

Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre
Slovenské filozofické združenie pri Slovenskej akadémii vied

Filozofia a umenie žiť

Zborník vedeckých príspevkov

Pavol Sucharek – Richard Šťahel (eds.)

Bratislava / Nitra 2014

Editori: Pavol Sucharek
Richard St'ahel

Recenzenti: Mariana Szapuová
Vladimír Manda

Obálka: © Pavol Sucharek

Technická redakcia: Pavol Sucharek
Richard St'ahel

Jazyková redakcia: Dagmar Dobiášová

Vydalo: Slovenské filozofické združenie pri SAV v spolupráci s
Vydavateľstvom IRIS – Vydavateľstvo a tlač, s.r.o., Bratislava a
Filozofickou fakultou UKF v Nitre

ISBN 978-80-8153-026-5

EAN 9788081530265

OBSAH

SLOVO EDITOROV	8
----------------------	---

Plenárne prednášky

KACÍŘSTVÍ V PATOČKOVĚ KONCEPTU PÉČE O DUŠI

<i>Karel Novotný</i>	10
----------------------------	----

Antická a stredoveká filozofia

KYNIZMUS AKO UMENIE ŽIVOTA

<i>Livia Flachbartová</i>	20
---------------------------------	----

SELECTED ASPECTS OF THE EARLY GREEK SKEPTICAL ATTITUDE IN LIGHT OF THE PROBLEM OF THE ART OF LIVING

<i>Dariusz Kubok</i>	27
----------------------------	----

FILOZOFIA AKO SKÚMANIE ĽUDSKÉHO ŽIVOTA – ROLA APÓRIE A IRÓNIE V SÓKRATOVSKÉJ ELENKTIKE

<i>Dariusz Olesiński</i>	36
--------------------------------	----

FILOZOFICKÉ ZDÔVODNENIE POTREBY TRESTU PRE ŽIVOT ČLOVEKA V PLATÓNOVOM DIALÓGU PROTAGORAS

<i>Anežka Chovanková</i>	42
--------------------------------	----

EXISTUJE OSTRÁ DIŠTINKCIA MEDZI POLITICKÝM A FILOZOFICKÝM ŽIVOTOM? (INTERPRETÁCIA PLATÓNOVHO DIALÓGU GORGIAS)

<i>Ulrich Wollner</i>	48
-----------------------------	----

APORETICITY OF ART IN THE LIGHT OF PLATO'S LATE DIALECTICS

<i>Dariusz Rymar</i>	53
----------------------------	----

LÁSKA AKO SPÔSOB ŽIVOTA U PLATÓNA

<i>Simona Wagnerová</i>	60
-------------------------------	----

POLITICKÝ A KONTEMPLATIVNÝ ŽIVOT U ARISTOTELA

<i>Veronika Konrádová</i>	68
---------------------------------	----

ŽIVOT AKO ÚNIK PRED ČASOM. PLOTINOVA PREDSTAVA ŠŤASTIA V ENEÁDACH I. 4 (46) I a I. 5 (36)

<i>Agnieszka Woszczyk</i>	75
---------------------------------	----

METAMORPHOSES OF AUGUSTINE AURELIUS FROM TAGASTE

<i>Aleksandra Kuzior</i>	80
--------------------------------	----

ETICKÁ REFLEXIA BIBLICKÝCH ŠKANDÁLOV U JÁNA DUNSA SCOTA	
<i>Michal Chabada</i>	86

Antropológia a etika

K PROBLEMATIKE MRAVNEJ NORMATIVITY VO VZŤAHU K UMENIU ŽIŤ	
<i>Zlatica Plašienková</i>	94
„DOBÝ ŽIVOT“ MEDZI ETIKOU A MORÁLKOU.	
Pri príležitosti storočnice Paula Ricœura	
<i>Jozef Sivák</i>	100
SPRÁVNÝ ŽIVOT A METAETIKA	
<i>Miroslav Mandzela</i>	106
THOREAUOVO UMENIE ŽIŤ V HARMÓNII S PRÍRODOU	
<i>Miroslav Duško</i>	112
CHVÁLA VŠEDNÉHO ŽIVOTA V „NOVEJ FENOMENOLÓGII“ ENZA PACIHO	
<i>Tadeusz Miczka</i>	118
PROBLÉM POZÍCIE ŠŤASTIA V ŽIVOTE	
<i>Beata Urbliková</i>	123
RENÉ GUÉNON: KRITIKA ZÁPADU A HORIZONT VÝCHODU	
<i>Andrej Záthurecký</i>	129
FILOZOFICKÉ ASPEKTY BYZANTSKEJ ANTROPOLÓGIE	
<i>Ján Zozulák</i>	137
FILOZOFIA AKO UMENIE (PRE)ŽIŤ	
<i>Richard Sťahel</i>	142

Filozofia 19.-20. storočia

P. N. TKAČOV O (NE)PRAKTICKOSTI FILOZOFIE PRE ŽIVOT A KONANIE	
<i>Ondrej Marchevský</i>	152
PROLEGOMENA K PRAGMATISTICKEJ KONCEPCII UMENIA ŽIŤ	
<i>Emil Višňovský</i>	162
FILOZOFIA A POZITÍVNY EXISTENCIALIZMUS NICOLU ABBAGNANA	
<i>Marcela Maglione</i>	169
TRANSCENDENCIA A IMANENCIA AKO SKÚSENOSŤ	
<i>Miroslav Marcelli</i>	175
NIETZSCHE A UMENIE DOBRE ŽIŤ	
<i>Teodor Münz</i>	192

FILOZOFIA A UMENIE V KONCEPCII VEĽKÉHO ŠTÝLU. PALINTROPICKOSŤ AKO PO-POSTMODERNÁ FILOZOFICKO-UMELECKÁ KONCEPCIA (Nietzsche, Heidegger, Foucault)	
<i>Erik Markovič</i>	198
ODĽUDŠTENÝ SVET A TÚŽBA BYŤ SPOLU	
<i>Jozef Pauer</i>	211
POHĽAD JOSEFA TVRDÉHO NA MEDZIVOJNOVÚ SPOLOČNOSŤ	
<i>Peter Mlynarčík</i>	218
PRAVDA O ĽUDSKOM UTRPENÍ. KIERKEGAARD ČÍTA JÓBA	
<i>Krzysztof Wieczorek</i>	224
KIERKEGAARD A FRANKL O UMENÍ EXISTOVAŤ	
<i>Milan Petkanič</i>	230

Filozofia a umenie žiť

*„Neverím planým predtuchám a jed,
klebety, že sa skoro nebo zrúti,
ma nevystrašia. Lebo smrti niet.
Život, ten nesmrteľný je a smrti
sa netreba báť v žiadnom veku, veď
jasnejšiu pravdu ťažko vymyslieť.
Tmy ani smrti niečo v tomto svete.
Na morský breh sme stali, na mólo,
a ja som z tých, čo vyťahujú siete,
keď nesmrteľnosť tiahne okolo.“*

Arsenij Tarkovskij

Slovo editorov

Vážení čitatelia,

Slovenské filozofické združenie pri Slovenskej akadémii vied v spolupráci s katedrou filozofie na Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre uplynulý rok zorganizovalo medzinárodnú vedeckú konferenciu pod názvom *Filozofia a umenie žiť*. Konferencia sa uskutočnila na Smolenickom zámku v dňoch 13. – 14. 11. 2013 a v rámci tohto podujatia prebehla aj konferencia 9. ročníka Bratislavských filozofických dní s tematicky príbuzným názvom *Starosť o dušu*. Organizačný výbor vychádzal pri koncipovaní témy z predpokladu, že predstavy o dobrom a správnom živote sú založené na zdravom rozume, ktorý svoju múdrosť čerpá zo skúseností predošlých generácií. Avšak už od antických čias spočívala jedna zo základných funkcií filozofie v spochybňovaní toho, čo nám verejná mienka a zdravý rozum nekriticky podsúva ako samozrejmu predstavu. Téma konferencie takto signalizovala možnosti, vďaka ktorým mohli filozofi hlbšie reflektovať rozličné pochybnosti o bežných predstavách dobrého či správneho života. Voľba témy napokon zohľadnila 200. výročie narodenia veľkého filozofa existencie S. Kierkegaarda, ako aj storočnicu narodenia významného súčasného francúzskeho filozofa P. Ricœura.

Vzťah filozofie k problematike dobrého života prezentoval v plenárnej prednáške doc. Karel Novotný z oddelenia súčasnej kontinentálnej filozofie AVČR s témou *Kacířství v Patočkově konceptu péče o duši*. K. Novotný využil svoje hlboké znalosti Patočkovskej filozofie a načrtnol v kontexte problému slobody otázku kacírstva. Nevychádzal len z jeho najznámejších diel, pretože problém slobody sa vinie Patočkovskou filozofiou už od raných publikácií v období prvej republiky, cez filozofické denníky a nevydané projekty, ktoré zostali v rukopisoch až po rýdzo akademické práce.

Dvojdnňové podujatie bolo rozčlenené do troch sekcií: 1. antika – stredovek; 2. Etika; 3. 19./20. storočie. Svoje príspevky v nich odprezentovalo celkovo 43 účastníkov (plus 15 účastníkov v rámci Bratislavských filozofických dní) zo Slovenska, Českej republiky, Poľska, Francúzska a Maďarska.

Rôznorodé aspekty problematiky vzťahu filozofie a umenia žiť dopĺňali živé diskusie v sekciách. Členeniu sekcií sme prispôbili aj štruktúru príspevkov v zborníku. Dovoľíme si konštatovať, že konferencia ako vrcholné podujatie slovenskej filozofickej obce splnila všetky očakávania. Túto konštatáciu je však potrebné vnímať najmä v zmysle poďakovania všetkým organizátorom, redaktorom, moderátorom sekcií ako aj prednášajúcim za dobre vykonanú prácu.

Editori

Plenárna prednáška

KACÍŘSTVÍ V PATOČKOVĚ KONCEPTU PÉČE O DUŠI¹

The Heresy in the concept of the care of the soul in Patočka

Doc. Karel Novotný, Ph.D.

Filosofický ústav Akademie věd České republiky,
Oddělení současné kontinentální filosofie
Jilská 1, 11000 Praha 1
Česká republika
e-mail: novotnykcz@yahoo.de

Abstrakt: *V jakém smyslu kacířství hraje roli u Jana Patočky? Článek z tohoto hlediska připomíná filosofii, ve které hraje téma konference, myšlenka péče o duši, jako realizace určitého obecnějšího konceptu svobody ducha, důležitou roli.*

Abstract: *In what sense a heresy plays a role in the philosophy of Jan Patočka? From this point of view the contribution remembers this philosophy in which is very important the idea of the care of the soul as an accomplishment of a more general concept of the freedom of the spirit.*

Klíčové slová: *Péče o duši – dějiny – kacířství*

Keywords: *Care of the soul – history – heresy*

Co vlastně může znamenat kacířství v rámci fenomenologické filosofie? Není každá filosofie v nějakém smyslu kacířská? V jakém smyslu kacířství hraje roli u Jana Patočky? Z tohoto hlediska bych chtěl dnes připomenout filosofii, ve které hraje téma konference, nebo jedné její části, tedy myšlenka péče o duši jako realizace určitého obecnějšího konceptu svobody ducha, jak známo, velmi důležitou roli. Chtěl bych naznačit obrysy této myšlenky svobody v díle Jana Patočky, zdá se mi, že je pro celek jeho myšlení, nejen pro jeho známější pozdní díla typická, nakolik ji lze sledovat od prvních publikací v období první republiky přes filosofické deníky a nevydané projekty, které zůstaly v rukopisech, po ryze akademické práce.

¹ Tento článek vznikl v rámci grantového projektu „Relevance subjektivity“ AV ČR, č. M 3000912 a v rámci grantového projektu „Filosofické výzkumy tělesnosti“ GAP 401/10/1164.

Tento motiv svobody má podle kontextu různá vyjádření a různé podoby, a když ho Patočka spojuje s termíny jako „duchovní existence“, „transcendence ducha“, působí to na první pohled konzervativně jako přežitek nějaké metafyzické tradice, a nejspíš to také metafyzický koncept v nějakém smyslu také je. Jaký je jeho obsah? Jedná se nepochybně o svobodu spjatou určitou distancí vůči danému světu, která není jenom kontemplativním zaujetím distance, myslitelským ustoupením do jakési mimosvětské pozice, ale v Patočkově pojetí spíš o aktivní přijetí události, díky níž se vztah k celku světa, tedy duch teprve může aktualizovat nebo obnovovat, nově artikulovat. Na jedné straně je tu ona distance, událost vyřazení, vyčlenění z daného, samozřejmého kontextu, jakési znepokojující vychýlení, ba otřesení samozřejmé pozice člověka v životním světě, jak jej tak plasticky popisuje třeba Franz Kafka (kterého ostatně Patočka cituje velmi málo, pokud vůbec, zřejmě právě pro pasivitu jeho hrdinů), vyřazení, vychýlení, distancí, které umožňují aktualizaci vztahu k jeho celku, která na druhé straně ovšem vyžaduje určité úsilí, tedy právě ducha, duchovní aktivitu. Proto se dá mluvit o události jako momentu diskontinuity i ve vztahu k filosofii jako aktivitě ducha a Patočka tento motiv sleduje samozřejmě nejen u filosofů v minulosti (od Platónova Sókrata po Nietzscheho), ale zejména u autorů současných (počínaje Bergsonem a Husserlem, konče Jaspersem a Heideggerem). Ve své přednášce chce krátce připomenout jednu linii Patočkovy filosofie, ve které je tento motiv zvláště patrný a kterou lze u Patočky nalézt – podle mého soudu – zejména v kontextu systematické reflexe o otázkách filosofie dějin, nebo spíše dějinnosti lidské existence. Péče o duši je koncept, který patří především do tohoto kontextu, je to koncept, jehož pomocí se Patočka pokouší v této linii svého díla stále znovu dávat výraz specifické dějinnosti člověka jako charakteristickému a podstatnému rysu evropského typu racionality, evropské dějinnosti, která je – jak si Patočka dobře uvědomuje – v průběhu 20. století stále více konfrontována se svými mezemi (a právě ten typ filosofie, který si u Patočky poněkud anachronicky zachovává titul filosofie dějin, se s tím vyrovnává).

Péče o duši je tedy variantou toho, čemu Patočka od 30. let říká duchovní existence. V jednom z textů z této doby si Patočka např. klade otázku, zda „Existuje definitivní kánon filosofického života?“, a to ne z nějakého neutrálního stanoviska historie filosofie či sociologie vědění, z nějaké klasifikující, typizující distance, ale klade si otázku, co z lidského života činí život filosofický, tak jak ho on sám chápe a žije. A v odpovědi na svou otázku klade důraz na určitou proměnu, bez které se vlastně nejedná o filosofii, a která je tedy podstatná pro filosofii ve vlastním slova smyslu. Jak tuto proměnu či konverzi charakterizuje? Je to proměna zasahující celého člověka, takže je schopná nejen měnit intelektuální názory, ale i samo praktické formování vlastního života. Jde o obrat, který ze života může učinit „život v pravdě“, řečeno s klasiky, kteří byli Patočkovi blízcí, s Platónem, Husserlem, ale i s Heideggerem.

V tomto textu z r. 1937 dává Patočka nicméně zápornou odpověď na svou otázku, zda existuje definitivní, pevně definovaný kánon filosofického života, a to s poukazem na bytostnou otevřenost problémů, nezavršenost odpovědí na ně, které filosofii charakterizují jako pohyb *atelés energeia*, jako nezavršenou cestu, jejíž cíl je neznámý. Důležité přitom je, že jde o nové stanoviska k věcem,

k našemu obvyklému způsobu chápání věcí, o „duchovní pohyb... pohyb zároveň volní i myšlenkový, kde to podstatné spočívá v soustředění – jež však nikdy není abstraktní – na tajemství věci“. (Patočka, 1937, 103) Vědění zůstává v tomto pohybu jeho podstatným momentem, který filosofii odlišuje od jiných pohybů a hnutí ducha v morálce, náboženství a umění, např. s nimiž má nicméně, alespoň v jisté míře společný určitý moment transcendence, kterou charakterizuje jako obrat, konverzi, která „ač je více než vědění, přece vědění implikuje, avšak vědění, jež není nikdy pouze dílčí, vědění, jež dovoluje pozvednout se nad celek skutečnosti, transcendovat jej“, a Patočka dodává v téže větě: „filosofická konverze je vždycky transcendující“. (Patočka, 1937, 103) Neexistuje tedy definitivní kánon, soubor pravidel, návod na filosofický život, ale tam, kde k obratu k filosofickému životu dojde, je to vždy obrat transcendující. Je to ovšem zvláštní transcendence, zvláštní pohyb vědění nad celek skutečnosti, protože – jak říká Patočka na dalším místě: „Nové postavení, které jsme takto zaujali, se *ex post* jeví ospravedlněno evidencí jistých důvodů, jež jsme však mohli získat (teprve či) pouze touto konverzí samou.“ (Patočka, 1937, 103)

V tomto vymezení je možné ne-li přímo doložit, pak podle mě přinejmenším vycítit určitý kacírský prvek, a to v momentu, kterým se tato konverze vymyká nějaké reglementaci, nějakému předznačení. Patočka – na podporu svého odmítnutí existence definitivního kánonu filosofického života píše: „Sókratův vzestup k Dobru“, tedy péče o duši, „Platónův k ideám bytí, Descartův k vědomému subjektu, Kantův k transcendentální formě světa, Heideggerův k bytí jsoucího, Husserlův k transcendentální subjektivitě – to není jeden a tentýž pohyb; nejsou to dokonce ani pohyby stejným směrem“ (Patočka, 1937, 103). Zdá se tedy, že důležitější než taková jednota pohybu stejným směrem, neřku-li návod jak správně transcendovat, je tedy podstatný spíše moment disensu v obratu samém, který chci prezentovat jako moment události, diskontinuity, pro Patočku zásadní charakteristiku transcendence, protože jen díky tomuto momentu distance, je možné nové postavení vůči životu a světu, ve světě a v životě, o které vlastně ve filosofii jde. Bez nějaké césury, bez nějaké krize, neutrálněji řečeno, bez nějaké události životní, není vpravdě filosofického obratu v životě, a souvisí to s tím, že filosofie nežije čistě z intelektuální činnosti ani v takové činnosti nemá svůj jediný cíl, tj. distance vůči světu a životu je nezbytný, konstitutivní moment filosofického života, který si nedává rozum sám sobě, ale který život čerpá z napětí, k němuž patří odchylka, disidentství či kacírství, distance uplatňované v životě vůči jeho imanentním tendencím a distance vůči světu uplatňovaná ve světě samém, ne v nějaké mimosvětské kontemplativní pozici. Příkladem pro ně je Sókrates, který je podle Patočky první dějinný člověk – a tím svým způsobem vzor pro kánon filosofického života, kdyby bylo něco takového možné, tedy přinejmenším příklad transcendence ve smyslu aktivního převzetí situace konečnosti ve vztahu k celku.

Ve 30. letech se Patočka k tématům dějinnosti z hlediska filosofie svobody konečného ducha jako vztahu k celku vyjádřil v celé řadě článků a kritika intelektualismu je také významným motivem jeho úvah. Pro genezi motivu kacírství, kterou jsem chtěl v tomto příspěvku naznačit, je zejména důležité připomenout článek o „Životě v amplitudě a životě v rovnováze“ z r. 1939. Jednak se v něm

rozvíjí motiv zvláštního způsobu bytí dějin, nakolik vyžaduje nikoli nezaujatý pohled historika jako neutrálního pozorovatele, nýbrž zájem, který spoluutváří svůj objekt pozorování, tj. minulost jako skutečnost, která již není. Způsob bytí dějin vyžaduje ze strany žijících lidí jisté engagement, zájem, bez něhož upadají do zapomnění. V té souvislosti Patočka opakovaně mluví o tom, že pochopení dějin jako dramatického procesu vzestupu a pádu, konfliktů a bojů vyžaduje prožitek těchto událostí v individuální duši lidí, na jejichž vztahu k minulosti je bytí minulého, bytí dějin závislé.

Je-li podstatným momentem dějinnosti člověka v Patočkově pojetí schopnost nového počátku či obnovy, kterou pak může vycítit i ze svědectví o jiných, minulých lidských společenstvích, patří k tomuto momentu také *césura*, *distance*, protest a boj. Pro tento motiv u Patočky v celém díle lze uvést mnoho dokladů – vypsal jsem si jeden citát ze záznamu přednáškového cyklu o „Počátku a místě dějin“ z poloviny 70. let, kde můžeme číst: „A dějinné bylo vždycky tím, co Francouzi označují jako *redressement*, vždycky to byl boj proti úpadku, vždy to bylo naběhnutí proti. A mám ten dojem, že i dnes kolem sebe vidíme jevy, které ukazují, že je tomu tak i dnes. Nechci formulovat nijaké takovéto konkluze cyklické, to by bylo v rozporu s tímto viděním dějin. Dějiny nejsou nějaký lidský evoluční zákon, nýbrž dějiny vyvstávají z lidské svobody jako úloha, která s lidskou svobodou souvisí potud, že dějiny formují úkol tu nejvlastnější lidskou možnost uchránit, předat ji jako problém a jako možnost opakování dál – za stále nových okolností. To, myslím, že je pojem a problém dějin.“ (Patočka, 2002, 297) Na tomto úryvku je patrná teze o kontinuitě určitých dějin, dějin původně evropských, jejichž realitou se bude Patočka kriticky zabývat v mnoha textech z tohoto období první poloviny 70. let. Neméně podstatný je pro tuto koncepci zmíněný moment diskontinuity, a jejího aktivního převzetí. Abych to doložil, vrátím se krátce k článku „Životní rovnováha a životní amplituda“, který vyšel v r. 1939, kdy došlo bez boje k okupaci Čech a Moravy nacisty. Patočka si v něm klade otázku, nepochybně i velmi osobní, po „roli filosofie v životě“. (Patočka, 2002, 53) Rýsuje dvě pojetí člověka: „Buď je člověk konečný, uzavřený tvor pevné životní formy... nebo z podstaty věci,... t. j. sebe sama, nemůže dojít rovnováhy a uzavření jinak než degradací, zneuznáním sebe sama“, (Patočka, 2002, 56) z této asymetrie pak ovšem plyne apel na člověka neuzavírat se do toho, „čeho si přeje ona nutná, pracovitá každodenní omezenost“, ale otevřít se „uchvácení celkem světa... jimiž jsou věda a filosofie, umění, činnost, náboženství“. Jak je ale tento „vztah konečného k tomu, co je nad vše omezené a konečné... nekonečné“ (Patočka, 2002, 57) možné prožít? Jak ho dosáhnout? „Život v amplitudě“, píše Patočka kurzivou, „znamená *zkoušku* sebe sama a *protest*“, a pokračuje: „V amplitudě člověk se vystavuje extrémním možnostem, které jsou obvyklému životu pouhými abstraktními, vzdálenými možnostmi, a protestuje proti těm, které jsou běžné a samozřejmé... [nechává] v sobě růst to znepokojující, neusmířené, záhadné, před čím obvyklý život zavírá oči a přechází přes to k dennímu pořádku.“ (Patočka, 2002, 57)

Mohli bychom se ptát, proč to dělá, a Patočka tuto námitku anticipuje a mluví o zdání křečovitosti takové vypjatosti, ve skutečnosti však lidé jsou takovým extrémním možnostem vystavováni, přináší je život sám: „do amplitudy dostává se člověk pod fascinujícím dojmem mezí, jež

obklopují jeho život“ (Patočka, 2002, 57) a na které naráží životně. Dochází k událostem, které život nevyhledává, před kterými zpravidla uhýbá a vzít je na sebe, a v této pozici vydržet – jako v „mrazivém vzduchoprázdnu“ – „je zvláštní, těžko pochopitelný zjev“. (Patočka, 2002, 60) Podle Patočky ale teprve přijetím takových událostí, kdy dochází k „narázu na tvrdou skálu našich hranic“ (Patočka, 2002, 60), se „ze svobody možné teprve stává svoboda skutečná“ (Patočka, 2002, 60), tedy tím, co označuje jako transcendenci ducha.¹

Patočkovu poslední slovo o vztahu filosofie a života v jeho dějinné a politické dimenzi nacházíme v soustavnější podobě v Kacířských esejích o filosofii dějin; první tři z nich Patočka charakterizuje sám jako pojednání o dějinnosti obecně, o tom, jak píše v dopise L. Landgrebemu, co z časového procesu lidského světa dělá „dění svobody“, které – jak už jsem připomněl na jiném místě – tvoří podle Patočky dějiny ve vlastním smyslu.² Ve třech následujících esejích pak jde o pohled na některé důležité události dějin Evropy z hlediska „konkrétního kontextu dění“³, tedy o pohled zevnitř na naši aktuální historickou situaci, kterou charakterizuje jako éru techniky, a ještě blíže 20. století jako století válek, ba dokonce současnost jako válku.

Zmínil bych na závěr jen jedno ústřední téma této koncepce dějinnosti lidské existence, které souvisí s momentem diskontinuity, sledované od začátku této prezentace. Tím tématem je problematičnost daného smyslu,

Jednou z klíčových tezí této filosofie dějinnosti je tak přesvědčení, že evropské dějiny a vlastně i dějiny vůbec v užším slova smyslu mají svůj možná zapomenutý původ a každopádně křehký pramen v hledání smyslu celku, který skrytě, netematicky umožňuje historicky odlišnými způsoby život v jeho sledování imanentních smyslů (cílů) relativních a partikulárních. V tzv. předdějinném světě byl tento smysl celku dán, zajišťován mýty, zatímco dějinná epocha historie se vyznačuje ztrátou, opakovanými krizemi takové neproblematické danosti, odtud pramení potřeba, hledání smyslu celku, ba – jak by řekl R. Barbaras – touha po celku. Zvláštnost takového hledání smyslu celku, vlastní dějinný charakter tohoto hledání tkví v jeho bytostné nezavršitelnosti. Smysl celku, na který se hledání orientuje, fakticky nemůže být nikdy dán, právě tak jako svět sám se nemůže nikdy stát předmětem definitivního uchopení. To však jen tušíme a nekonfrontujeme se s tím, dokud se nám nerozpadne smysl. Pro Patočku událostní charakter ztráty smyslu, k němuž v životě dochází proti jeho vůli a očekávání, poukazuje k tomu, že aby vůbec něco mělo smysl, není záležitostí naší vůle a moci. Cituji třetí *Kacířský esej*: „Zejména již není osmyslování věcí naší vůle a libovůle. Není

¹ V tomto článku, ale i jinde, se v této souvislosti odvolává na autory, jako jsou Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, Dostojevsky a Heidegger.

² V dopise Ludwigu Landgrebemu z 20. srpna 1976 (Archiv Jana Patočky, signatura 5000/018), charakterizuje Kacířské eseje jako pokus najít cestu od problematiky světa životního obecně k problému dějin jako takových, tedy k dějinám jako nekonečnému návratu nastávání lidské svobody („den Weg zu finden, der von der Problematik der Lebenswelt im Allgemeinen hin zum Problem der Geschichte als solcher führt, nämlich zur Geschichte als unendlicher Wiederkehr des Werdens der menschlichen Freiheit“).

³ „Smysl“ dějin lze podle právě citovaného dopisu L. Landgrebemu spatřovat v ireverzibilním procesu probouzení lidské svobody ve filosofii a politice („unumkehrbares Geschehen eines Freiheitserwachens (in Philosophie und Politik)“, „worin ... der „Sinn“ der Geschichte einzig sinnvoll zu bestehen scheint“).

naší věcí, neleží v naší dispozici, aby se věci nejevily za určitých okolností beze smyslu, a korelativně k tomu, aby nás smysl z věcí neoslovoval, jsme-li proň otevření. Ale jsme otevření neméně pro jsoucno smysluplné jako pro nesmyslné a je to totéž jsoucno, které se ukazuje jednou smysluplné, podruhé nesmyslné, nic neříkající. Co to znamená jiného než problematičnost veškeré smysluplnosti?“ (Patočka, 2002, 66)

Zkušenost ztráty smyslu a odhalení problematičnosti jakéhokoli dílčího, a tím spíše celkového smyslu neznamená ovšem nikterak podle Patočky, že člověk má nebo může rezignovat na touhu po smyslu jiném než partikulárním.

„Projít zkušenost ztráty smyslu znamená, že smysl... nebude nikdy dán, ani nadobro získán. Že vznikne nový poměr, nový způsob vztahování k tomu, co je smysluplné: že smysl se může objevit pouze v činnosti, která vyplývá z hledajícího nedostatku smyslu, jako úběžný bod problematičnosti, jako nepřímá epifanie. Nemýlíme-li se, pak je toto nalézání smyslu, které vyplývá z jeho nepřítomnosti, jako novém rozvrhu života smyslem Sókratovy existence.“ (Patočka, 2002, 66) Znovu se nabízí otázka, zda takové neustálé otřásání smysluplnosti může být kánonem filosofického života, Patočka každopádně vyjadřuje přesvědčení, že se v tomhle ohledu liší existence dějinná od existence před-dějinné. A že naší kondici je stále tato sókratovská „konverze“, byť v nové situaci.

To, co by se dalo pokládat za vlastní kacířskou otázku, kterou Patočka vůči svému vlastnímu přesvědčení o kánonu filosofického života ducha klade explicitně na konci pátého *Kacířského eseje* je, zda se člověk dnes ještě chce hlásit a zavazovat k sókratovské dějinnosti a k dějinám, které z ní vzešly.

Kacířství, k němuž Patočka v tomto díle dospívá, je podle Hanse Rainera Seppa „nejen utopií nějaké proměny, konverze, nýbrž uskutečňuje obtížnou pozici, která balancuje mezi dvěma extrémy, je to pozice člověka, který už odpadl od víry, k níž se nicméně ještě jako kacíř nadále vztahuje, aniž zatím dospěl k nějaké víře jiné, nové, aniž takové víry mohl kdy dosáhnout. Pozici kacíře je tak možné charakterizovat jako určité odchýlení (jako podstatnou podmínku odpovědnosti – Derrida), určité vyšinutí a v něm akt balance na špičkách amplitudy existence... kacíř říká prostě *ne*.“¹

Patočkovu kacířské poselství se tak dá shrnout z tohoto hlediska např. následovně: člověk má uplatňovat svou schopnost a odvahu dosahovat poznání či pravdy, chceme-li, o své vlastní situaci tím, že svou situaci přes veškerou problematičnost vyhlídek na její smysluplnost převezme za svou. Podle Patočky ale tak člověku nelze slibovat „život v pravdě“, kterou by mohl mít, vlastnit nebo která by mohla mít, vlastnit jeho.

¹ „Solches Ketzertum ist nicht damit charakterisiert, dass man ihm lediglich die Utopie eines metanoiein (einer Konversion) konzediert, wie es Paul Ricoeur tut. Es realisiert die schwierige Position, welche zwischen den Extremen einer zu geringen und einer zu großen Differenz die Balance hält, abgerückt von dem Glauben, auf den es sich bezieht, ohne in einem anderen Glauben angekommen zu sein. Die Position des Ketzers ist ein *déplacement* (Abweichung als wesentliche Bedingung der Verantwortung, so Derrida), eine Verrückung, und darin ein Balanceakt auf den Spitzen der Amplitude des Existenzvollzugs. ... nicht mehr da, nicht mehr woanders, der Ketzer sagt einfach nein.“ (Sepp, 2010, 237).

Literatura

- PATOČKA, J. (1937): Existe-t-il un canon définitif de la vie philosophique? In: *Travaux du IX^e Congrès international de philosophie, (Congrès Descartes, Paris 1.–6. 8. 1937)* vol. 10, Paris, 186 – 189.
- PATOČKA, J. (1996): *Péče o duši, díl 1*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2002): „Problém počátku a místa dějin – diskuse“ In: Patočka, J.: *Péče o duši, díl 3*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J.: Dopis Ludwigu Landgrebemu z 20. srpna 1976 (Archiv Jana Patočky, signatura 5000/018)
- SEPP, H. R. (2010): Nachwort. In: Jan Patočka: *Ketzerische Essays*.

Antická a stredoveká filozofia

KYNIZMUS AKO UMENIE ŽIVOTA¹

Cynicism as the art of living

Mgr. Livia Flachbartová

Katedra filozofie, IFaE, FF PU
Ul. 17. novembra 1, 08001 Prešov
Slovenská republika
e-mail: liv.flachbartova@gmail.com

Abstrakt: *Kynici sú známi tým, že ich filosofická aktivita bola orientovaná predovšetkým na prax, na umenie života (τέχνη τοῦ βίου). Pre kynikov je filozofia spôsobom života – kynici, podobne ako Sókratés, nevybudovali filosofický systém, ich filozofia je zachytená v biograficky ladených anekdotách reflektujúcich prax ich života. Pre praktickú filozofiu kynikov je charakteristické, že je prísne individualistická. Na prvom mieste tu stojí vzťah k sebe samému, ako aj práca (πόνος) na sebe samom spojená s úsilím o ovládnutie vlastného života a samostatným rozhodovaním sa na základe vlastného rozumu. Skutočným dobrom pre kynikov je dobrý život (εὖ ζῆν) žitý v súlade s prirodzenosťou, ktorý smeruje k sebestačnosti (αὐτάρκεια) a slobode (ἐλευθερία), ktoré sa dosahujú cvičením (ἄσκησις).*

Abstract: *Cynics are known for their philosophical activity that has been primarily oriented on praxis, on the art of living (τέχνη τοῦ βίου). Philosophy is for Cynics the way of life – Cynics, similarly as Socrates, did not build up a philosophical system, their philosophy is represented in biographical anecdotes reflecting the praxis of their life. For practical philosophy of the Cynics is characteristic that it is strictly individualistic. First and foremost is the relationship to oneself as well as the labour (πόνος) on oneself associated with an effort to overmaster own life and with an independent decision-making based on own reason. Genuine good is for Cynics a good life (εὖ ζῆν) lived in accordance with nature, aimed at self-sufficiency (αὐτάρκεια) and freedom (ἐλευθερία) that are achieved through training (ἄσκησις).*

Kľúčové slová: Kynizmus – Diogenés zo Sinópe – spôsob života

Key words: Cynicism – Diogenes of Sinope – the way of life

Ak chceme hovoriť o kynizme ako o „umení života“, je potrebné si najskôr vymedziť oblasť, v ktorej sa budeme pohybovať. Vieme, že kynizmus patrí medzi filosofické² školy helenizmu

¹ Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-0164-12.

² Neštandardné prepisovanie gréckeho slova *filosofia* s grafémou „s“ vysvetľuje diskusia, ktorá prebehla v časopise *Filozofia* (roč. 55, 2000, č. 5, č. 8; roč. 56, 2001, č. 1, č. 3).

a hlási sa k sókratovskej tradícii, pre ktorú (rovnako ako pre celú antiku) je charakteristické, že tzv. teoretický rámec vedenia je neoddeliteľný od životnej praxe, resp. že život je priestorom akejsi „skúšky správnosti“ tej ktorej filosofie. V tomto zmysle by sme mohli každú grécku etickú koncepciu považovať za „umenie života“, vzhľadom na to, že i nahliadanie (θεωρία) „duševným zrakom“ slúži praktickým účelom a pomáha vedeniu života.¹ Kynizmus je špecifický tým, že oproti ostatným školám nevypracúva systematické (teoretické) učenie (δόγματα), zo skúmania vyčleňuje logiku a fyziku, a dokonca odmieta celú tradičnú výchovu spolu s jej disciplínami ako geometria, astronómia a pod., ktoré považuje za neužitočné pre život (V B 368 – 376 SSR)². Jediná oblasť filosofie, ktorá kynikov zaujíma, je etika.

Staroveké zdroje, ako napríklad Diogenes Laertský, označujú kynizmus za vplyvnú filosofickú školu (ἄρρεσις) (DL VI 103). Avšak, ako upozorňuje Luis Navia, kynizmus nie je školou v prísnom slova zmysle³: „Skôr sme oprávnení hovoriť o platonizme, aristotelizme a stoicizme ako o filosofických školách, pretože v týchto prípadoch narážame na súbor presvedčení a ideí odovzdávaných s kánonickou prísnosťou z jednej generácie na druhú prinajmenšom jedno storočie. Tí, čo stáli v čele týchto škôl, scholarchovia, zdedili určité filosofické princípy, ktoré učili usilovných stúpencov, aby tí pre zmenu zaistili ich pokračovanie.“ (Navia, 1998, 54). Aj napriek tomu, že ani v jednom zo spomínaných prípadov nie je možné udržať ideu striktného prenosu učenia (napr. hovoríme o ranom, strednom a rímskom (neskorom) stoicizme, a pod.), kynizmus je svojím charakterom značne odlišný, a to predovšetkým – podobne ako v prípade Sókrata – absenciou systematického učenia (δόγματα), ako aj filosofickým životom na očiach všetkých. Tomu zodpovedá

¹ S diferenciou teoretického a praktického vedenia sa stretávame u Aristotela. V úvode *Etiky Nikomachovej* píše: „Každé umenie a každá veda, podobne i praktické konanie a zámer smeruje, ako sa zdá, k nejakému dobru; ... Zdá sa však, že je akýsi rozdiel v účeloch; pretože účelom sú jednak činnosti samé, jednak vedľa nich nejaké diela.“ (1094a1-6). O niečo ďalej dodáva: „účelom [etických skúmaní] nie je iba vedenie, ale činnosť [vyplývajúca z rozumovej úvahy] (τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις)“ (1095a6). Diferencia teoretického a praktického je jednou zo základných diferencií západnej metafyziky. V tejto súvislosti je ale dôležité poznamenať, že Aristotelova diferenciacia teoretického a praktického, a diferenciacia uplatňovaná v rámci metafyziky západu, nie je tou istou diferenciou. Pre Aristotela je aj teoretický spôsob života (por. rozlíšenie tzv. troch najlepších životov, EN 1095b15-1096a10), ktorý je životom filosofickým, najlepší práve z hľadiska životnej praxe, ktorá je otázkou správneho rozhodovania sa. Ako upozorňuje Aristoteles, blaženosť (εὐδαιμονία) nie je statickým stavom, naopak, spočíva v činnosti (EN 1097b22-1098a20). Teoretické nahliadanie a život toho, kto nahliada, nie je možné oddeliť. Naopak, v rámci modernej diferencie teoretického a praktického sa stretávame s tendenciou považovať teoretické za niečo, čo aspiruje na univerzálnu platnosť nezávislú od osoby, či života filozofa. Napr. pre Hegela je filozofia súborom akýchsi čistých ideí, ktoré vyúsťujú do istého systému vedenia. Praktická stránka takto pochopenej filosofie tak do určitej miery splýva so súborom (univerzálnych) pravidiel, ktoré človek uplatňuje vo vzťahu k vlastnému životu. V antickej etike sa s takýmto univerzálnym súborom pravidiel nestretáme – etický postoj je vždy výsledkom individuálnej práce na sebe samom a úsilia o čo najlepšie vedenie vlastného života. A práve v kynizme sa stretávame s pomerne radikálnou a vyhrotenou podobou tohto úsilia, ako aj vzťahu k sebe samému.

² Pramenný materiál k Diogenovi je zozbieraný v 2. zväzku Giannantonioho edície *Socratis et Socraticorum reliquiae* (SSR) pod označením V B. V tomto článku sa pridrižiam pripravovaného prekladu A. Kalaša.

³ Por. Branham, Goulet-Cazé (1996, 21 – 27): Autori navrhujú chápať kynizmus ako široké kultúrno-filosofické a literárne hnutie.

i charakter pramenného materiálu, ktorý má biografický charakter. Typickým kynickým žánrom sú tzv. χρεῖαι, krátke príbehy s etickým poučením.¹

U kynikov sa nestretneme s dogmatickým preberaním ideí z generácie na generáciu, ba ani z jednotlivca na jednotlivca.² Kynici sú zväčša nezávislé osobnosti rozvíjajúce kynický životný štýl individuálnym spôsobom. Tak ako sa potom človek môže stať kynikom? Podľa tradície inšpirovala Diogena zo Sinópy k jeho spôsobu života myš: „Theofrastos vo svojom spise *Megarčan* hovorí, že Diogenés raz zazrel, ako okolo neho prebehla myš. Práve vtedy vraj našiel východisko zo svojej situácie, lebo si uvedomil, že jej nechýba ani len posteľ, nebojí sa tmy a netúži po žiadnych zdanlivých pôžitkoch.“ (V B 172 SSR [=DL VI 22]) Myš pomohla Diogenovi uvedomiť si, že šťastie netkvie v hromadení majetku a pôžitkov, ktoré v konečnom dôsledku škodia dobrému životu (a teda skutočnými pôžitkami ani nie sú), že práve starosť o majetok a iné nadbytočné potreby, zbabelosť a naháňanie falošných pôžitkov sú tým, čo ľuďom v skutočnom šťastí bráni, ba ho priam znemožňuje. Myš nemá ani majetok, ani potreby, ktoré by nedokázala uspokojiť³, pričom uspokojenie tých najzákladnejších prináša najväčší pôžitok. Myš sa nebojí tmy, lebo je odvážna, nebojí sa prekonávať prekážky a nepoznané pre ňu nie je dôvodom na strach. Ako ďalší príklad by sme mohli uviesť jedného zo slávnych Diogenových nasledovníkov, Kratéta z Théb, ktorý sa zbavil všetkého majetku, aby sa stal kynikom.⁴

Diogenés Laertský síce píše o Diogenových žiakoch (μαθηταί)⁵, no uvádza i anekdotu ilustrujúcu Diogenov prístup k pozícii „učiteľa“ filosofie: „Raz sa vraj chcel niekto vzdelávať u Diogena vo filozofii. Kynik mu dal do ruky ostrieža a kázal, aby ho nasledoval. Dotyčný sa však hanbil, rybu odhodil a odišiel. Keď ho potom po čase Diogenés stretol, zasmial sa a povedal: „Naše vzájomné priateľstvo prekazil ostriež.““ (V B 367 SSR [=DL VI 36]).

¹ O kynických chreíach referuje Hermogenés: „Z poučných príbehov, ktoré sa tiež nazývajú chreie, sa jedny zakladajú len na slovách, druhé len na činoch, pričom tretí typ spája jedno i druhé. Tie, ktoré sú založené len na činoch, neobsahujú nič iné len konanie. Takou chreiou je príbeh o Diogenovi, ktorý uvidel neposlušné dieťa a udel otroka, ktorý ho mal na starosti. Príkladom na tretí typ, ktorý sa nazýva aj zmiešaným – obsahuje totiž zmes slova a konania – je zasa historka o Diogenovi, ktorý keď uvidel neposlušné dieťa, nielenže udel jeho otroka, ale ešte sa ho aj spýtal, prečo také veci dieťa učí.“ (V B 388 SSR).

² Podľa tradície sókratovec a proto-kynik Antisthenés odháňal palicou Diogena, ktorý ho chcel nasledovať. Diogenés bol natoľko vytrvalý, až ho Antisthenés napokon prijal (V B 19 SSR [=DL VI 21]). Kynik Kratés najskôr (aj na požiadanie jej rodičov) zamilovanú Hipparchiu od seba všemožnými prostriedkami odhovárал, a keď ju nič z toho nepresvedčilo „povstal a odložiac svoje šaty pred ňu, povedal: „Toto je tvoj ženich, toto je jeho majetok, rozhodni sa.“ Lebo vraj nebude môcť byť jeho spoločníčkou, ak nebude viesť aj ten istý spôsob života.“ (V I 1=[DL VI 96])

³ Obmedzenie potrieb na minimum, resp. na tie najzákladnejšie ako výživa, spánok, pohlavný pud a pod., je pre kynikov príznačné (por. V B 152 – 162 SSR), no tento motív sa objavuje i v ďalšej sókratovskej literatúre. Dôraz na tento motív nachádzame predovšetkým v Xenofónových *Spomienkach na Sókrata*, kde ho Sókratés formuluje takto: „Ja si však myslím, že nemať žiadne potreby je božské, a mať ich čo najmenej je božskému najbližšie, a že čo je božské, je dokonalosť sama, a čo je božskému najbližšie, je dokonalosti najbližšie.“ (I 6.10).

⁴ Pramenný materiál ku Kratétovi je v SSR zozbieraný pod označením V H. Por. V B 238 SSR, V H 2 SSR, V H 4 SSR. Cez prizmu chudoby ako základnej podmienky kynického životného štýlu (predovšetkým u raných kynikov), je napísaná dizertácia Williama Desmonda pod názvom *The Greek Praise of Poverty* (2006).

⁵ Por. DL VI 82, 84 – 85.

Diogenov pokyn dotyčnému, aby ho nasledoval, naznačuje, že Diogenés svojich nasledovníkov učil filozofiu príkladom vlastného života¹, nie zdôvodňovaním svojich postojov alebo odovzdávaním nejakých náuk a pod. Niežeby kynická prax spočívala v nosení ryby, ale ochota dotyčného niest' rybu bez hanby vypovedá o jeho schopnosti, resp. pripravenosti viesť kynický spôsob života, v rámci ktorého je skutočnou hodnotou priateľstvo, nie dobrá povest'. Vyhýbanie sa verejnému zahanbeniu je podstatnou súčasťou tradičnej morálky, no z hľadiska prirodzenosti a dobrého života nemá žiadnu hodnotu.²

Diogenés nepochybne slúžil ostatným kynikom ako vzorový príklad³, avšak kynické praktiky sa viac alebo menej líšili od jedného kynika k druhému. Napriek tomu je možné identifikovať určitý spoločný rámec týchto praktík, na základe ktorého je možné ich zdôvodnenie. Treba však poznamenať, že tento rámec nemá dogmatický charakter. Už antická doxografia sa usilovala o nájdenie spoločného menovateľa filozofie jednotlivých kynikov. Tak sa predovšetkým v rímskom období stretávame s metaforou kynického života ako „falšovania obeživa“ (παραχαράττειν τὸ νόμισμα).⁴ Táto metafora sa viaže na anekdotu z Diogenovho života, podľa ktorej falšoval peniaze.

Diogenés Laertský uvádza štyri verzie príbehu (V B 2 SSR [=DL VI 20 – 21]): Autorom prvej je Dioklés, podľa ktorého Diogenov otec Hikesias odišiel do exilu po tom, čo sfalšoval peniaze. Podľa druhej verzie, ktorú čerpá od Eubúlida, peniaze sfalšoval Diogenés a do exilu odišiel s otcom. Tu ešte dodáva, že aj samotný Diogenés Sinópsky vo svojom diele *Pordalos* píše, že sfalšoval peniaze. Vzhľadom na to, že sa nám nezachovali žiadne Diogenove diela, má táto poznámka pomerne dôležitú hodnotu. Autorstvo tretej a štvrtej verzie je neuvedené, Diogenés Laertský referuje iba k anonymným „iným“. Príbeh s orákulom sa nachádza iba v tretej a štvrtej verzii, ktoré sa navzájom viditeľne líšia. Podľa tretej verzie sa Diogenés stal dozorným úradníkom a na falšovanie ho nahovárali remeselníci: „Potom vraj išiel do Delf alebo do Délia, do vlasti Apolóna, aby sa ho spýtal, či má naozaj vykonať to, na čo ho nahovávajú. Keď boh súhlasil, aby falšoval „verejné obeživo“ (τὸ πολιτικὸν νόμισμα), Diogenes si to zle vyložil a naozaj falšoval mince (τὸ κέρμα ἐκπιθήλευσε).“ (V B 2 SSR [=DL VI 20]). Posledná verzia uvádza, že Diogenés „peniaze sfalšoval až potom, čo ich dostal od otca. Otec údajne zomrel v putách, on vraj prišiel do Delf – ale nie preto, aby sa spýtal, či má peniaze sfalšovať, ale aby sa od Apolóna dozvedel, akým

¹ Xenofón v *Spomienkach* taktiež dáva do popredia Sókratov život ako príklad hodný nasledovania (IV 5).

² V tejto súvislosti pripomíname názor A. Longa (1996, 30): „Helenistickí filozofi zdieľali všeobecný záujem o úplnú internalizáciu blaženosti; ich plán bol založiť blaženosť závislú zásadne na morálnom charaktere a vierach konajúceho, a takto minimalizovať alebo znížiť jej závislosť na vonkajších okolnostiach.“

³ S obdivom k Diogenovi a vyzdvihovaním práve jeho (kynického) spôsobu života oproti ostatným, sa vo veľkej miere stretávame u autorov rímskeho obdobia ako napr. Dión z Prúsy, Epiktétos, Lúkianos, či Julián. Chvála Diogena v tomto období súvisí i s kritikou dobových (pseudo-) kynikov, ktorí žili kynickým životom iba navonok, napr. si iba osvojili kynický vzhľad a pod.

⁴ Por. V B 2 – 4, 6 – 10, 31, 332 SSR.

činom získa veľkú slávu. Takýmto spôsobom vraj dostal spomínanú veštbu.“ (V B 2 SSR [=DL VI 21])

Aj keď je príbeh z historického hľadiska pochybný¹, falšovanie obeživa je vhodne zvolenou metaforou kynického života. Čo ale v praxi pre kynika znamená falšovať obeživo? Podľa tretej verzie Diogenés najskôr nesprávne porozumel orákulu a sfalšoval mince. Stal sa kynikom, až keď pochopil pravý zmysel veštby: falšovať verejné obeživo neznamenať falšovať peniaze, νόμισμα v tomto prípade neodkazuje k minciam, resp. peniazom, ale k tomu, čo je zaužívané, ustálené, k zvykom a inštitúciám². Diogenés Laertský uvádza: „[scil. Diogenés] naozaj falšoval obeživo (νόμισμα παραχαράττων), keď žiadnu dôležitosť neprikladal ustanoveniam zákona (κατὰ νόμων) v porovnaní s ustanoveniami prírody (κατὰ φύσιν).“ (V B 7 SSR [=DL VI 71]) V akom zmysle prikladal Diogenés dôležitosť ustanoveniam prírody? Falšovanie verejného obeživa smeruje k životu podľa prirodzenosti, ktorého základné atribúty ilustruje anekdota s myšou. Život podľa prirodzenosti je pre kynikov životom, ktorý je sebestačný a slobodný. Kynik vedie svoj život na základe vlastných vnútorných rozhodnutí, ktoré vychádzajú z rozumu. Celá oblasť verejného obeživa preňho predstavuje sieť zbytočností, ktoré odvádzajú pozornosť od dobrého života. „Diogenés, ktorý si zakladal na tom, že mu k životu stačí len to, čo mu dala príroda“ (V B 161 SSR [=Basil. epist. I 4]), sa usiloval zbaviť každej zbytočnosti. Je známe, že nemal majetok, okrem palice a toho čo mal práve pri sebe vo svojej kapse. Dobrým príkladom Diogenovej snahy zbaviť sa každej zbytočnosti je nasledujúca anekdota: „Keď raz Diogenés videl, ako nejaké dieťa pije bez pohára z vlastnej ruky, hneď vyhodil z tašky čašu, ktorú predtým používal na pitie. Komentoval to slovami: ‚Dieťa ma premohlo v jednoduchosti!‘ Neskôr zahodil aj misu. Opäť totiž videl nejaké dieťa, ako si dalo naliať šošovicovú polievku do dutiny chleba namiesto do taniera, ktorý sa mu rozbil.“ (V B 158 SSR [= DL VI 37])³ Toto úsilie o oslobodenie sa spod vplyvu konvenčných dobier u kynikov súvisí s ἄσκησις. Diogenés „hovorieval, že vôbec nič sa v živote nemôže podariť bez cvičenia a že jedine ono je schopné nad všetkým zvíťaziť. Je teda úplne zákonité, že nešťastne žijú nerozumní a blažene naopak tí, ktorí si namiesto neužitočných námah vyberú tie, ktoré sú v súlade s prírodou.“ (V B 291 SSR [= DL VI 71]) Uvedené svedectvo naznačuje, že kynické cvičenie malo charakter πόνος (námahy, ťažkej práce) a bolo základom zdatného konania. Cvičenie bolo nutným prostriedkom na ovládnutie vlastného života. Cvičením sa kynik oslobodzuje od spoločenských konvencií, čím sa stáva nezávislejším a sebestačnejším, a to nielen vo vzťahu k fyzickým potrebám, ale predovšetkým v otázkach vnútorného rozhodovania sa, čo tvorí základ umenia dobrého života. Vnútorné rozhodovanie je záležitosťou rozumu, no vplývajú naň i vonkajšie podmienky a vášne, či žiadostivosť. A práve na ovládnutie týchto vplyvov a ich podrobenie rozumu, je zamerané

¹ Por. podrobný komentár J. Cepka a V. Suváka k zlomku V B 2 SSR (2011, 579 – 581).

² Por. heslo νόμισμα v LSJ.

³ Por. V B 158 – 161 SSR.

kynické cvičenie, ktoré je cvičením telesným aj duševným.¹ „Diogenés hovoril, že existujú dva druhy cvičenia – duševné a telesné. Na základe druhého typu sa fyzickým cvičením opakovane vytvárajú predstavy, ktoré človeku dávajú ľahkosť pri vykonávaní cnostných činov. Jedno cvičenie je však bez druhého neúčinné. Zdravie a sila sa totiž rodí pri vykonávaní tých správnych činov, a to rovnako v duševnej ako aj telesnej oblasti.“ (V B 291 SSR [= DL VI 70]).² Cvičenie takto nesmeruje iba k dosahovaniu fyzickej sily, odolnosti, či vytrvalosti, ale práve vďaka cvičeniu je kynik schopný i duševne odolávať nástrahám pohodlnej konvencie a stávať sa indiferentným voči jej zvodom, obmedzovať svoje potreby na minimum a budovať silu charakteru potrebnú pre zdatné konanie v každej situácii. V tomto zmysle predstavuje ἄσκησις aktívnu prácu na sebe samom, námahu, ktorú každý, kto chce žiť dobrým životom, musí vykonať sám na sebe.

Umenie kynického života vychádza z radikálneho individualizmu vo vzťahu k vedeniu dobrého života. Na prvom mieste tu stojí vzťah k sebe samému, ako aj práca na sebe samom spojená s úsilím o ovládnutie vlastného života a samostatným rozhodovaním sa na základe vlastného rozumu, nie na základe konvencií, vášní, či zbytočných potrieb, ktoré z nich plynú, resp. prichádzajú zvonku. Kynická predstava umenia dobrého života sa opiera o presvedčenie, že život založený na konvenciách (ktorým nikto poriadne nerozumie) nemôže poskytnúť rámec pre dobrý život (ktorý je rozumným životom). Konvenčná morálka človeku podsúva množstvo pre dobrý život zbytočných potrieb vyživovaných stále silnejšou žiadostivosťou, no podľa kynikov sú skutočne dôležité potreby dané prirodzenosťou, sú odhaliteľné rozumom a ich napĺňanie z hľadiska zdatnosti je osvojiteľné cvičením. Jedine ten, kto sa neustále cvičí v indiferentnosti voči všetkým falošným predstavám a potrebám vedúcich k chybnému konaniu a zatemňujúcich úsudok, môže dosiahnuť sebestačnosť a slobodu, ktoré sú v kynizme cieľom dobrého života.

Literatúra

- ANTISTHENÉS (2010). *Fontes Socraticorum I*. Prel. A. Kalaš, komentár V. Suvák. Bratislava: Kalligram.
- ARISTOTELÉS (1996): *Etika Nikomachova*. Prel. A. Kříž. 2. vyd. Praha: Rezek.
- BRANHAM, R. B. – GOULET-CAZÉ, M.-O. (1996): „Introduction“. In: BRANHAM, R. B. – GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.): *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Berkeley: University of California Press, s. 1 – 28.

¹ Por. V B 263 SSR.

² Pre príklady kynického cvičenia por. V B 174, 247, 263 SSR.

- DESMOND, W. D. (2006): *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- DIOGENES LAERTIOS (2007): *Životopisy slávnych filozofov*. Prel. M. Okál, Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov.
- DIOGENÉS ZO SINÓPY: *Zlomky* (2011). Prel. A. Kalaš, komentár J. Cepko a V. Suvák. In: *Filozofia*, roč. 66, 2011, č. 6, s. 577 – 590.
- GIANNANTONI, G. (1991): *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. 4 zv. Elenchos 18. Napoli: Bibliopolis.
- LIDDELL, H. G. – SCOTT, R. – JONES, H. S. (1996): *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- LONG, A. A. (1996): The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics. In: BRANHAM, R. B. & GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.): *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley & London: University of California Press, p. 28 – 46.
- NAVIA, L. E. (1998): *Diogenes of Sinope: The Man in the Tub* (Contributions in Philosophy, Number 67). Westport & London: Greenwood Press.
- XENOFÓN (1972): *Vzpomínky na Sókrata*. Prel. V. Bahník. Praha: Svoboda.

SELECTED ASPECTS OF THE EARLY GREEK SKEPTICAL ATTITUDE IN LIGHT OF THE PROBLEM OF THE ART OF LIVING

Dr hab. prof. UŚ Dariusz Kubok

Institute of Philosophy
University of Silesia in Katowice
Bankowa Street 11
40-007 Katowice
Poland
e-mail: dariusz.kubok@us.edu.pl

Abstract: *In this article I try to show the influence of selected aspects of the skeptical attitude, current in the works and passages of Homer, Hesiod and Xenophanes, to the issue of the art of living. Skepticism recognized as anti-dogmatic position boils down to the continuous search, to the inquiry in the situation of awareness of the lack of a certain and ultimate knowledge. This attitude grows up with a sense of human weakness is associated with humility, temperance, criticality, as well as with the struggle against credulity and rashness of proclaimed statements. Will be shown how distance and restraint in relation to the dogmatic assertions may determine a certain way of life.*

Key words: *Homer – Hesiod – Xenophanes of Colophon – scepticism – negative dogmatism – knowledge*

„νᾶφε καὶ μέμνασ' ἀπιστεῖν ἄρθρα ταῦτα τᾶν φρενῶν”

Epicharmus, Diels-Kranz 23 B 13

Early Greek thought can be viewed in many ways, for example as a clash of mythical and strictly rational elements, as a progressive process of understanding the structure of the *physis*, or as an investigation into that, which is first and the source of everything. We cannot forget, however, that the considerations of Early Greek philosophers also have a practical dimension, and can be read as directives and guidelines concerning the art of living in the broad sense of the word. In the present article I attempt to portray the influence of selected aspects of the skeptical attitude – present in the works and fragments of works of Homer, Hesiod and Xenophanes – on the development of the art of living. However, these analyses don't only have a historical dimension. Sources of Greek thought are still the sources of all Western culture, which once again finds itself in a phase of determining its identity.

Analyzing these historical sources contributes to the understanding of current human problems, as Hans-Georg Gadamer already noted, when justifying the motives underlying his own research on Pre-Socratic thought (Gadamer, 2008, 17).

To determine the nature of the skeptical attitude, one has to first clarify the meaning of skepticism. Historically speaking, skepticism – in the spirit of Pyrrho's philosophy – is primarily a continuous search for truth without conclusions as to the possibility or impossibility of achieving that truth, and without the conviction of possession of the ultimate truth. In my analysis, therefore, I will use the understanding of skepticism found in source texts, i.e. skepticism (Greek *skeptomai* – explore, consider, ponder, think) as a philosophical attitude which boils down to searching and investigation, tying into the typology of Sextus Empiricus, who, in his *Outlines of Pyrrhonism* (I, 1-2), distinguishes three types of philosophy: dogmatic (*dogmatike*), which is characteristic of those who claim to have found the truth (I call this positive dogmatism); academic (*akademaïke*), which I call negative dogmatism, since it denies the possibility of finding the truth; and skeptical (*skeptike*), the essence of which is revealed in the persistent search for truth. Of course, I am only going to use the essence of skepticism as defined by Sextus rather than its full characterization, because the subject of analysis will be the source of this position, not the skepticism of Pyrrho or of his successors. It should be emphasized that skepticism stands in opposition to both positive and negative dogmatism, since it does not draw any final conclusions. Therefore, the elements of the skeptical attitude are as follows: (1) continuous search and investigation (*zeteticism*); (2) refraining from final conclusions, which occurs – what is very important – as the result of study (*ephecticism*), and not simply by dogmatic assumption; (3) a realization of helplessness due to not having complete knowledge (*aporetism*), which should lead to further searching, rather than to a continued feeling of helplessness (Sextus Empiricus, 1990, I, 7)¹.

It is worth examining selected components of the skeptical attitude of early Greek thinkers and writers in the context of the art of living. Among some historians of philosophy there is an incorrect opinion that skepticism is only a certain epistemological position implying the impossibility of knowledge (which is, in fact, negative dogmatism) and is not directly related to practical philosophy. It seems, however, that all skepticism – not only that of Pyrrho and his successors, but also historical sources of a skeptical character – was aimed at forming a certain attitude towards life, or – going further – they were associated with a certain art of living.

Skepticism understood as an anti-dogmatic position boils down to a continuous search, to inquiry in a situation of awareness of the lack of certain and ultimate knowledge. This attitude, which stems from a sense of human weakness, is connected with humility,

¹ Apart from three recalled expressions of skeptical philosophy (ζητητική, ἐφεκτική, ἀπορετική), Sextus also added that it is Πυρρόνειος, because Pyrrho in his attitude was the closest to reaching this ideal. See also (Diogenes Laertius, 1982, IX, 69 – 70).

temperance, and criticalness, as well as with a struggle against credulity and rashness of declared statements. Distance and temperance determine a certain way of life. The skeptical rejection of false dogmatism goes hand in hand with zeteticism, the only means of survival in a deceptive world. Practical skepticism so-understood is both a source of strength and hope, not a coming to terms with one's own powerlessness and helplessness. The foundations of such a skeptical attitude, which leads to a specific art of living, will be discussed on the basis of selected fragments of the works of Homer, Hesiod, and Xenophanes.

Diogenes Laertius mentions that some ancient authors recognize Homer as the precursor of skeptical philosophy (Diogenes Laertius, 1982, IX, 71), because he did not speak dogmatically on any issue. It is worth noting that modern scholars, seeking Homeric antecedents of skepticism frequently refer to a passage in the *Iliad* (II, 484 – 487)¹. Without going into a detailed analysis of this passage, one should emphasize just two issues. Firstly, if this passage were to be understood literally, it would be an expression of negative dogmatism, and not of skepticism. Secondly, Homer does not say that people do not know anything – he simply tries to show man's weakness manifested in his negligible memory of the past. This sense of human weakness is reinforced by an awareness of man's relationship with the gods, who often deceive him and are incomparably more experienced than he. It should agree with the statement of Zellner that the phrase οὐδέ τι ἴδμεν should be read not from an epistemological perspective, but from a religious one. It is an expression of man's humility in relation to the gods².

It should be noted, however, that the actions of the main characters in the *Odyssey* are indicative of a skeptical attitude, as it was described above. M. Zerba pointed this out in her studies, in which she described Homer as “the founder of philosophical skepticism” (Zerba, 2009b, 295). According to Zerba, Odysseus, Telemachus, Eumaios, and above all Penelope, who is described as “hyperskeptical” (Zerba, 2009b, 316), are forced to adopt a specific life strategy, because they live in a world of appearances and uncertainties. A skeptical attitude in this labile reality turns out to be the only possible solution, a form of survival, salvation and hope. None of the main characters of the *Odyssey* is in possession of certain knowledge nor is able to come to terms with the illusory, as it turns out, obviousness of facts, convictions and

¹ „Ἐσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι.

ὕμεῖς γὰρ θεαὶ ἐστέ, πάρεστέ τε, ἵστε τε πάντα,

ἡμεῖς δὲ κλέος οἷον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν

οἳ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν.” (*Homeri Opera* 1920, *Iliadis*, II, 484 – 487). H. M. Zellner even notes that: „All in all, the Muse Prayer in the Catalogue of Ships is the only passage in Homer which sounds skeptical enough to present a problem of interpretation.” (Zellner, 1994, 309).

² „Of course, I do not mean that a religious reading of the text is incompatible with an epistemic one. [...] But the religious explanation of these texts is sufficient to explain what they say. The view that the Muse Prayer is an expression of a folk epistemology requires some corroboration, given the availability of the alternative explanation. Buy, as noted above, the epistemic reading is not substantiated either by linguistic considerations, or by the requirements of other passages in Homer. In the absence of further argument, I conclude that the epistemic reading is gratuitous.” (Zellner, 1994, 314 – 315).

reports (information). Skepticism, in this case, is also connected with the necessity of maintaining a critical attitude towards the opinions of others (Zerba, 2009a, 317). The skeptical attitude stems from the awareness of human weakness and is an antidote for naivety and credulity. Inasmuch as negative dogmatism is an expression of the acceptance of one's own cognitive helplessness, skepticism is a source of strength for further action, for the seeking of solutions and finding of strategies to cope with existing, often oppressive, situations. It teaches man to maintain the proper distance, to abstain, and to be humble, but above all, to hope – all of which turn out to be essential to survival in a dynamically changing, deceptive world. The skeptical attitude also involves getting rid of the pride that is often a source of suffering.

The *Odyssey* begins with the following words:

“Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε.”

Homer does not explicitly give the name of Odysseus in the first verse, but – significantly – gives one of his key epithets – πολύτροπος. Researchers point to two main ways of understanding this epithet: the first refers to the personality of Odysseus (agile, cunning, crafty, flexible, versatile), the second – to his diverse experiences resulting from his journey down many paths. Of course, one can connect these two meanings. Odysseus' flexibility results from his wandering through the world, especially from the fact that he departed from the designated course, and so he had to adapt to a new situation to find the right path. The zetetical aspect of his personality is a necessary survival strategy in the deceptive world, and also the only hope of achieving his goal.

The elements of a practical skeptical attitude can also be found in Hesiod's *Works and Days*. There is no possibility for a detailed discussion of this work here; we are forced to limit the discussion to a synthetic presentation of Hesiod's main theses associated with the skeptical attitude. The following aspects should be especially emphasized:

- the key role of humility in human life, with humility manifested as a struggle against pride, which is the source of evil and suffering¹;
- humility is connected with the hope of achieving that, which is better;
- the fate of man is (at least partially) in his hands. This attitude emphasizes the value of work;
- though suffering is inscribed in human life, you can alleviate suffering;
- no human act can be hidden from the sight of Zeus; belief in justice and piety.

I will try to show these ideas in light of three stories cited by Hesiod: about the five generations, about Prometheus and Pandora, and about the hawk and the nightingale.

¹ See: Hesiod, *Opera et Dies*: 6, 7, 134, 146, 192, 213, 214, 217, 238 (next quoted as: *Op.*).

1. The first parable proclaims that first there was a golden generation that lived happily without any hassles and worries – even death was good, people died as if overtaken by sleep. Next was a silver generation, which by its non-rationality experienced suffering, and because of its pride, did not worship the immortal gods. The third generation of bronze cared only about the work of Ares – this generation was mighty, fierce and terrifying. As the fourth Hesiod mentions a generation of heroes, brave demigods fighting at Thebes and Troy, and after death living in the Fortunate Isles. Hesiod says that he himself lives in the fifth, iron generation of tortured, distrustful and violent people.

2. The second story is about how Zeus, tricked by Prometheus once again, sent evil on people in his wrath – and such an evil that people would come to love it (*Op.* 58). This is done via Pandora, whose name means “gift of all inhabitants of Olympus” (*Op.* 81 – 82). Pandora releases all evil except for hope from *pithos*¹, and henceforth man is accompanied by suffering and pain.

3. The third story describes a falcon that caught a nightingale in its talons and gave it an arrogant speech, stating that the nightingale was being held by someone stronger. No one is able to resist those stronger than he; he can never achieve a victory in such a situation, but only join in the shame of suffering.

It seems apparent that all three of these stories have a fatalistic, degradatory character which indicates the external (dogmatic) conditions under which man lives. And so:

1. The first story supposedly propagates the degradation (regress) of generations;

2. The second supposedly speaks only of inevitable suffering;

3. The third supposedly indicates only an absolute necessity, the right of the stronger.

However, you can read these parables from a different perspective, emphasizing both the role of humility in human life and human activity aimed at alleviating suffering. The key issue seems to be the preference of an anti-dogmatic attitude manifested by a lack of acceptance of that, which is one is born into, which seems to be inevitable. These stories can, therefore, be interpreted as follows:

1. The first of them does not present a quasi-historiosophical vision of the regression of generations, revealing necessary and inevitable phases of degradation, but rather talks about the sources of evil and the strategies of coping with suffering, which is revealed in history in different ways².

¹ At this point it is worth mentioning a certain ambiguity associated with the story of Pandora. Well, Hesiod writes that Pandora opened the *pithos* and freed all evil, only Hope (Ἑλπίς) remained inside, because the lid of the *pithos* was already closed, by the will of Zeus nonetheless. If so, hope could not appear in the world, so attempts by man at bettering his fate – which constitute the contents of the lecture in *Works and Days* – are put into question. Hesiod probably makes use of some older myth here and insufficiently works it through.

² For more information see: (Teggart, 1947).

2. The second story seems to be a vision of hope, a call to work and efforts dedicated to making life better despite hardships and suffering, which man experienced and will continue to experience in the future.

3. The third, in turn, shows that the right of the stronger does not exempt one of any moral responsibility, because Zeus is defined as “a broad seer” (εὐρύοπα Ζεύς, *Op.* 229), that is, one from whose field of view no action can escape; Hesiod emphasizes the role of implementing justice (δίκη), which is above pride (ὑπὲρ ὕβριος, *Op.* 217).

It should be noted that all these stories are united by the conviction that the main source of human suffering is pride, which originates from dogmatic decisions. The remedy for this is a specific form of practical skeptical or zetetical attitude which assumes, on the one hand, the negation of apparent dogmatic beliefs accumulating in acceptance of the inevitable, and on the other, the preference for an attitude that seeks better solutions, pushing man to fight suffering by respecting justice and the law, which creates order in the human world. This zetetical aspect of the skeptical attitude, which laid the foundations for Greek criticism, underlies the entire culture of the West.

Despite Xenophanes’ criticism of the notions of deities formulated by Homer and Hesiod, the thinker from Colophon further develops some ideas of his predecessors, especially those that are associated with a skeptical (critical) attitude. It should be noted right away that the considerations of Xenophanes are already made from a philosophical point of view; these considerations not only take into account the views of the Ionians, but above all they are an essential innovation thanks to their introduction to reflection on epistemological issues. Xenophanes’ criticism of the notions of gods is based on the recognition of what these notions are based upon, i.e. on the awareness where such images of the gods come from. Xenophanes suggests that it is necessary to realize the problem of the subjectivity of human cognition, and thus also to be aware of the status of one’s own beliefs and views. Wisdom lies in the consciousness of human cognitive limitations, in the critical analysis of the basis of statements made by oneself. Man is condemned to opinion; he cannot claim to have acquired ultimate knowledge (Diels-Kranz, 21 B 34). At the same time, Xenophanes points out that this observation does not relieve mortals from the constant search to find a better solution (Diels-Kranz, 21 B 18), where “better” is not equivalent to “complete” for him. Such an attitude is a manifestation of criticism and at the same time of skepticism as the view, which assumes a constant search for truth complemented by the knowledge that the truth is still not ultimately obtained, and, therefore, the skeptic is forced to abstain from ultimate, decisive judgments, including judgments generally questioning the possibility of finding the truth. But the problem is that Xenophanes himself in some fragments of his works, especially in the B

34, stands on the position of negative dogmatism which is in opposition to skepticism¹. Hesiod's criticism of pride – in Xenophanes' philosophy – takes on the form of criticism of the pride of reason, which aspires to acquire complete and ultimate knowledge.

So one can clearly see that at source of the Greek thought it is possible to find a certain set of ideas, which show that the skeptical attitude stems from a sense of human weakness. At the same time, this attitude assumes no acceptance for that weakness, liberation from the clutches of fatalistic resignation and an understanding of the inevitability of fate thanks to a zetetical attitude that manifests itself in a constant search for that, which is better. The effort to fight pride, including the cognitive pride that manifests itself in the belief that it has acquired ultimate knowledge, is tied with humility and hope, which gives strength in man's struggles with the adversities of fate. Man, thanks to this attitude, becomes convinced that he has an impact on his life, so he can at least minimize the suffering he is forced to bear. The ability to live, so conceived, builds hope even with the awareness of a lack of complete knowledge. Finally, the skeptical attitude is one of the strategies of being on the way, rather than at the way's destination, because philosophy is the pursuit of wisdom, not the dogmatic assumption that it has been acquired.

Literature

- BARNES, J. (1979): *The Presocratic Philosophers. Vol. I: Thales to Zeno*. London: Henley and Boston.
- DIOGENIS LAERTII (1964): *Vitae Philosophorum*. Rec. H. S. Long. Oxonii.
- DIOGENES LAERTIOS (1982): *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. przeł. Irena Krońska, Kazimierz Leśniak, Witold Olszewski, Bogdan Kupis. Warszawa: PWN.
- DIELS H. – KRANZ, W. (1985): *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels. herausgeg. von W. Kranz*, Bd. 1 – 3, Zürich.
- GADAMER, H. G. (2008): *Początek filozofii*. Przeł. J. Gajda-Krynicka. Warszawa.
- GROARKE, L. (1990): *Greek Scepticism. Anti-Realist Trends in Ancient Thought*. London, Buffalo: Montreal&Kingston.
- HESIOD (1982): *Works and Days*. Ed. M. L. West. Oxford: Oxford Clarendon Press..

¹ There is no place here for a detailed analysis of the problem of Xenophanes' skepticism. See: Heitsch, 1966, 193 – 235; Groarke, 1990, 32 – 34; Barnes, 1979, 136 – 143; Wiesner, 1997, 17 – 33; Leshner, 1978, 1 – 21; Kubok, 2010, 3 – 15; Leshner, 1994, 1 – 34; Leshner, 1991, 229 – 248; Tulin, 1993, 129 – 138; Wilcox, 2001, 215 – 226; Heitsch, 1994.

- HEZJOD (1999): *Prace i dni*, w: Hezjod: Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza, przeł. J. Łanowski, Warszawa.
- HEITSCH, E. (1966): *Das Wissen des Xenophanes*. Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge, Bd. 109, 193 – 235.
- HEITSCH, E. (1994): *Xenophanes und die Anfänge Kritischen Denkens*. *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*. Stuttgart.
- HOMERI OPERA (1920): *Recognoverunt Brevique Adnotatione Critica Instruxerunt*. D. B. Munro et T. W. Allen. T. I-V. Oxford: Oxford University Press.
- KUBOK, D. (2010): O półtrzeźwości Ksenofanesa. In: *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 8 [43], 3 – 15.
- LESHER, J. H. (1978): Xenophanes' Scepticism. In: *Phronesis* 23, 1 – 21.
- LESHER, J. H. (1994): The Emergence of Philosophical Interest in Cognition. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, 1 – 34.
- LESHER, J. H. (1991): Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the 'Hymn to Progress' Reading of Fr. 18. In: *Ancient Philosophy* 11, 229 – 248.
- SEXTUS EMPIRICUS (1990): *Outlines of Pyrrhonism*. R. G. Bury (trans.). Buffalo: Prometheus Books.
- TEGGART, F. J. (1947): The Argument of Hesiod's Works and Days. In: *Journal of the History of Ideas* 8, no. 1.
- TULIN, A. (1993): Xenophanes Fr. 18 D.-K. And the Origins of the Idea of Progress. In: *Hermes* 121, pp. 129 – 138.
- WIESNER, J. (1997): Wissen und Skepsis bei Xenophanes. In: *Hermes* 125, 17 – 33.
- WILCOX, J. (2001): The Origins of Epistemology in Xenophanes and Heraclitus. In: Boudouris K. (ed.): *Greek Philosophy and Epistemology*. Vol. II, Athens, pp. 215 – 226.
- XENOPHANES OF COLOPHON (1992): *Fragments*. A Text and Translation with a Commentary by J. H. Lesher Toronto.
- ZELLNER, H. M. (1994): Scepticism in Homer? In: *The Classical Quarterly* 44, pp. 308 – 315.

- ZERBA, M. (2009a): Odyssean Charisma and the Uses of Persuasion. In: *American Journal of Philology* 130, n. 3, pp. 313 – 339.
- ZERBA, M. (2009b): What Penelope Knew: Doubt and Scepticism in the Odyssey. In: *The Classical Quarterly* 59, pp. 295 – 316.

FILOZOFIA AKO SKÚMANIE ĽUDSKÉHO ŽIVOTA – ROLA APÓRIE A IRÓNIE V SÓKRATOVSKÉJ ELENKTIKE

Philosophy as an Examination of Human Life - the Role of Aporia and Irony in the Socratic Elenchus

Dr Dariusz Olesiński

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Filozofii UŚ, ul. Bankowa 11
40-007 Katowice
Polska
e-mail: dariusz.olesinski@us.edu.pl

Abstrakt: *V súlade s Platónovým odkazom treba považovať za základný cieľ a zmysel sókratovskej metódy "vyšetrovanie ľudského života" (Obrana, 29e3-30a2; 37e5-38a6). Neodlučiteľnou súčasťou takéhoto spôsobu filozofovania bola snaha priviesť spolubesedníka k zvláštnemu stavu, nazývanému apória. Ďalší prvok predstavovala irónia. Cieľom príspevku je poukázanie na pravý zmysel apórie a irónie v Platónových dialógoch a zároveň vyjasnenie spôsobu, akým môžu tieto prvky sókratovskej dialektiky plniť funkciu inštrumentu akúmania ľudského života.*

Abstract: *According to Plato's evidence the main purpose and live-motive of the Socrates' elenctic method was "examining of human life" (see Apol. 29e3-30A2; 37e5-38a6). The inherent element of this way of philosophizing seems to be bringing interlocutor to specific condition known as aporia. Another important element commonly attributed to this method is the motive of irony. The aim of the article is to indication of the proper meaning of aporia and irony in the Platonic dialogues and an explanation how these elements of Socratic dialectic contribute to its functioning as an instrument for examining of human life.*

Kľúčové slová: *Platón – Sókratés – elenchos – apória – irónia*

Key words: *Plato – Socrates – elenchos – aporia – irony*

Ako poznamenáva Nikias v dialógu *Laches*, každý, kto patrí k najbližším účastníkom rozhovorov so Sókratom a stýka sa s ním v diskusiách, hoci najprv začne hovoriť o niečom celkom inom, Sókratés mu nedá voľnosť a zavádza reč koldokola, až je tak ďaleko, že sa tento pred ním spovedá (*διδόναι περὶ αὐτοῦ λόγον*), aký život teraz vedie a aký viedol v minulosti (*Laches*, 187e). Súvisí to s Platónovým odkazom, ktorý hovorí, že za hlavný cieľ a

predpoklad sókratovskej elenktiky treba považovať „vydávanie počtu zo svojho života – *ἐλεγχος τοῦ βίου*“ (Obrana 39c8), špecifický proces, ktorému sa väčšina Sókratových spolubesedníkov pokúšala vyhnúť, zatiaľ čo samotný Sókratés ho považoval za najvyššie dobro v ľudskom živote (pozri Goldman, 2004, 1 – 33): „(...) pre človeka je najväčším dobrom (*μέγιστον ἀγαθόν*) viesť každý deň rozhovory (*τοὺς λόγους ποιεῖσθαι*) o cnosti a iných veciach, o ktorých ma počujete rozprávať, keď skúmam seba aj iných (*ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος*), a že život bez takéhoto skúmania nie je pre človeka pravý (*ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ*)“ (Obrana, 38a).

V súvislosti s uvedeným zlomkom, netreba chápať elenktiku Platónovho Sókrata len ako výskumnú metódu samých postojov účastníkov rozhovoru (majúcu za cieľ odhalenie ich eventuálnej klamlivosti), ale skôr za výraz integrálneho životného postoja, obzvlášť z aspektu súladu slov s činmi (Cain, 2007, 18 – 19). Podotýkame, že *elenchos* treba chápať v platónskom zmysle v súvislosti s *aporia*, čo znamená, že odhalenie apórie označuje podstatný bod obratu v procese elenktického skúmania, pretože obnažuje ignoranciu spolubesedníka spôsobom, ktorý ukazuje, že nie je vlastníkom domnelého vedenia.

Napríklad, rozhovor, ktorý vedie Sókratés s veľtcom Eutyfronom o podstate zbožnosti v rovnomennom dialógu, vedie k finálnej kontradikcii s pôvodnou definíciou, v ktorej Eutyfron definoval zbožnosť na základe toho, čo sa páči bohom. Pod vplyvom sókratovskej elenktiky je Eutyfron prinútený svoj názor revidovať a poprieť svoje východiskové tézy. Sókratés na záver poznamenáva: „Čuduješ sa ešte pri takých rečiach, že ti slová neostávajú na tom istom mieste, ale že s azdá, akoby chodili? A chceš ešte mňa obviňovať, že ja som ten Daidalos, ktorý spôsobuje, že chodia, kým ty sám si oveľa väčší umelec ako Daidalos, lebo môžeš dokonca spôsobiť, že sa otáčajú v kruhu (*κύκλῳ περιόντα ποιῶν*)? Alebo nepozoruješ, že náš rozhovor išiel dookola a prišiel opäť na to isté miesto?“ (Eutyfron 15b-c).

Pokiaľ ide o súvislosť s motívom mýtického Daidala (Eutyfron 11d-e), Sókratés vďaka tejto figúre ilustruje celý dovtedajší priebeh rozhovoru; obrat znamená chodenie dookola, pričom evokuje bludný argumentačný kruh. Ide pravdepodobne o alúziu na model labyrintu ako metaforu efektu pôsobenia Daidalovho umenia, ktorý nebol len tvorcom sôch, ktoré sa javili ako pohyblivé, ale bol tiež – v zhode s homérskou tradíciou – staviteľom slávneho labyrintu. Eutyfron zostal, tak ako Minotaurus, pod vplyvom elenktiky uväznený v labyrinte apórií. Stal sa väznou kontradikcií, ktoré sa objavili počas diskusie – na jednej strane nemôže uznať, že zbožnosť uspokojuje bohov (pretože by tým človeku voči bohom priznával určitú nadradenosť), na druhej nemôže súhlasiť s tvrdením, že ľudská činnosť vôbec neovplyvňuje bohov, pretože by tým svoju nábožnosť zbavil zmysluplnosti.

Pretože sa elenktické skúmanie okrem stanovených téz týka priameho účastníka rozhovoru, efekt skúsenosti apórie nemožno ohraničiť len na čisto teoretický rozmer. Pokiaľ totiž spolubesedník nevyrieši aporetický spor do ktorého sa dostal sám so sebou, zostane

rovnako bezradný aj v oblasti vlastnej praktickej činnosti. Z hľadiska Sókratovho spolubesedníka je tento stav vnímaný čisto negatívne – v dialógu *Menon* je tento stav prirovnávaný k paralyzujúcej morskej raji (*Menon* 80a-b), v *Obrane* zase k uhryznutiu ovadom (*Obrana*, 30e) – spolubesedník má často pocit, že bol porazený, pokorený či dokonca zosmiešnený.

Sókratov zámer je však opačný, čoho dobrým príkladom je experiment na Menonovom otrokovi, v kontexte *anamnésis*, vo svetle ktorého má apória – ako stav uvedomenia si vlastného poblúdenia – viesť k prebúdajúcemu odhaleniu (*ἐξεργεῖν*) spojeného s uvedomením si vlastnej ignorancie, t. j. k identifikácii určitých v oblasti poznávania (pozri *Menon* 84b-c). Vďaka tomu sa apória javí ako podmienka možného prekročenia tohto ohraničenia, t. j. podmienka vykročenia na cestu osobného rozvoja a sebatranscendencie. Na rozdiel od sofistov (špeciálne antilogikov a eristikov), je Platónov Sókratés zrejme presvedčený, že ak sa v procese myslenia objavia paradox alebo apória, príčiny netreba hľadať v samotnej prirodzenosti logu, ale v rozumovej nedokonalosti spolubesedníkov dialektického rozhovoru (Erler, 1991, 433). Ťažkosti, do ktorých upadajú, však nemajú len deštruktívny charakter, pretože pochybnosti, ktoré vyvstali počas rozhovoru z uvedomelej neschopnosti odpovedať na Sókratove otázky, by mali v človeku prebudiť túžbu po hľadaní pravdy, pričom by mali rozširovať jeho vlastné sebazpoznanie.

Sókratovi spolubesedníci však často nechápu, resp. neakceptujú to, čo v sebe vo forme apórie zahŕňa *elenchos*, čím dokladujú svoju neschopnosť participovať na dialektickom rozhovore. V tomto zmysle ich možno rozdeliť do dvoch skupín (Fermeglia, 2008, 23 – 24). Do prvej skupiny patria diskutéri, ktorí rozumejú Sókratovým dôvodom a akceptujú vyvrátenie svojich východiskových pozícií, rozpoznávajú vlastné omyly a nevedenie, čo ich vedie k tomu, aby pokračovali v diskusii a v hľadaní pravdy. Príkladom takéhoto pozitívne naladeného spolubesedníka je napr. Kritias v dialógu *Charmides*, ktorý uznáva svoj omyl v otázke rozumnosti, za čo si vyslúži Sókratove uznanie, a diskusia môže pokračovať ďalej (por. *Charmides*, 164c-d). Do druhej skupiny patria tí, ktorí sa nechcú vystaviť elenktickej kritike a nemajú chuť pokračovať v rozhovore. Príkladom je Kalliklove správanie v dialógu *Gorgias*, ktoré je výsledkom jeho postoja v otázke práva silnejšieho ako ideálu človeka (*Gorgias*, 482c-485d). Namiesto toho, aby sa spoločne so Sókratom vydal na cestu hľadania pravdy, stáva sa jeho eristickým rivalom a nie dialektickým partnerom.

Bez ohľadu na vôľu spolubesedníkov však Sókratés nemohol nikomu ukázať východisko z labyrintu apórií, prinajmenšom nie bezprostredne, v rozhovore totiž vedome a cielene využíval motív irónie. Na jednej strane motív, o dôležitosti ktorého svedčí napríklad skutočnosť, že sa naň vo svojich interpretáciách zamerali veľkí učitelia života ako Kierkegaard, Nietzsche či Szestow; na druhej strane problematický motív, ku ktorému mnohí interpretátori pristupujú celkom odlišným spôsobom (Nehamas, 1998, 11 – 12). Neraz v ňom

vidia úkon, ktorý je charakteristickejší skôr pre eristické úskoky sofistov než pre Sókratovský rozhovor ako proces hľadania pravdy, pričom poukazujú na nesúladi jeho slov so skutočnou praxou. Za reprezentatívne možno v tomto ohľade považovať stanovisko R. Robinsona, ktorý vidí v sókratovskej irónii určitú neúprimnosť najmä s ohľadom na fakt, že hoci sám Sókrates viackrát hovorí, že nevlastní žiadne vedenie, na druhej strane často vystupuje v otázke obnaženia spolubesedníkovho skutočného nevedia ako metodicky obratný expert (Robinson, 1953, 8 – 10). Čo evokuje, že Sókratés ironicky ukrýval vlastné vedenie, poznajúc pritom konečnú odpoveď na otázky, ktoré kládol v rozhovore.

Je Sókratés naozaj neúprimný, keď takto postupuje? Treba podotknúť, že Sókratés samého seba nikdy neoznačil za ironika – tento typ výpovedí mu adresovali iba jeho nespokojní spolubesedníci (Brickhouse – Smith, 1994, 32). A ďalej, neúprimnosť by bola v ostrom kontraste s proklamovanou parhézou; Sókratés by bol v skutočnosti pokrytec, považujúci úprimnosť (*παρρησία*) za základnú cnosť umožňujúcu pravý priebeh dialektického rozhovoru (Olesiński, 2009, 146), pričom by formou irónie vlastne praktizoval neúprimnosť. Voči interpretácii, ktorá sugeruje neúprimnosť obsiahnutú v Sókratovej deklarácii nevedenia, korektne vystupuje G. Giannantoni, ktorý podotýka, že Sókratova irónia nesúvisí s nevedením, ale naopak s vedením – nespočíva totiž vo vyhlasovaní nevedenia, ale na zdôraznení (údajnej) múdrosti spolubesedníka (Giannantoni, 2005, 127).

Avšak vo vzťahu k údajnej múdrosti spoludiskutérov je možné poukázať aj na hlbší zmysel sókratovskej irónie. Iróniu možno v istom zmysle považovať za akúsi clonu zakrývajúcu vlastné Sókratove stanovisko, pretože v rovine elenktického súboja treba ponechať miesto najmä spolubesedníkovi, jeho vedeniu a postojom, ktoré zaujíma, veď práve ony sú vlastným predmetom skúmania či vyšetrovania. Pre lepšie pochopenie siahnime po Platónovom svedectve. Trasymochos, rozzúrený Sókratovou elektikou v *Štáte* povedal: „Ak naozaj chceš vedieť, čo je podstata spravodlivosti, nesmieš sa iba spytovať a nesmie ti ísť iba o vyvrátenie odpovede (*ἐλέγχων*) toho druhého, veď vieš, že je ľahšie spytovať sa ako odpovedať, ale odpovedz sám a povedz, čo je podľa teba spravodlivé (...) Pri Heraklovi, to je tá zvyčajná Sókratova irónia (*εἰρωνεία*)! Vedel som to a vopred som to tu prítomným povedal, že nebudeš chcieť odpovedať, ale budeš hrať nevedomého a robiť všetko iné, len nie odpovedať, ak sa ťa niekto niečo spýta“ (*Štát* 336c – 337a).

Je príznačné, že irónia je vlastne Sókratovi vytýkaná v kontexte jeho odmietania odpovedať na otázky, čím je stotožnená s praktikou zakrývania vlastných stanovísk. Jedinou odpoveďou, ktorou Sókratés reaguje, je zase otázka, resp. sled otázok zakladajúcich ďalší priebeh elektickej procedúry. Takéto chápanie irónie je v súlade s maieutickým charakterom sókratovskej dialektiky; dobrý príklad ponúka zlomok z dialógu *Teaitetos*, v ktorom výsledok pôsobenia vlastnej metódy prirovnáva Sókratés k umeniu pôrodnej babice – zdôrazňuje, že sám nič nerodí, teda neprezentuje žiadne stanovisko, hoci v tomto ohľade

môže pomôcť iným: „Tú vlastnosť mám totiž aj ja ako babica; sám nie som schopný rodiť múdrosť a mnohí mi už aj vyčítali, že sa druhých vypytujem, ale že sám nevyjadrujem vlastnú mienku o nijakom predmete, pretože neviem povedať nič múdre, a to mi vyčítajú právom” (*Teaitetos* 150c).

Sókratés teda úprimne vyznáva, že nevlastní žiadnu múdrosť, ktorá by bola, *nota bene*, tou najužitočnejšou vecou, ktorú by bolo možné vlastniť, pretože by umožňovala stať sa expertom v umení života. Navše je presvedčený, že nikdy nestretol človeka, ktorý by disponoval takýmto druhom vedenia. Významným dôsledkom, ktorý z toho plynie pre každého učiteľa správneho života (ako aj pre tých, ktorí považujú filozofiu za umenie žiť) je presvedčenie – a zároveň výstraha –, že v tejto otázke nemožno byť expertom a že o otázkach života nemožno mať úplné a dokonalé vedenie. Zostáva len kráčať cestou stáleho hľadania a skúmania; cestu ktorou sa vybral samotný Sókratés.

Ak má byť filozofia skutočnou učiteľkou života a dobre vykonávať svoju psychagogickú funkciu, potom by mala rozvíjať očisťujúcu moc elektiky a vyhýbať sa akémukoľvek presvďčovaniu, ktoré oslabuje schopnosť kritického myslenia. Preto tiež zaliečanie (*κολακεία*) – tradičný nástroj sofistov, ako aj napomínanie (*νουθετητική*) – tradičný nástroj pedagogiky, v skutočnosti nemajú žiadnu výchovnú hodnotu, pretože neumožňujú nastúpiť na cestu autentickej osobnostnej integrácie. Ako nám ukazuje postava Sókrata, upraviť tok ľudského myslenia nemôžu pravidlá uznávaných autorít či prijatých doktrín, ale on sám, v kritickom skúmaní a poznávaní seba a druhých.

V dialógu *Gorgias* prirovnáva Sókratés vlastnú metódu metaforickým spôsobom k skúšobnému kameňu – tak ako onen kameň, ktorým skúšajú zlato (*Gorgias* 486d), je jej cieľom skúmanie dobrého stavu duše, jej pripravenosti k rodeniu pravdy, teda k nadobudnutiu vlastného životného postoja. V tomto zmysle je pochopiteľné, prečo Sókratés tak zanovito odmieta zaujať nejaké dogmatické stanovisko. Pretože to, čo slúži ako miera, nemôže podliehať meraniu, definícii. Túto nedefinovateľnú a každej klasifikácii vzdorujúcu osobu Sókrata, ako aj často akcentovanú paradoxnosť jeho filozofie (Legutko, 2013, 653 – 641), lapidárne vyjadruje gr. slovo *ἄποπος* (*Symposion*, 221d; *Teaitetos*, 149a). Práve s ním je spojený onen hlboký zmysel Sókratovej irónie. Takto chápaná irónia sa spolu s apóriou javia ako bytostné prvky sókratovskej metódy v jej smerodajnej funkcii – ako nástroje skúšania spolubesedníka, jeho životného étosu.

Literatúra

- BRICKHOUSE, T. C. – SMITH, N. D. (1994): *Plato's Socrates*. New York: Oxford University Press.

- CAIN, R. B. (2007): *The Socratic Method: Plato's Use of Philosophical Drama*. London – New York.
- ERLER, M. (1991): *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone: esercizi di avviamento al pensiero filosofico*. Milano: Vita e Pensiero.
- FERMEGLIA, F. (2008): *L'αἰσχυνή nel dialogo filosofico. Riconsiderazione dell'importanza delle componenti emozionali nella dialogica socratica e nella dialettica platonica*. Esercizi Filosofici 3, 22 – 31.
- GIANNANTONI, G. (2005): *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. Napoli: Bibliopolis.
- GOLDMAN, H. S. (2004): Reexamining the “Examined Life” in Plato’s Apology of Socrates. In: *The Philosophical Forum* vol. 35, pp. 1 – 33.
- LEGUTKO, R. (2013): *Sokrates*. Poznań: Wyd. Zysk i S-ka.
- NEHAMAS, A. (1998): *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- OLESIŃSKI, D. (2009): Perswazja logosu w „Gorgiaszu” Platona. In: Pacewicz, A. (ed.): *Kolowia Platońskie. Gorgias*. Wrocław: Wyd. UWr.
- ROBISON, R. (1953): *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford Clarendon Press.

Preložil Pavol Sucharek

FILOZOFICKÉ ZDÔVODNENIE POTREBY TRESTU PRE ŽIVOT ČLOVEKA V PLATÓNOVOM DIALÓGU *PROTAGORAS*

Philosophical justification of the necessity of punishment for the human life in Plato's dialogue *Protagoras*

Mgr. Anežka Chovanková

Katedra filozofie FF UMB
Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica
Slovenská republika
e-mail: anezka.chovankova@umb.sk

Abstrakt: *Príspevok je venovaný problematike filozofického zdôvodnenia potreby trestu pre život človeka v Platónovom dialógu Protagoras. Je koncipovaný do dvoch častí. V prvej časti je zameraná pozornosť na identifikovanie dvoch predpokladov, ktoré vymedzujú hranice priestoru pre filozofické úvahy o potrebe trestu v ľudskom živote. Druhá časť je venovaná zdôvodneniu potreby trestu v rámci daných predpokladov a zovšeobecneniu jeho fundamentálnej funkcie vzhľadom na očakávané pozitívne účinky trestu ako edukačného prostriedku, ktorý podporuje návrat trestaného k cnostnému životu.*

Abstract: *The paper deals with the problem of justification of the necessity of punishment for the human life in Plato's dialogue Protagoras. It is designed to the two parts. The first part focuses on the identification of two premises which define limits of the philosophical reflections about necessity of punishment in human life. The second part concerns with the issue of justification of punishment within defined premises and generalization its fundamental function, in view of the expected positive effects of punishment as an educational element which supports offender's comeback to the virtuous life.*

Kľúčové slová: *Platón – Protagoras – trest – cnostný život*

Key words: *Plato – Protagoras – punishment – virtuous life*

ÚVOD

Cieľom štúdie je analýza a interpretácia potreby trestu pre život človeka v Platónovom dialógu *Protagoras*. Rozprava medzi Sókratom a sofistom Protagorom sa nesie v znamení demonštrácie protichodných stanovísk k problematike cnosti. V rámci nej však možno

identifikovať fundamentálne tézy, ktoré vymedzujú hranice priestoru pre úvahy o treste, a to nielen v predmetnom dialógu, ale určujú smerovanie Platónovho uvažovania aj v rámci jeho neskoršej trestnoprávnej teórie. V príspevku sa pokúsim ukázať, akým spôsobom Platón uvažuje o potrebe trestu a aké dôsledky z toho vyplývajú pre život človeka. Postupovať budem takto: najprv sa budem venovať vymedzeniu dvoch, podľa môjho názoru kľúčových predpokladov, ktoré stanovujú fixné medze každej úvahy o treste a jeho potrebe. Následne, v rámci uvedených hraníc, zameriam pozornosť na zdôvodnenie potreby trestu a zovšeobecnenie jeho primárnej funkcie v živote človeka.

HRANICE ÚVAH O TRESTE

Najprv sa budem venovať základným východiskám, ktoré budú určovať smer mojich úvah o treste. Platónov Sókratés v rozprave s Protagorom vyslovuje, podľa mojej mienky, dve zásadné tvrdenia, ktoré, s ohľadom na tematiku príspevku, nemožno opomenúť. Prvá premisa súvisiaca s problematikou trestu a jeho zdôvodnenia, znie: „...všetci, ktorí činia veci nepekne a zlé, robia tak neúmyselne“. (345b) Ide o zásadné tvrdenie, ktoré výrazne ovplyvní možnosť zdôvodnenia potreby trestu. Druhé tvrdenie vyslovuje Platónov Sókratés takmer na samom konci rozpravy s Protagorom, keď tvrdí, že nikto nepodstupuje zlo úmyselne, nikto úmyselne netrpí. (359d) Je možné zdôvodniť potrebu trestu za takých podmienok? Ak áno, akým spôsobom? Ak chceme uvažovať o potrebe trestu v skúmanom dialógu, je nevyhnutné brať do úvahy oba vyššie uvedené predpoklady a následné hranice, ktoré našim úvahám stanovujú.

AKÉ MIESTO MÁ TREST V ŽIVOTE ČLOVEKA?

Hoci je *Protagoras* jedným z rozhodujúcich dialógov pre porozumenie problematike trestu v Platónovom chápaní, je zaujímavé, že jediné explicitné vyjadrenie, ktoré by mohlo slúžiť ako základ rekonštrukcie Platónovho zdôvodnenia trestu, vyslovuje Protagoras vtedy, keď tvrdí, že ten, kto trestá, netrestá za minulé previnenia, pretože minulosť nie je možné zmeniť, ale pre budúcnosť, aby sa viac nedopustil podobnej chyby ani on, ani tí, ktorí vidia, ako je trestaný. (324a-b) V rámci problematiky trestu tak máme takmer v samom úvode dialógu vyjadrené zásadné a zdá sa, že aj rozhodujúce tvrdenie. No skutočnosť, že ho vyslovuje Protagoras, sa niektorým interpretátorom javí byť problematická. Napríklad B. Tomsa uvedené vyjadrenie považuje za názor historického Protagora, ktorý nemožno stotožňovať s Platónovým chápaním (Tomsa, 2007, 40 – 41). Možno však namietat, že keďže Platónov Sókratés voči tejto časti jeho reči nenamietal a v neskorších dialógoch¹ takmer doslova opakuje Protagorove slová, možno sa domnievať, že už tu zdieľal rovnaký názor na problematiku trestu.

¹ V *Zákonoch* Platón tvrdí: „Previnilec má byť trestaný nie preto, že sa dopustil zlého činu – veď čo sa stalo, už sa neodstane – ale preto, aby pre budúci čas úplne nadobudol odpor proti nespravodlivosti on sám i tí, ktorí hovidia, ako je trestaný, alebo aby sa im uľavilo od takého neblahého stavu“. (Leg. 934a)

Ako bolo povedané, dané tvrdenie je jediným explicitným vyjadrením názoru na trest v predmetnom dialógu, neponúka však uspokojivú odpoveď na skôr vyslovené otázky. V čom bude spočívať náprava trestaného, ak nik nekoná zlo úmyselne? Hoci mnohé kľúčové tvrdenia Platón ešte bližšie nerozvíja, pri snahe zodpovedať dané otázky je možné v rozprave vysledovať niekoľko momentov, ktoré budú pomyselným vodítkom, umožňujúc zreteľnejšie artikulovať zdôvodnenie potreby trestu v živote človeka.

CNOSŤ AKO LATENTNÝ MOTÍV ZDÔVODNENIA TRESTU

Prvým momentom je predmet rozhovoru odohrávajúci sa medzi Protagorom a Sókratom. Nesie sa v znamení rozpravy o cnosti so zameraním sa na otázku, či je možné cnosti učiť. Hoci sa téma rozhovoru môže javiť vzdialená problematike trestu, v skutočnosti sú si obe sféry mimoriadne blízke. Cnosť ako všadeprítomný motív Platónových úvah a cieľ ľudského života bude tvoriť rozhodujúci moment aj v rámci nášho úsilia o identifikovanie potreby trestu. V úvode rozhovoru zastávajú Sókrates a Protagoras k problematike cnosti protichodné stanoviská. Zatiaľ čo Protagoras obhajuje tézu o možnosti nadobudnutia cnosti pomocou učenia, Sókrates jeho argumenty problematizuje. (319a – 332e)

Rozhovor sa vyvíja smerom od možnosti nadobudnutia cnosti pomocou učenia, o jej druhoch, o spôsobe jej nadobúdania až k pasáži o náročnosti jej udržania a možnosti dlhodobo viesť dobrý a cnostný život. (344a-e) Dozvedáme sa, že stať sa cnostným človekom je náročné, avšak je to možné aspoň na istý čas. Zotrvávať však v takomto stave je podľa Platóna celkom nemožné. Každý dobrý človek môže urobiť chybu, ktorá ho na istý čas odvráti od cnostného života. (344e) Je zrejmé, že cnosť ako ideál, o ktorý sa má človek usilovať, nie je možné dosiahnuť natrvalo. A tak, hoci nik nekoná zlo úmyselne, Platón pripúšťa, že je normálne, ak sa človek občas dopustí chyby, koná nespravodlivo a nastáva situácia, ktorá si vyžaduje použitie trestu, aby bola u neho dosiahnutá, zatiaľ bližšie nešpecifikovaná, forma nápravy. Aby sme sa dostali k podstate problému, je potrebné zodpovedať tri nasledujúce otázky: (1) Čoho sa týkajú chybné rozhodnutia človeka? (2) Aká je príčina, ktorá stojí za jeho chybnými rozhodnutiami? (3) Ako môže byť trest nápomocný?

Takto stanovené otázky nás privádzajú k druhému dôležitému momentu ich diskusie, ktorá sa týka problematiky voľby pôžitkov, utrpení a správneho prístupu k nim. (353a – 357e) V centre pozornosti účastníkov rozpravy je otázka, či si človek môže zabezpečiť dobrý život tým, že bude voliť iba slasti a utrpeniam sa bude vyhýbať. (353d-e) Platónov Sókratés v danom prípade stojí na pozícii, podľa ktorej je nutné voliť pôžitky a bolesti v správnom pomere, ktorý človeku zaručí dobrý život vo vzťahu k smerovaniu k cnosti. Pretože, hoci sa mu trápenia v živote zdajú byť zlé a v danej chvíli nepríjemné, z dlhodobého hľadiska môžu byť prospešné a v istých ohľadoch spôsobujú dobro. (354a-b) A tiež naopak, sú isté druhy slastí, ktoré sú v prítomnej chvíli príjemné, neskôr však môžu mať negatívne následky.

(353c-d) Zo Sókratovho konštatovania je zrejmé, že človek chybuje vo vzťahu k voľbe pôžitkov a bolestí, predovšetkým ak sa snaží vyhýbať všetkým trápeniam a voliť len slasti, pretože neberie do úvahy ich možné negatívne dôsledky.

V rámci rozhovoru o voľbe pôžitkov a utrpení je možné vysledovať aj odpoveď na druhú stanovenú otázku. Platónov Sókratés ukazuje, čo je potrebné pre dobrý život, a síce, poznanie správneho pomeru medzi pôžitkami a bolesťami: „keď sa nám ukázalo, že spása života spočíva v správnej voľbe pôžitkov a utrpení, toho čoho je viac a toho, čoho je menej, väčšieho a menšieho, vzdialenejšieho a bližšieho, či sa nám tu neukazuje meračstvo ako skúmanie vzájomného pomeru nadbytku a nedostatku?... teda meračstvo je nutne umenie a vedenie“. (357b) Za týmito zdanlivo nenápadnými slovami sa ukrýva rozuzlenie celej problematiky trestu. Poznať správny pomer totiž predpokladá vedenie, ktoré zaručí, že človek sa rozhodne správne, a to nielen s ohľadom na krátkodobú rozkoš, ale aj s ohľadom na dlhodobé dôsledky.¹ Ako príčina pochybení je identifikovaná nevedomosť, ktorá spôsobuje, že človek volí krátkodobé rozkoše bez schopnosti nazerať budúce negatívne následky svojej voľby. Nedostatok znalosti vo vzťahu k voľbe pôžitkov a trápení je teda príčinou ľudských chýb a zlyhaní, ktoré môžu vyžadovať až použitie trestu.

Zostáva zodpovedať poslednú otázku. Akým spôsobom môže byť pri odstraňovaní nevedomosti nápomocný práve trest? V rozhovore o pôžitkoch a utrpeniach možno, podľa mojej mienky, nájsť aj odpoveď na poslednú otázku. Zo Sókratovho tvrdenia je zrejmé, že predpokladá existenciu istých vecí, ktoré sú z krátkodobého hľadiska nepríjemné, avšak z dlhodobého hľadiska môžu byť mimoriadne prospešné – napríklad lekárske zákroky. (354a-b) Trest síce ešte explicitne nezaraďuje do tejto skupiny, keďže však vieme, že jeho cieľom nie je spôsobenie odplaty trestanému, ale jeho náprava (324a-b), pozitívne účinky trestu budú prevyšovať krátkodobé spôsobenie bolesti, rovnako ako nepríjemné zákroky lekárov pomáhajú vrátiť telám dobrý stav. (354a-b) Ak je príčinou ľudských zlyhaní a nespravodlivého konania skutočne ľudská nevedomosť vo vzťahu k správnej voľbe pôžitkov a utrpení a znalosti ich správneho pomeru a ak je trest prostriedkom nápravy, potom táto náprava bude spočívať práve v odstraňovaní nevedomosti ako príčiny ľudských zlyhaní. Ako uvádza Stalley, nespravodlivosť je v dialógu *Protagoras* chápaná ako nedostatok zručností, ktoré možno nadobudnúť tréningom. (Stalley, 1995, 17)

Možno konštatovať, že človek sa dopúšťa chýb vo vzťahu k voľbe pôžitkov a trápení, ktoré ho odvracajú od dlhodobého dobrého života, pretože v danej chvíli nie je schopný vidieť negatívne následky svojho rozhodnutia pre nedostatok vedenia. Ako tvrdí Platónov Sókratés na inom mieste: „...i dobrý muž sa niekedy môže stať zlým, buď od času, alebo od choroby, alebo od nejakej inej príhody – to je totiž jediný nezdar, byť zbavený vedenia“. (345c) Tak

¹ Jaeger objasňuje: „Myšlienka, že existuje najvyššie umenie meračské a že filozofova znalosť (*frónésis*) je schopnosť merať, sa ťahne od počiatku až do konca všetkými Platónovými prácami“. (Jaeger, 1943, 416)

nás úsilie o demonštrovanie potreby trestu v živote človeka privádza k bazálnej téme rozhovoru medzi Sókratom a Protagorom – cnosti a možnosti jej nadobudnutia učením, ktorú na začiatku dialógu obhajoval práve Protagoras.¹ Aj Platónov Sókratés v závere rozpravy konštatuje, že ak je cnosť vedenie, potom je zjavné, že je možné učiť ju. (361b) Mackenzie uvádza, že až keď rozumieme tomu, čo je cnosť, potom môžeme porozumieť aj funkcii trestu. (Mackenzie, 1981, 191) A ak človek, ktorému chýba vedenie vo vzťahu k správnej voľbe pôžitkov a utrpení koná nesprávne a následne je trestaný, potom zdôvodnenie potreby trestu spočíva práve v jeho edukačných účinkoch. Ako píše Stalley, vedúcou myšlienkou je, že trest je súčasťou mravnej výchovy, pretože robí tých, na ktorých je použitý, lepšími. (Stalley, 1995, 11)

V závere rozhovoru sa Platónov Sókratés vracia k tvrdeniu, že nik nečiní zlo úmyselne, teraz však vo svetle nových skutočností dodáva: „a tí, ktorí chybujú, chybujú z nedostatku vedenia o voľbe pôžitkov a utrpení“. (357d) Ukazuje sa, že trest je prostriedkom, ktorého cieľ v rámci ľudského života je stanovený s ohľadom na ľudský intelektualizmus a s predpokladom o možnosti nadobúdania cnosti za pomoci učenia. Človek, ktorý sa dopustil chýb, nemôže byť trestaný preto, že sa chyby dopustil, ale aby mu trest pomohol kultivovať vedenie, ktoré je garantom, že sa viac podobných chýb nedopustí.

ZÁVER

Na záver možno konštatovať, že trest ako prostriedok s primárne edukačnými cieľmi je ospravedlnený v rámci oboch v úvode stanovených hraníc Platónovho chápania trestu. Hoci nik nekoná zlo úmyselne, trest je potrebný, pretože je prostriedkom, ktorý v rámci svojich možností ukazuje človeku hranice správneho a nesprávneho konania, vychováva ho a dáva mu vedenie o tom, ako žiť. A hoci nik úmyselne netrpí, trest je v daných intenciách chápaný ako prostriedok, ktorého pozitívne dlhodobé účinky prevyšujú krátkodobé spôsobenie utrpenia. Trest je možný len ako náprava, len ako poučenie a len v prípade, že človeku ukazuje správnu cestu voľby pôžitkov a utrpení. Nemôže byť odplatou za nesprávne konanie a chyby trestaného, ak on sám nikdy nevedel, že koná nesprávne. Jediná možnosť ako trest ospravedlniť a dokázať jeho potrebu, je štylizovať ho do role vychovávateľa, ktorého úlohou je vychovávať trestaného, poučiť ho o jeho zlom konaní a dať mu vedenie o správnom spôsobe života a správnej voľbe pôžitkov a utrpení.

¹ Teraz je zrejmé, že Protagorov argument, ktorým sa usiloval dokázať, že cnosti možno učiť, bol nedostačujúci. Ako píše Stalley, Protagoras nie je schopný povedať, čo cnosť je, takže jeho úsilie nemá pevný racionálny základ. (Stalley, 1995, 19)

Literatúra

- JAEGER, W. (1943): *Paideia: the Ideals of Greek Culture*. Volume II. New York: Oxford University Press.
- MACKENZIE, M. M. (1981): *Plato on punishment*. Berkeley: University of California Press.
- PLATÓN (2000): *Prótagoras*. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (1961): *Zákony*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd. (skratka *Leg.*)
- STALLEY, R. F. (1995): Punishment in Plato's *Protagoras*. *Phronesis*, Vol. 40, No. 1, pp. 1 – 19.
- TOMSA, B. (2007): *Idea spravedlnosti a práva v řecké filosofii*. Plzeň: Aleš Čeněk.

EXISTUJE OSTRÁ DIŠTINKCIA MEDZI POLITICKÝM A FILOZOFICKÝM ŽIVOTOM? (INTERPRETÁCIA PLATÓNOVHO DIALÓGU GORGIAS)¹

Does a Sharp Distinction Between Political and Philosophical Life Exist? (Interpretation of Plato's Gorgias)

Doc. Mgr. Ulrich Wollner, PhD.

Katedra filozofie FF UMB
Tajovského 40974 01 Banská Bystrica
Slovenská republika
e-mail: ulrich.wollner@umb.sk

Abstrakt: *Zdá sa, že v Platónovom dialógu Gorgias je popísaný ostrý rozdiel medzi politickým a filozofickým typom života. Zástupcom prvého typu je mladý aténsky politik Kalliklés, predstaviteľom druhého typu je Sókratés. Cieľom príspevku bude skúmať, či Platón uvažoval o takejto ostrej diferencii ako o jedine možnom vzťahu medzi politickým a filozofickým spôsobom života. Nezamýšľal sa nad takým riešením, ktoré by túto dištinkciu neutralizovalo? Platónov Sókratés predstavuje model symbiôzy – politika-filozofa. Jeho činnosť, ciele, ktoré má sledovať a metódy, ktoré má použiť vo svojich aktivitách, budú predmetom skúmania tohto príspevku.*

Abstract: *It seems that in Plato's dialogue Gorgias a sharp distinction between the political and philosophical type of life is described. Representative of the first type is a young Athenian politician Callicles, representative of the second type is Socrates. Aim of this paper is to examine whether such a sharp difference is the only possible relationship between the political and philosophical way of life in Plato's thought or whether Plato was able to find such a solution which would neutralize this distinction. How could he overcome this sharp difference? Plato's Socrates is a model of symbiosis – politician-philosopher. His activity, goals to be pursued and methods to be applied in activities of politician-philosopher – this will be the subject of this paper.*

Kľúčové slová: *Platón – Sókratés – Gorgias – dištinkcia – politický život – filozofický život*

Key words: *Plato – Socrates – Gorgias – distinctions – political life – philosophical life*

Pri prvom či povrchnom čítaní sa zdá, že v Platónovom dialógu Gorgias je opísaná ostrá dištinkcia medzi politickým a filozofickým typom života. Predstaviteľom prvého typu je

¹ Príspevok vznikol v rámci projektu VEGA č. 1/0017/12.

postava mladého aténskeho politika Kallikleá, reprezentantom druhého typu je Sókratés. Sókratova charakteristika politikovej činnosti, ku ktorej sa vyjadruje na viacerých miestach dialógu, sa dá v skratke vyjadriť snahou politika prispôbovať sa aktuálnemu politickému zriadeniu a spôsobiť ľuďom slasť tým, že sa im politik zavďačuje, čím však nimi skryto manipuluje, a tým ich robí horšími. (napr.: 513a-b, 516c-d, 518c-519a)¹ Na druhej strane Kalliklés charakterizuje filozofovu činnosť v dlhom monológu ako nedôstojnú pre dospelého človeka, pretože sa nedokáže pomocou nej obrániť pred súdom, odvádza ľudí od záležitostí týkajúcich sa spravovania obce, nepozná ľudí a ich povahy, uchyluje sa do súkromia. (484c – 486a) Cieľom príspevku bude skúmať, či Platón uvažoval o takejto ostrej diferencii ako o jedine možnom vzťahu medzi politickým a filozofickým spôsobom života. Nezamýšľal sa teda nad takým riešením, ktoré by túto dištinkciu neutralizovalo? Bolo možné prekonať túto ostrú diferenciu? Mojm cieľom bude poukázať na skutočnosť, že Platónov Sókratés predstavuje model symbiôzy týchto dvoch typov – politika-filozofa. To, aké predpoklady sú na vznik tejto symbiôzy nevyhnutné, ako si predstavoval činnosť politika-filozofa, aký cieľ by mal sledovať a aké prostriedky by mal vo svojej činnosti uplatňovať, bude predmetom skúmania tohto príspevku.

AKÉ PREDPOKLADY SÚ NA VZNIK SYMBIÓZY NEVYHNUTNÉ?

Predtým ako budem skúmať avizované témy, považujem za dôležité zdôrazniť, že Platón v dialógu *Gorgias* načrtáva vlastnú politickú koncepciu, ktorú neskôr rozpracoval v *Ústave*. Centrum tejto koncepcie tvorí myšlienka symbiôzy medzi politikom a filozofom, ktorý sa má stať vládcom. Naznačuje to aj miesto 521d, na ktorom Platónov Sókratés konštatuje: „Myslím, že ja som jeden z mála Aténčanov, aby som nepovedal, že jediný (μόνος), ktorý pestuje politické umenie (ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ) v pravom zmysle tohto slova, a že jediný (μόνος) z ľudí našej doby vykonávam pravú politiku (πράττειν τὰ πολιτικά).“

Prejdime k otázke, aké predpoklady sú pre vládcu (teda pre vládcu, ktorý bude predstavovať symbiôzu politika a filozofa) nevyhnutné. Platónov Sókratés deklaruje, že je potrebné, aby najskôr vládol sám nad sebou (αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχοντα). To znamená, aby ovládal svoje slasti a žiadosti (ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, 491d-e). Okrem tohto predpokladu je ďalšou podmienkou úspešné skúmanie samého seba. (514b)² Sókratés aj na konci dialógu zdôrazňuje, že najskôr je potrebné stať sa dobrými ľuďmi a až následne je možné vstúpiť do politiky. (527d) Možno teda konštatovať, že otázkam politiky je potrebné venovať pozornosť až po tom, keď človek spozná seba samého a bude sa snažiť o rozvoj vlastnej osoby. Až po splnení týchto požiadaviek sa plnohodnotne môže venovať starostlivosti o obec (θεραπείαν

¹ Platónov Sókratés v tejto súvislosti ostro kritizoval činnosť štyroch slávnych aténskeho politikov: Themistokla, Kimóna, Miltiada a predovšetkým Perikla. K tomu pozri: (Wollner, 2010a, 118 – 120).

² Oba aspekty zohrávajú v *Gorgiovi* veľmi dôležitú úlohu. Pre limitovaný rozsah príspevku však nie je priestor, aby som sa týmto otázkam venoval. K tomu pozri: (Wollner, 2010b).

τῆς πόλεως), až potom je schopný skutočnej verejnej činnosti. Ak úspešne prejde týmto procesom, stane sa pravým politikom, teda politikom-filozofom.

ČÍM JE CHARAKTERISTICKÝ PRAVÝ POLITIK?

Podľa názoru Platónovho Sókrata je jedným z hlavných znakov dobrého politika to, že je odborníkom v múdrosti. Sókratés ešte v rozhovore s Gorgiom¹ prezentuje názor, podľa ktorého: „...pri každej voľbe je potrebné voliť najlepšieho odborníka (τεχνικώτατον δεῖ αἰρεῖσθαι)“. (455b) Ak je teda potrebný lekár, bude sa voliť najlepší medzi lekármi a ak je potrebný staviteľ lodí, bude sa voliť najlepší medzi staviteľmi lodí. Platónov Sókratés verí, že politická činnosť by mala byť τέχνη, analogicky ako je τέχνη medicína, kormidelníctvo alebo iné τέχναι. Znalosť v konkrétnej τέχνη je limitovaná len na odborníkov v tejto τέχνη. To znamená, že byť odborníkom v konkrétnej τέχνη nie je schopný dosiahnuť každý, ale iba ten, kto disponuje znalosťami z tejto τέχνη. Tento princíp možno aplikovať aj na politiku. Napriek tomu, že Sókratés explicitne túto analógiu nevyslovuje, implicitne je zrejmé, že odborné vedenie (τέχνη) prináša skutočnú politickú vládu, pretože len odborníci sú kvalifikovaní, a preto by mali vládnuť.² Inak povedané, odborné vedomosti sú pre politicky činných občanov nepostrádateľné. Nevzdelaní ľudia, ktorí nie sú odborníkmi v danej oblasti, nemôžu dospieť k primeranému úsudku o danej veci. Ako konštatuje Rachana Kamtekar, ústredný motív Sókratovho politického myslenia je založený na nízkom ocenení schopnosti väčšiny na politické posudzovanie a naopak na vysokom ocenení špecializovaného vedenia potrebného pre politiku. (Kamtekar, 2006, 214) Keďže δῆμος nemá potrebné vedomosti a múdrosť na to, aby spravodlivo a dobre rozhodoval, potrebuje odborníkov, ktorí budú mať πολιτική τέχνη a pomocou nej ho budú viesť a usmerňovať.

AKÁ MÁ BYŤ ČINNOSŤ POLITIKA-FILOZOFA?

Akú činnosť má vykonávať pravý politik? Platónov Sókratés zastáva predstavu takého politika-filozofa, ktorý je na jednej strane odborníkom v politike, ale na strane druhej sa neusiluje o moc, slávu a bohatstvo, ktoré možno získavať cielenou manipuláciou občanov πόλις.³ Čo má byť teda jeho cieľom? Sókratés odpovedá: „...všemožným spôsobom sa snažiť hovoriť, čo je najlepšie (τὰ βέλτιστα), či to bude poslucháčom príjemné alebo nepríjemné“.

¹ Dialóg sa člení na tri časti, pričom každá etapa je označená zmenou postavy, s ktorou Sókratés diskutuje. Poradie diskutujúcich je nasledujúce: slávny rečník Gorgias (447a – 461b); jeho žiak Pólos (461b – 481b); Kalliklés (481b – 527c).

² Sókratés uvádza, že každý, kto chce vykonať akúkoľvek politickú činnosť, si predovšetkým musí uvážiť, či pozná τέχνη, s pomocou ktorej by chcel spôsobiť úžitok spoločnosti a jej obyvateľom. Musí sa zamyslieť, či mal dobrých učiteľov tej τέχνη, ktorej je znalcom, a aké činy v tejto oblasti už vykonal (514b – 515b).

³ Podľa Arlene W. Saxonhouse poňatie moci, ktoré Sókratés navrhuje v tomto dialógu, nie je moc uspokojiť svoje túžby, ani podriaďovať si iných, aby slúžili jeho vlastným záujmom. Je to poňatie moci, ktorá môže byť chápaná ako robenie človeka lepším a robiť ho lepším spočíva v tom, že ho robíme vedomým si toho, že mu nechýbajú lodenice alebo tovar z dovozu, ale cnosť. (Saxonhouse, 1983, 165)

(503a)¹ Pretože skutočný politik má občanom spĺňať len tie túžby (ἐπιθυμιῶν), ktorých napĺňanie ich robí lepšími (βελτίω), kým tie, ktorých napĺňovanie ich robí horšími, nespĺňať. (503c-d)² Skutočný politik k naplneniu uvedeného cieľa používa ušľachtilú rétoriku, ktorá je kompatibilná s filozofickým obrazom dobrého života. (504d-e, 517a-b) Platónov Sókratés teda stanovuje požiadavku, aby ušľachtilá rétorika vykonávala skutočnú politiku. Sókratés konštatuje, že vzdelaný (τεχνικός) a dobrý (ἀγαθός) rečník má za cieľ, aby jeho spoluobčanom vznikla v dušiach spravodlivosť (δικαιοσύνη) a opúšťala ich nespravodlivosť (ἀδικία), aby v nich vznikla miera (σωφροσύνη) a opúšťala ich nezriadenosť (ἀκολασία) a aby v nich vznikala iná dobroť a odchádzalo zlo (κακία, 504d-e).

Pre lepšie pochopenie svojej myšlienky používa analógiu s opatrovateľom zvierat, ktorého úlohou má byť urobiť zverené zvieratá krotkejšie, to isté má byť úlohou politikov. (516a-b)³ Pravý politik má teda konať tak, aby sa stal vychovávateľom svojich spoluobčanov, aby ich túžby krotil, aby ich prehováral a donucoval k obmedzovaniu túžob; iba tak ich urobí lepšími. Na inom mieste (521a) zas používa analógiu s lekárom (ιατρός): Opäť tvrdí, že cieľom politiky má byť urobiť duše občanov takými dobrými, ako je to len možné. Preto, aby to uskutočnil, musí postupovať podobne ako lekár. To znamená, že ak je to potrebné, musí na pacientovi aplikovať neprijemné a bolestivé postupy (reže, páli, ordinuje nechutné, horké lieky), ktorých výsledkom bude zdravie (ὕγιεινός) pacienta. Snaží sa o zdravie duší svojich spoluobčanov, nehovorí im to, čím by sa im zapáčil, to, čo by chceli počuť, naopak jeho úlohou je upozorňovať ich na riziká, nespravodlivosti a nečestné konanie. Snaží sa teda o ich vnútorný vývoj, o rozvoj ich cnosti.

Skutočný politik je povinný pretvárať, formovať duše, ktoré sú mu zverené, podľa vzoru pravdy. Vyjadrené iným spôsobom, spravodlivosť a striedmosť má dominovať v dušiach občanov a nespravodlivosť, zhýralosť majú byť z ich duší odstránené. Podľa Sókrata skutočný politik má dbať o: „...usporiadanosť (τάξεσι) a upravenosť (κοσμήσεις) duše (ψυχῆς) [tá] má meno „zákonitý stav“ (κοσμήσεις νόμιμόν) a „zákon“ (νόμος) a ním sa ľudia stávajú zákonitými (νόμιμοι) a poriadnymi (κόσμοι); a to je spravodlivosť (δικαιοσύνη) a usporiadanosť“⁴ (σωφροσύνη). (504d) Skutočný politik sa má snažiť predovšetkým o to, aby zabezpečil duševný rozvoj svojich spoluobčanov a má zamedzovať tomu, aby konali zlo. Platónovho Sókrata sa pýta: „Nemáme sa teda snáď pričiňovať, aby sme takto pestovali

¹ V analogickom zmysle sa vyjadril na miestach 513d a 521a-c, kde tvrdí, že pravý politik sa ľudu nechce zavďačovať (manipulovať ním), ale chce usilovne bojovať a hľadiť na najvyššie dobro (τὸ βέλτιστον), a tým robiť občanov lepšími.

² Podľa Georgea Kloska Sókratova politická aktivita je vyššieho stupňa, odmieta existujúcu demokratickú politiku a politikov, ktoré chápe ako inštitucionalizované uspokojovanie davu. (Klosko, 2006, 36)

³ Na viacerých miestach (napr.: 521e – 522a) zas občanov prirovnáva k deťom.

⁴ Michael Vickers prekladá ako „triezvosť v správaní“ (ang. *sobriety of conduct*). (Vickers, 1994, 107)

(θεραπεύειν) svoju obec aj svojich spoluobčanov, že by sme občanov robili čo najlepšími (βελτίστους)?“ (513e)¹ Len takúto činnosť možno označiť za pravú πολιτική τέχνη.²

ZÁVER

Snažil som sa poukázať na skutočnosť, že Platón v dialógu *Gorgias* proklamuje pravdivé politické umenie (ἀληθὺς πολιτικὴ τέχνη). Jeho podstatu predstavuje model symbiôzy dvoch typov života – politického a filozofického, ktorý je reprezentovaný skutočným vládcom. Táto symbiôza sa však nedá uskutočniť so starými predstavami o politikoch a filozofoch. Z tohto dôvodu si nový model pravého politika vyžaduje, aby adept na tento post ešte pred vstupom do politiky absolvoval dôkladné sebaovládanie a sebapoznávanie. Ďalšou nevyhnutnou podmienkou je jeho odbornosť, ktorá si vyžaduje permanentné vzdelávanie sa v oblasti politického a morálneho vedenia. Následná politická aktivita pravého politika má spočívať na výchove občanov, ktorá má byť zacielená na obmedzovanie túžob a konanie spravodlivosti. To sa dá dosiahnuť len vtedy, ak budú ich duše usporiadané a upravené. K tomuto cieľu má skutočný politik používať ušľachtilú rétoriku.

Literatúra

- KAMTEKAR, R. (2006): The Politics of Plato's Socrates. In: Ahbel-Rappe, S. – Kamtekar, R. (eds.): *A Companion to Socrates*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 214 – 227.
- KLOSKO, G. (2006): *The Development of Plato's Political Theory*. 2 edition, Oxford: Oxford University Press.
- PLATÓN (2000): *Gorgias*. Přeložil F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- SAXONHOUSE, A. W. (1983): An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*: War. In: *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Vol. 11, No. 2, pp. 139 – 169.
- VICKERS, M. (1994): Alcibiades and Critias in the *Gorgias*: Plato's "fine satire". In: *Dialogues d'histoire ancienne*. Vol. 20, No. 2, pp. 85 – 112.
- WOLLNER, U. (2010a): Platónov Sokrates o demokracii v dialógu *Gorgias*. In: BURAJ, I. a kol.: *Antická demokracia a sloboda a súčasnosť*. Bratislava: UK, s. 117 – 141.
- WOLLNER, U. (2010b): Starosť o seba v Platónovom dialógu *Gorgias*. In: *Filozofia*, 65, č. 3, s. 227 – 238.

¹ Sókratés kladie Kallikleovi otázku, či sa ako politik bude starať o to, aby boli občania čo najlepší. Či sme už veľakrát neuznali, že toto má robiť politik? (515b-c). Aj na mieste 517b-c opakuje axiómu: to je jediná úloha dobrého politika (ὅπερ μόνον ἔργον ἐστὶν ἀγαθοῦ πολίτου).

² Ako by mohli ľudia, ktorí sa stali dobrými a spravodlivými (ἄνθρωποι ἀγαθοὶ καὶ δίκαιοι), keď im bola od učiteľa odobratá nespravodlivosť (ἀδικία) a daná spravodlivosť (δικαιοσύνη), krivdiť? (519d)

APORETICITY OF ART IN THE LIGHT OF PLATO'S LATE DIALECTICS

Dr. Dariusz Rymar

Institute of Art
University of Silesia in Katowice
Bielska Street 62
43-400 Cieszyn
Poland
e-mail: dariuszrymar@gmail.com

Abstract: *The author points to the aporias of critical aesthetics, which bind art with an appropriate way of living, that result from radical opposition to classical philosophy. He revokes main objections towards classical philosophy from Friedrich Nietzsche and poststructuralist thinkers, Gilles Deleuze primarily. This way of thinking confronts with Plato's dialectic; further the author recalls the philosophical assumptions, which distinguished a work of entertainment and mature work of art, taken as a symbol of spiritual prowess (arete). The article points to the contradictions arising from anti-rational attitude of contemporary concepts of art, resulting inter alia with aversion to any axiological criteria; against this background it shows the paradox anti-dogmatic dogmatism, indicating that classic dialectics could be the way out of the impasse in the aesthetics.*

Keywords: *Plato – dialectic – critical thought – Deleuze – aporia*

Plato's reflections on art are a favorite subject of attacks for modern aesthetics. It is, however, puzzling that for more than two millennia the founder of the Academy was regarded as the thinker who began serious consideration of the role of art. The traditional reflection on artistic creativity was seen as a manifestation of the same intuition in art that determines scientific and technical development of civilization. Critique of Platonism as a negative reference point for contemporary artistic reflection on culture was initiated by Friedrich Nietzsche. In *Nachlass* of the 80's, we read: "For a philosopher to say, «the good and the beautiful are one,» is infamy; if he goes on to add, «also the true,» one ought to thrash him." Then Nietzsche speaks words that have become the motto of many creative instances in the twentieth century: "Truth is ugly. We possess *art* lest we *perish of the truth*." (Friedrich Nietzsche, 1968, 435)

One may notice that this sentence is deeply aporetic. It follows from this, that if: "We possess art [...] we perish [...]," but if Nietzsche tells the truth about the role of creativity, we

are “going to die”. One could draw the conclusion that the author of *The Will to Power* takes on the game of paradoxes, without making serious allegations of classical philosophy. Literally read, Nietzsche’s aphorism therefore falls under the plea of self-reference. This sentence can be defended, assuming that it is a dogmatic epistemological settlement. Such a possibility of interpretation seems to be suggested by the mere context in which it appears in this aphorism. There is talk about Christianity and the teleological philosophical principles, such as: the good, truth and beauty. However, a question of the possibility of dogmatic rejection of teleological principles arises. Nietzsche, in order to avoid the charge of arbitrariness of his assessments would have to carry a proof showing that these principles are – in every possible case – an erroneous way of thinking. In his general indictment of essential thinking, this philosopher basically does not distinguish between conservative dialectics conducted in the light of a regulative idea, from casuistic normativism based on arbitrary decisions. Reflections of Nietzsche authorize only a request, that certain ways of thinking about transcendentals are wrong, but do not prove, that of necessity, and in every case an error is committed. However, both the Platonic metaphysics and Plato’s attitude to art finds now numerous opponents. Plato’s remarks on art are a negative point of reference for Martin Heidegger, Theodor Adorno, Gianni Vattimo, Richard Shusterman, Wolfgang Iser, Arthur Danto, and recently by Matthew Kieran.

Symptomatic, for a significant part of the critical thinkers of classical philosophy, is the charge of enslavement, coercion, or violence against human. According to Georges Bataille it is violence, which favors the work at the expense of the flesh, creating a taboo that restricts the realm of spontaneous behaviour. In turn, Foucault concentrates his axis of criticism on the dominance of reason over “unreason”, while Deleuze emphasizes the tendency of Western culture to highlight the identity and downplaying the role of differentiation. For example, Deleuze defines the Platonic intelligibilia as enslavement, coercion or violence.

Overall, nihilism attacks the advantage of reason over the sphere of experience, postulated by classical philosophy.

Deleuze in *Spinoza ou le problème de l'expression* seeks in Plato such principle of participation, as a result of which the participant is “violated” by the part of what it is involved. In Deleuze’s reading it is to be a tangible impact, imitative or demonic. French philosopher, when he says that participation in intelligibility requires mediation of the artist or the god probably has in mind *Timaeus*. Sensual dimension is to experience coercion and violence from being intelligible, allowing a dimension incompatible with our nature. It is to tear the sensory dimension of reality, because it is wrong to take its intelligible dimension. Deleuze thus reads concepts according to a hermeneutical scheme settled for centuries, which sees ontological dualism in Plato’s works. At the same time, hypotheses on the intelligible sphere are read in the language of Vattimo, as strong ontology, which allows to describe the

concept of Plato as a dogmatic requirement of determination of lower forms of existence by over-godly realm of “being substantially existing” (Faidros 247c6).

Gilles Deleuze in his “rhizome” (*le rhizome*) painting, shows the concept of complicating chaos, in which the philosopher is the “nomad” who wanders through the “labyrinths of reality” (See, Deleuze, Guattari, 1980, idem). The sphere of freedom according to Deleuze is determined by diving into the depths of the cave, non-systematic differences and random repetitions. Beginning from *Difference and present*, philosophy becomes a game, in *Logic of sense*, it is a game of phantasms, that is fleeting and almost elusive meaning of the terms. Deleuze, following the trail indicated by Nietzsche observes that philosophy has been dominated by the Platonic approach: “The popular and the technical images of the philosopher seem to have been set by Platonism: the philosopher is a being of ascents; he is the one who leaves the cave and rises up. The more he rises the more he is purified. Around this “ascensional psychism”, morality and philosophy, the ascetic ideal and the idea of thought, have established close links” (Deleuze, 1990, 127).

A little further Deleuze speaks sententiously about the philosophy initiated by Plato – “everything happens in the heights” (Deleuze, 1990, 127), and with visible irony spots, that the promotion of humanity in Plato’s concept is dependent on “in the heaven of the moral law” (Deleuze, 1990, 127). Hence: “The philosopher’s work is always determined as an ascent and a conversion, that is, as the movement of turning toward the high principle” (Deleuze, 1990, 127).

Deleuze, after sketching this Platonic ideal of the philosopher, concludes that it is a manifestation of the philosophical disease: “We are not going to compare philosophies and diseases, but there are properly philosophical diseases” (Deleuze, 1990, 127). The author of *Logique du Sens* refers here to the diagnosis of Friedrich Nietzsche, reading literally a philosophical theme of *mania* from Plato’s *Phaedrus*. Hence, he treats Socrates’s attitude as an expression of madness, saying that: “And even in the death of Socrates there is a trace of a depressive suicide” (Deleuze, 1990, 128). In the name of freeing from “coercion” and “violence” of *intelligibilia*, which are an expression of the philosophy of identity, he suggests a reversal of Plato’s demands. Philosopher instead of getting out of the cave, should plunge in it. Deleuze quotes Claude Lévi-Strauss’s words here: “Behind every cave there is another, even deeper; and beyond that another still. There is a vaster, stranger, richer world beneath the surface, an abyss underlying every foundation” (Deleuze, 1990, 128; Claude Lévi-Strauss, 1950, 48 – 49). At the end of the eighth series, Deleuze refers to the cynical school by noting that: “The philosopher is no longer the being of the caves, nor Plato’s soul or bird, but rather the animal which is on a level with the surface—a tick or louse” (Deleuze, 1990, 133). Considerations of this series are concluded with a remark: “Perhaps we can call it “perversion”, which at least befits the system of provocations of this new type of

philosopher—if it is true that perversion implies an extraordinary art of surfaces” (Deleuze, 1990, 133). If one looks at art from the contemporary artistic practice, it seems to anticipate *Différence et Répétition* by Deleuze, being an experimental facility of philosophy, this in turn pays back by sanctioning “spontaneity” of the creative game. Art, within its realm of experimentation needs to operate on the sphere of most primary experience. The paradox, however, is the fact that in a substantial part of sphere of art, which is to be an instance protecting the realm of freedom, a peculiar compulsion of negativity exists. As noted by Arthur Danto, starting from the occurrence of the Dadaists: “The injunction is to sneer at genius, mock the masterpiece, giggle at aesthetic values—and to try to begin a new history, [...]” (Danto, 1997, 302). If a warrant of art is to mock masterpieces, it is difficult to speak of respecting the sphere of freedom of ariergarde creators who are inspired by the art of genius. It is also hard not to notice that the requirement of radical expressions in art, which is expected by *World Art* is a form of coercion, since those who do not submit to this pressure of times are subject to mockery, repression and exclusion from mainstream culture circuit . One can ask the rhetorical question: does it not make a kind of “metaphysical violence”, also to the audience?

Danto associates the Platonic argument concerning the art with philistinism (See, Danto, 1981, 11 – 12). Philistine is a kind of an opportunist who uncritically affirms the existing idiom of art and tries to imitate those, who in the *art world* are recognized as experts. Plato is a strong nonconformist, hence contrary to epithet, which Danto gives to Plato, one can say that the attitude of the founder of the Academy towards art is an anti-philistic.

Reflections of many opponents are strikingly unequivocal, based on a very limited scope of study on the writings of Plato. Most of the aestheticians often do not go beyond the tenth book of *Republic*. The role of the historical context is not taken into account, while the dialogues are created in the face of severe and prolonged economic and political crisis in Athens. Neither is taken into account the role of irony, metaphor, myth-creation in the writings of Plato. Hence ignored is the fact that Plato often provokes the reader to self-analyze the subject, avoiding to draw conclusions.

Critical thinkers accuse Plato of rationalism, which in turn is responsible for all evil. It may be noted that even this Platonic relationship to art is strongly simplified. Although in the *Republic* the role of censored art in the process of *paideia* is heavily accentuated, from where one can get the impression that limited art is to only initiate cognitive development. However, this is only one of multiple lines of argumentation concerning art, which allows the conclusion, that Plato provokes us to rethink the issue without formulating a definitive position towards art. The biggest controversy among contemporary aestheticians induces the tenth book where Plato’s Socrates says in the explicit words of the greatest distance of art from the truth and then concludes that those who succumb to its charms lose not only the

ability of a sober assessment of the situation, but also the ability to pursue actions, which are required by social pragmatics. Eric A. Havelock in his *Preface to Plato* summarizes the main objections to the art, as expressed in the State: “What guidance, he asks himself and his readers, can traditional poetry give us in morality? His answer is: very little; that is, if we take the stories told of the gods, heroes and ordinary men at all seriously. They are full of murder and incest, cruelty and treachery; of passions uncontrolled; of weakness, cowardice and malice. Repetition of such material can only lead to imitation by unformed and tender minds” (Havelock, 1963, 10).

These words express the true Platonic allegations addressed in relation to poetry, however already problematic are the conclusions which Havelock draws basing on Plato’s art criticism, saying, for example, that according to Plato: “Censorship is the sole resort” (Havelock, 1963, 10). One may recall that Plato in his dialogues often seems to identify poetry with other narratives, such as myth, tragedy, comedy, rhetoric. In the 10th book he binds entire artistic activity associated with each other in the framework of the concept of *mimesis*. However, the Platonic reflection is not so much about critique of abilities of recreating superficial characteristics, but undermining the legitimacy of strong tastes, which bind human self so strongly, that they make it impossible to distinguish fiction from the real dimension of reality. This problem is also emphasized in the *Sophist*, where Plato, contrary to the stereotypical concept, refers to the hard experience of fate that is to dispel colored illusions built “of the words”.

One can reverse the charges directed against Plato’s concept, pointing for instance to arguments of Ernst Cassirer (of similar substance is also Nicolai Hartmann’s line of argument). According to Ernst Cassirer, aesthetic reasoning approval is only possible after obtaining the ability of independent thinking. Cassirer distinguished three types of compounds in our thinking: word compound of a magic type, related to a “radical metaphor”. As Cassirer notes, it is not a poetic metaphor, because the recipients literally believe in the driving power of the ideas. Religious image is created with a view to the possibility of granting grace by the divine forces, which is seen as necessary in the face of existential challenges. Although these works can achieve outstanding artistry, but it appears somewhat in passing, is not the focus of the work conceived as a kind of sacrifice, which is for example a possibility to reverse the adverse course of events. In addition Cassirer distinguishes a type of representational relationship, it is a real manifestation of formal relations, such as spatial relationships in the image. Here one would include what Aquinas defines as the true meaning of poetic metaphors, indicating that they can be translated into descriptive language. Plato explicitly postulates this way of receiving poems, revealing their contradictions and incompetent description of real phenomena.

Finally, Cassirer distinguishes aesthetic sense in which the subject previously contemplated by rational thinking, can become the object of sensuous contemplation. Analogous reasoning is lead by Hartmann in *Ästhetik*, where magic conceivability is a characteristic of “childish or naturally-primitive awareness” (Hartmann, 1966, 47). Hartmann believes that today the rational-pragmatic attitude to the world is dominant. Thus, a shift towards aesthetic experience “is not a step back towards primitive understanding of the surrounding world” (Hartmann, 1966, 51) It can be noted that if in the time of Plato pragmatic thinking was not disseminated, in the society a “childish or naturally-primitive awareness” largely dominated. Under the assumptions of Cassirer one cannot talk about the reception of aesthetic works of art, but of treating them as “radical metaphor”. It can therefore ask whether the demand of re-mythologizing art is not yet postulate crossing out art as such?

It can be seen in the inspiration of Plato’s psychology, that qualitative undifferentiation combined with the disabling of going upwards, forcing the entrance into the depths of chaos, is an expression of coercion and violence, for example carried out by force of colloquial beliefs. Deleuze, as well as numerous other critical thinkers, are hiding the essence of his own game before the reader, where the game of indefiniteness of experience is possible on a given level of erudition. It can also be noted that the author of *Différence et Répétition*, the substance in its differentiation reproduces assumptions of 7th Plato’s *Parmenides* hypothesis, where he talks about the reality of dreams and images viewed from different distances, forming a kind of rhapsody of experience. Nevertheless, Plato suggests that the diagnosis requires some minimal ability to think, what is manifested by a distant derivative of intelligibility. In *Philebus* Plato shows clearer that in any area perceptible to man, there remains some reasoning skills, otherwise we will relapse into a state of such mental amorphization in which there are no longer any perceptible variations.

Finally at the end one can say that Deleuze, while seeking to reverse Platonism, deeply distorted this picture. Contrary to the assumption of external coercion, the philosopher defines the limits of their way upwards. The aim is devoid of internal conflict of identity with full clarity of vision, for the differentiation into a processual reality. Deleuze, in fact, suggests defragmenting of thinking, which is a kind of compulsion to remain in the cave, and is an expression of metaphysical violence, as a result of which we cannot free ourselves from rhapsody of sensations. Socrates is so consistent in his action, as if the proceedings had been determined. However, we can easily imagine Socrates, who is pressured by Meletos, and at the end of life becomes a cyrenaic. However, there is no symmetry, it is more difficult to imagine that cyrenaic would be capable of Socratic way of being.

In conclusion, if going into the abyss of experience we deprive ourselves of the possibility of self-control, it is difficult to speak about freedom. Moreover, the very understanding of the abstract (essential) the concept of transition requires specific way

upwards. Hence, one can say that Deleuze had to experience it in some extent. The paradox is that many interpreters of Nietzsche's philosophy attribute dogmatism to Plato, although the founder of the Academy yielded refutation of unilateral and unjustified decisions, and above all, problematised his own "theory" of ideas. Meanwhile, it would be difficult to discern serious account of auto-critical argument demonstrated in *Parmenides* from opponents of Platonism. Hence it can be concluded that attitudes towards reflection of the founder of the Academy has an eristic nature in contemporary aesthetics. At the same time a paradox arises, because it follows directly that the opponents of instrumental thinking demonstrate the "repressive" approach to traditional forms of thinking themselves.

Literature

- DELEUZE, G. – GUATTARI, F. (1980): *Mille plateaux*. Paris: de Minuit.
- DELEUZE, G. (1990): *The Logic of Sense*. Trans. Mark Lester and Charles Stivale, London: The Athlone Press.
- DANTO, A. C. (1997): *Encounters & Reflections. Art in the Historical Present*. Berkeley / Los Angeles / London: University Of California Press.
- DANTO, A. C. (1981): *The Transfiguration of the Commonplace*. London, Massachusetts: Cambridge Press, Harvard University Press.
- HAVELOCK, E. A. (1963): *Preface to Plato*. London, Massachusetts: Cambridge Press, Harvard University Press.
- HARTMANN, N. (1966): *Ästhetik*. Berlin: Walter de Gruyter.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1950): *Introduction a 'oeuvre de Marcel Mauss*. In: Mauss, M. : (Ed.), *Sociologie et anthropologic*. Paris: P.U.F.
- NIETZSCHE, F. (1968): *The Will to Power*. Transl. by W. Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books Edition.

LÁSKA AKO SPÔSOB ŽIVOTA U PLATÓNA

Love Understanding in the Plato's Life

Mgr. Simona Wagnerová, PhD.

Katedra pedagogických štúdií FHV ŽU v Žiline

Univerzitná 8215/1, 010 26 Žilina

Slovenská republika

e-mail: simona.wagnerova@fhv.uniza.sk

Abstrakt: *Predkladaný príspevok ponúka reflexiu fenoménu lásky (Erosa) vo vybraných Platónových dialógoch. Výpovede o láske slovami Platónových spoločníkov však bývajú častokrát nejednoznačné. Pre dôkladnejšie pochopenie tejto témy autorka najskôr stručne poukazuje na dôležitosť objasnenia otázky ľudskej emocionality a následne upozorňuje na niekoľko možných interpretácií samotného pojmu lásky. Cieľom príspevku je predostrieť rozmanitosť chápania tohto problému ako aj zdôrazniť význam hľadania odpovede pre spôsob života nasledujúcich generácií.*

Abstract: *The following article deals with the reflexion of Love in the selected Plato's works. Discourses of dialogues about Eros (love) is described between Socrates and several other speakers. The first part of this paper references to the idea of human emotionality of Plato's thoughts. The aim of this article is the Plato's theory of erotic passion, physical attraction and a kind of love that eventually attaches itself to the Form of Beauty. Definitive answer to the question what does Plato's love mean, does not exist. This study is author's experiment to research some basic views on this problematic issue.*

Kľúčové slová: *Láska – Eros – Idea krásy – duša človeka – túžba – Platón*

Keywords: *Love – Eros – Idea of Beauty – Passion – Psyché – Platón*

Chvil'ami sa zdá, akoby sme všetky témy antickej filozofie vyčerpali a už nás nedokážu ničím novým prekvapiť. Napriek mnohým výpovediam o danej skutočnosti, neustále nachádzame otázky, pri ktorých sa môžeme opätovne pristaviť. Domnievam sa, že pre odbornú verejnosť sú Platónove myšlienky venované láske (*Erosu*) stále nedostatočne reflektované a motívy jednotlivých záverov jednoznačne neukončené. Nazdávam sa, že keby Platón čo i len tušil, že sa jeho láska stane symbolom vzťahu duchovného až mystického, oslobodeného od akéhokoľvek fyzického kontaktu pre niekoľko nasledujúcich storočí, určite by jej sám venoval viac pozornosti.

Ambíciou predkladaného príspevku však nie je jednoznačne rozlúštiť hádanku čo Platónova láska znamená, ale pokusom uchopiť tento problém z niekoľkých uhlov pohľadu, predovšetkým z pohľadu filozofickej antropológie. Cieľom je poskladať skôr akúsi prehľadnú paradigmu Platónových názorov ako predložiť definitívnu odpoveď. Vzhľadom na zložitosť a mnohoznačnosť problematiky lásky, sám Platón vo svojich dialógoch jednoznačne nedefinuje pojem lásky, ale predkladá niekoľko možností na jeho uchopenie. Začína erotickou náklonnosťou ku krásnym telám, rovnako mužským ako aj ženským, a toto zaľúbenie v zmyslovo vnímateľnej kráse postupne usmerňuje k poznávaniu celkového poriadku až k samotnej idey krásy.

Platónov koncept lásky však nemožno chápať ako jeden samostatný celok, ale ako niečo, čomu predchádza dlhšia polemika o úlohe emócií v živote človeka. Platónovo chápanie ľudských emócií podstatne súvisí s jeho dualistickou koncepciou vzťahu medzi smrteľným telom (*sóma*) a nesmrteľnou dušou (*psyché*) a následne tak aj s poňatím samotnej duše. Keďže sa však jeho názor na konkrétnu podobu duše počas jeho života menil, menilo sa aj jeho ponímanie podstaty a miesta emócií v ľudskom živote. Ako upozorňujú niektorí autori (napr. Nussbaumová, 2003, 293), medzi traktovaním danej otázky v niektorých knihách *Ústavy* a v diele *Gorgias* či *Faidon* na jednej strane a v dielach *Symposion* a najmä *Faidros* na strane druhej, je miestami až podstatný rozdiel. V oboch prípadoch sa však Platón nezaobera otázkou emócií ako samostatným problémom, ale vždy v kontexte s riešením základnej otázky dobrého ľudského života, či už v rovine individuálnej alebo spoločenskej.

V *Ústave*, kde Platón rozoberá otázku ideálne (spravodlivo) usporiadanej spoločnosti a ideálneho vládcu, ktorým má byť filozof, prichádza s tzv. tripartitným rozdelením duše¹, keď v nej vyčleňuje zložku rozumovú, vznetlivú (vášnivú) a žiadostivú. Ako píše: „jednou z našich schopností sa učíme, druhou rozohňujeme a napokon akousi treťou túžime po rozkošiach spojených s jedlom a plodením i po všetkom tom, čo je tomu príbuzné“. (Platón, 1990c, 145) Emócie nemôžeme plne stotožniť so žiadnou zo spomínaných zložiek. Nussbaumová však predpokladá, že v tomto (strednom) období svojej tvorby považuje Platón za sídlo emócií (napr. hnevu, smútku, strachu a i.) dušu vášnivú, kde sa však, okrem nej nachádzajú aj iné momenty, napr. vôľové. (Nussbaumová, 2003, 295)

Emócie majú podľa Platóna bližšie k poznávajúcemu a hodnotiacemu rozumu než žiadostivosť, pretože v sebe obsahujú istú mienku o svojich predmetoch (napr. hnev predpokladá mienku, že niekomu bolo ukrivdené), zatiaľ čo žiadostivosť nie. V konečnom dôsledku sú však aj tieto nerozumné a nasiaknuté telesnosťou. Bránia rozumovej duši v činnosti a v dosahovaní jej základného cieľa, ktorým je kontemplácia – nezaujaté pozorovanie samotného súcna, krásy a dobra. (Platón, 1990b, 758)

¹ Okrem tripartitného rozdelenia duše rozlišuje Platón aj dušu individuálnu a dušu ako kozmologický princíp sveta inteligibilných foriem, ktorej božský pôvod nasvedčuje určitému druhu identity s Bohom (duša nevzniknutá, bez počiatku).

Ak sa rozumová časť duše zameria na emócie, ktoré ju vyčerpávajú, nemá dostatok času ani energie na vlastné rozumové uvažovanie. Najväčšie zlo v danom smere spočíva v tom, že „pri nadmernej rozkoši alebo smútku duša každého človeka je zároveň nútená sa domnievať, že to, pri čom najväčšmi prežíva tieto pocity, je najskutočnejšie a najpravdivejšie, hoci to tak nie je.“ (Platón, 1990a, 758) Tak „každá rozkoš a zármutok akoby klincom pribíjajú dušu k telu a robia ju telesnou a duša sa domnieva, že pravdivé je to, čo hovorí telo.“ (Platón, 1990a, 758) Keď ľudia považujú telesné činnosti za dôležitejšie než uvažovanie, pozorujú svet akoby cez väzenie. Platón zavádza (najmä v dialógu *Faidon*) ideál asketického človeka: telo – a tak i emócie i žiadostivosti – majú byť zo života rozumného a cnostného človeka vylúčené. Jeho duša totiž môže najlepšie „rozumovo myslieť, keď ju nič z týchto vecí neruší¹... keď ostáva čo najviac sama so sebou a telo necháva bokom“. (Platón, 1990a, 736) Lebo ako píše: „asi sotva bude správna tá výmena, ktorou možno dosiahnuť cnosť, totiž keď sa vymieňa ako mince rozkoš za rozkoš, bolesť za bolesť, strach za strach... jediná správna minca, za ktorú treba toto všetko vymieňať, je múdrosť“. (Platón, 1990a, 740) „Pravá cnosť nie je v skutočnosti nič iné ako očistenie od tohto všetkého a rozumnosť, spravodlivosť, odvážnosť a aj sama múdrosť² je akási očista.“ (Platón, 1990a, 740 – 741) Ak duši vládne rozum, on sám sleduje to, čo je dobré a prospešné pre celú dušu, nielen pre jej jednu časť. Výsledkom toho je podľa Platóna šťastný život človeka. Človek by sa mal usilovať o to, aby každá časť jeho duše vykonávala to, čo jej prináleží. Iba takáto vnútorná, osobnostná integrita vedie človeka k vláde nad sebou samým. Podliehať sám sebe, nie je nič iného, než nevedomosť, byť silnejší od seba samého, nič iné ako múdrosť.“ (Platón, 2004, 74)

Vo svojej neskoršej tvorbe pripúšťa Platón prítomnosť emócií vo všetkých troch pôvodných zložkách duše a zároveň ich nepovažuje za čosi iba čisto negatívne vzhľadom na rozum. Ako píše Solomon: „To, čo my nazývame emóciami, sa zdá rozdelené nielen medzi vznetlivosť a žiadostivosť (dychtivosť)³, ale ak zohľadníme Platónovu diskusiu o *Erose* ako súčasti Dobra v *Symposiu*, emócie sú zahrnuté tiež do rozumu“. (Solomon, 2000b, §2)

Pravdou je, že Platón nazeral na lásku v rôznych podobách z rozličných dimenzií. Lásku ako cestu k metafyzickým schopnostiam človeka vedúcu k dokonalosti, ontickú ukotvenosť človeka, ako kozmickú silu spájajúcu sa s dobrom či pohyb (hľadanie) v zmysle túžby. Ako to stručne vystihuje Giovanni Realle v knihe *Platón* „hľadanie dobra je podľa

¹ Platónova teória je jednou z prvých, ktorá predpokladá že (rozumová) duša ovplyvňuje telo a telo (cez nerozumové zložky) ovplyvňuje dušu.

² Platón je iniciátorom neskôr významnej koncepcie štyroch základných etických cností, ako aj etiky cností vôbec.

³ Platón je v súvislosti s týmito dvoma mohutnosťami duše iniciátorom pre budúcnosť veľmi významného rozlíšenia medzi vášňami dychtivosti, žiadostivosti (*epithymétikon*) a vznetlivosťou (*thymoeides*). Prvé (ako napr. zmyslová láska alebo nenávisť) „sú zamerané na nejaké dobro priamo“, žiadajú ho alebo odmietajú. Druhé (napr. hnev, zmyslová nádej či zúfalstvo) sa zameriavajú „na nejaké dobro nepriamo“ – kladne či záporne – „v tom zmysle, že jeho dosiahnutie naráža na prekážky a ťažkosti“. (Anzenbacher, 1994, 131)

Platóna základom každého priateľstva, je prameňom lásky a túžba po najvyššom dobre je príčinou lásky k všetkým veciam“. (Realle, 2005, 385)

Najzreteľnejšie odlišnosti samotného chápania pojmu lásky (*Erosa*) sa objavujú v dialógoch *Symposion*¹ a *Faidros*. Platón venuje pozornosť láske aj v dialógu *Lysis*, tu však dáva tejto problematike radikálne kozmickú dimenziu. „Eros môže byť dobrý alebo zlý a nie je len v duši človeka, ale v celom kozme.“ (Platón, 1990d, 669) Láska je teda dobrom, ku ktorému smerujú a po ktorom túžia všetci, a to nielen ľudia. Azda najjasnejšie rozdiely v dialógoch vystihol Tomáš Hejduk v práci *Od Eróta k filozofii*, kde naznačuje, že „Eros v dialógu *Symposion* sa zdá byť zvnútornenou silou jedinca (vnímaním nedostatku), ktorá pri správnom zachádzaní môže človeka priviesť až k najvyšším filozofickým métam“. (Hejduk, 2007, 42) Naopak, dialóg *Faidros* pracuje s koncepciou *Erosa* ako lásky, ktorá sa vznáša nad pozemskosťou, ale len s pomocou osobného plnohodnotného vzťahu s rovnako láskyplným človekom.

Ak by sme však hľadali odpoveď na otázku, čo *Eros* je, a netušili by sme nič o jeho pôvode, mohli by sme ľahko stratiť smer. V rozhovore Diotimy² a Sokrata³ nachádzame niekoľko odpovedí na pôvod *Erosa*⁴. Zdá sa, že *Eros* nie je ani Boh, ani človek, pretože bohovia sú súčasťou dobra a krásy a nie túžby po nich. *Eros* je veľký *daimón*. Ako tvrdí Sokrates „je prostredníkom a poslom chodiacim od ľudí k bohom a k ľuďom od bohov, ktorý prenáša z jednej strany rozkazy a odplaty za obete, a vyplňuje medzeru medzi obidvoma, takže je všetko späť do jedného celku.“ (Platón, 2005, 48) Hejduk naznačuje Platónovu myšlienku, v ktorej stavia do kontrastu *Erosa*-boha a *Erosa-daimoniona* v rámci *jedného*: odlišuje tu božstvo v striktnnej podobe slova zmyslu, božstvo dokonalé, dobré, nemenné, od božských síl v takej podobe, v akej sa s nimi Gréci stretávali v kulte a v bežnom živote.“ *Eros-daimón* je nižšou emanáciou *Erosa*-boha, emanáciou pôsobiacej v našom svete, prispôsobujúcou sa pozemskej povahe a prejavujúcej sa cudzím spôsobom dokonalému božstvu. (Hejduk, 2007, 41)

¹ *Symposion* je najumeleckejšie Platónove dielo, ktoré sa však vyznačuje neuveriteľnou komplikovanosťou rozprávania. *Apolloodorova reč* je totiž podaná z druhej ruky, a to od priameho účastníka tejto besedy – *Aristodéma* z Kydathénaia. (Platón, 2005, 16)

² *Diotima* je mantinejská kňažka, fiktívna pôvodkyňa Sokratovho poznania o *Erose*. Ak by aj bola skutočnou ženou, jej osobnosť bola v tomto dialógu čisto Platónov výtvor. (Platón, 2005, 80) *Diotima* znamená „česť- *Diovi*“ a Platón s najväčšou pravdepodobnosťou vytvoril toto meno ako dvojznačné, jednak ako „tá, ktorá vzdáva poctu *Diovi*“ a jednak tá, ktorej sa dostáva pocta od *Dia*. (Nussbaumová, 2003, 366)

³ Sokrates nepredkladá svoje myšlienky ako vlastné, ale necháva sa presviedčať *Diotimou*, ktorá podobne „ako postupovala pri výklade tá cudzinka, formou otázok a moje reči vyvrátila práve tými istými dôvodmi, ktorými som ja vyvrátil *Agathonove*“. (Platón, 2005, 47)

⁴ *Eros* je syn *Pora* a *Penie*, ktorý bol splodený na *Afroditiných* narodeninách. Stal sa jej služobníkom a sprievodcom. Po matke (Chudobe) zdedil „večný nedostatok“, bez obuvi a príbytku spí pod šírým nebom, pri dverách a na cestách a po otcovi smelosť, vytrvalosť a lásku k poznaniu, ktorá stojí niekde medzi múdrosťou a nevedomosťou“. (Platón, 2005, 49) Podľa *Pausiana*, ako sú dve *Afrodity*, Nebeská (bohyňa čistej lásky) a Obyčajná (bohyňa zmyselnej vášne), tak sú aj dva druhy *Erosa* – „nebeský *Eros*, syn nebeskej múzy *Uránie* a všeobecný *Eros*, syn múzy *Polymnie*; túto lásku musí človek prenášať na žiadané osoby opatrne, aby si vychutnal jej slasť, ale nespôsobil žiadnu škodu“. (Platón, 2005, 31)

Antonín Mokrejš nás v knihe *Erós ako téma Platónovho myslenia* navádza na myšlienku ponímania *Erosa* ako božskej posadnutosti, ktorá premieňa vedomie nedostatku a túžby v prameň životnej radosti a pocitu významného naplnenia. Ako tvrdí: „vďaka *Erosovi* sa nám zreteľne a presvedčivo ukazuje to, na čom záleží, čo má skutočný význam a to, čo skutočne rozhoduje, nie je túžba byť milovaný, ale potreba a schopnosť milovať“. (Mokrejš, 2009, 112) Pravdou je, že človek si často uvedomuje, čo mu chýba, a túžba, ktorú pociťuje, ho privádza do šialenstva, ale zároveň mu dáva silu, aby vytrval vo svojom hľadaní.

Výpoveď o láske, ktorá nie je dokonalosťou, ale túžbou po dokonalosti, je hlavným motívom dialógu *Symposion*. „*Eros* je túžba po tom, k čomu sa vzťahuje, ku kráse a k dobru.“ (Platón, 2005, 44) Túto základnú líniu potvrdzuje kladná odpoveď Sokrata, keď sa ho *Agathón*¹ pýta, či si myslí, že sú dobré veci tiež aj krásne. (Platón, 2005, 47) Láska teda nie je len túžbou po dokonalosti, ale je aj „plodenie v krásnom, a to telesné i duševné.“ (Platón, 2008b, 407) Možno to chápať tak, že ak *Eros* túži po kráse, dobre či múdrosti, nie je krásou, dobrom a ani múdrosťou obdarený? Alebo sa uspokojíme s myšlienkou, že to, čo nie je krásne, nemusí byť zákonite škaredé a to, čo nie je dobré, musí byť oprávnené zlé? (Mokrejš, 2009, 110) Ak by sme však správne pochopili Sokratovu reč, „*Eros* je túžba po kráse, a nie po škaredosti“ (Platón, 2005, 47); máme sa teda zamerať nie na osobu ako celok, ale na vlastnosť, najlepšie tú, ktorá je dobrom. „Predmetom lásky nie je ani polovica, ani celok, ak to nie je priateľ môj, niečo dobré.“ (Platón, 2005, 52)

Zdá sa, akoby nás chcel Platón pomýliť alebo naviesť na inú cestu zmýšľania. Má to azda naznačiť, že ľudia netúžia v konečnom dôsledku ani tak po kráse a dobre, ako po nesmrteľnosti? „Ako sa domnievam, všetci to robia pre nesmrteľnú česť a slávne meno, a to čím sú lepší, tým viac; túžia totiž po nesmrteľnom.“ (Platón, 2005, 54) Táto výpoveď by nasvedčovala, že Platón chcel ukázať lásku aj v istej základnej skúsenosti, ktorá má všeobecnú platnosť, ktorá nadobúda nadčasový charakter a je súčasťou kozmického univerza. (Šlosiar, 2000, 22) V láske Platón nachádza skutočné bytie, ktoré sa vzťahuje k dokonalosti a nesmrteľnosti. To znamená, že láska je túžba mať natrvalo dobro.

Ak by sme sa vrátili opäť na začiatok, objavili by sme ďalší možný rozmer výkladu povahy *Erosa* ako cesty návratu k svojej ľudskej prirodzenosti. *Aristofanes* rozpráva v *Symposiu* o pôvode človeka, o pohlaví tzv. *androgýnov*, zložených z pohlavia ženského a mužského, ktorí sa jedného dňa odvážili zaútočiť na bohov. Zeus ich potrestal rozťatím na polovicu – *symbolon*. Preto každý z nás hľadá svoju pôvodnú prirodzenosť, svoju vlastnú druhú polovicu, od ktorej sme boli oddelení. „Už oddávna je ľudom vrodená vzájomná láska, obnovovateľka starej prirodzenosti, ktorá sa usiluje urobiť z dvoch jedno a uzdraviť ľudskú prirodzenosť.“ (Platón, 2005, 35) *Eros* nás teda bude spájať s naším druhým ja natoľko,

¹ *Agathón*, mladší vrstovník Sokrata, ktorý mal dobré postavenie v mladšej generácii aténskech tragikov. (Platón, 2005, 73)

nakolko to bude možné. Ako sa vyjadruje *Aristofanes*: „Príčinou toho je to, že taká bola naša dávna prirodzenosť a boli sme celí: teda túžba a snaha po celku sa nazýva láska“. (Platón, 2005, 36)

Zdá sa však, že profesor Gregory Vlastos nás upozorňuje na ďalšiu možnú interpretáciu *Erosa* u Platóna, respektíve trhlinu Platónovej teórie lásky, keď vysvetľuje, že Platónov *Eros* neumožňuje lásku celej bytosti, ale len lásku abstraktnej verzie bytosti, ktorá pozostáva zo súboru jej najlepších možných vlastností. (Vlastos, 1973, 1 – 34) Znamenalo by to, že skutočne nemilujeme konkrétneho človeka, ale len predstavu toho najkrajšieho o ňom? Táto domnienka by vysvetľovala aj skutočnosť, že láska po istom čase stráca na svojej intenzite a postupne vyprcháva vo svetle každodennosti. Nussbaumová podobne potvrdzuje, že Platón prehliada hodnotu lásky jedného jedinečného človeka k inému celému človeku, čím zabúda na to, čo je zásadné pre našu skúsenosť lásky. Ako ďalej naznačuje v knihe *Křehkost dobra*: „to, čo prinúti človeka zamilovať sa, je náhly nával pocitov spriaznenosti a blízkosti, údiv nad tým, že v tom druhom nachádzame hlbokú súčasť svojej vlastnej bytosti“. (Nussbaumová, 2003, 361) Tento názor nachádzame aj v *Symposiu* „z jedného sa stali dvaja; a tu každý stále hľadá svoju polovicu“. (Platón, 2005, 35)

Zaujímavé je zamýšľať sa nad tým, ako a kedy poznáme moment, že sme práve niekoho takého stretli, že ide o našu „stratenú polovicu“. Nie je to azda jasný dôkaz hľadania jedinečnosti, konkrétnosti, aby sme splynuli v celistvosti? Vyššie kladenou otázkou sa dostávame k ďalšej neobvyklej otázke. Domnieval sa Platón, že tak dôležitá vec alebo udalosť v živote človeka, akým je stretnutie „spriaznenej duše“ môže byť vecou náhody? A ak by sme aj stretli toho pravého/pravú, kde je zaručené, že nás bude ten druhý milovať, prípadne či s nami zostane alebo nás po čase neopustí?

Nazdávam sa však, že Platón sa pokúšal smerovať ľudí k vnímaniu krásy duchovnej a nie telesnej, ktorá je pominuteľná v čase. Telesná rozkoš im mala prinášať len dočasnú úľavu od fyzického napätia „aby aspoň nastalo z toho styku nasýtenie a uľudnenie a aby sa obrátili k svojej práci a starali sa tiež o ostatné potreby života“. (Platón, 2005, 35)

Dialóg *Faidros*¹ nám odrýva ďalšie zaujímavé chápanie *Erosa*. Platón slovami Sokrata rozlišuje dve sily v človeku, a to pôvodnú, čo je túžba po slasti, a druhú získanú učením sa, čo je túžba po dobre. (Platón, 1990b, 791) To znamená, že kto uprednostní potešenie a rozkoš pred samotným dobrom, škodí nielen sebe, milovanému, ale aj druhým ľuďom. Podľa Nussbaumovej je Platónov *Eros* stav, v ktorom prevládajú nerozumové túžby po zmyslovom potešení z telesnej krásy nad správnym úsudkom. (Nussbaumová, 2003, 413)² V prvej časti

¹ Dialóg *Faidros* je rozdelený na dve časti, pričom najvýznamnejšia a filozoficky najbohatšia je druhá časť, kde sa jasne objavuje súvislosť medzi „krásnym ošialom“ (láskou) a filozofickou túžbou po najvyššom poznaní. (Platón, 1990b, 800)

² Vo *Faidrovi* nachádzame niekoľko vysvetlení *Erosa*. Platón ho vníma aj ako fundamentálny dynamizmus človeka, ktorý sa na základe trojčlennosti duše (rozum, srdce, žiadostivosť) pretvára na tri samostatné typy túžob. Rozumový typ duše smeruje k poznávaniu pravdy. Srdce túži po uznaní a po hrdinských činoch

dialógu predkladá na výber medzi zdravým rozumom alebo šialenosťou (*mánia*). *Mánia* (posadnutosť) ako podoba *Erosa* sa považuje za Boží dar a nerozumové zložky (emócie a žiadostivosť) sú nielen „nevyhnutnými zdrojmi motivačnej energie“, ale hrajú „dôležitú vodcovskú úlohu pri našom úsilí o poznanie“ (Nussbaumová, 2003, 428 – 429), to znamená, že majú tak aj kognitívne funkcie.¹ Poskytujú človeku správy o tom, kde je dobro a krása, a to tým, že sami vyhľadávajú a vyberajú krásne predmety“.² (Nussbaumová, 2003, 429 – 430) V druhej časti objavuje súvislosti medzi krásnym ošialom (láskou) a filozofickou túžbou po najvyššom poznaní, ktorú možno pochopiť len na základe poznania podstaty duše. (Platón, 1990b, 800)

To, k čomu má však človek smerovať alebo smeruje, je potreba vychádzajúca z duše: „duša jedného aj druhého chce niečo iné, čo nemôže povedať, ale tuší, čo chce a tajomne naznačuje“. (Platón, 2005, 36) Ako píše v závere: „Kto sa teda na ceste k láske nechá doviesť až sem,³ zrazu uvidí čosi svojou prirodzenosťou to krásno, pre ktoré sa podstupovali všetky predchádzajúce útrapy, ktoré je po prvé večné a ani nevzniká, ani nezaniká, nie je ani krásne ani škaredé, ale ako niečo, čo je večné, jednotné samo osebe a so sebou.“ (Platón, 2005, 57) Toto je umenie lásky – plodiť v duši milovanej bytosti krásne myšlienky a poznávaním ideí ju priviesť k pravej cnosti. Týmito slovami sa končí výpoveď Diotimy o *Erose*, rovnako ako aj príspevok o potrebe zaoberať sa a nachádzať pravú podobu lásky u Platóna.

Literatúra

- HEJDUK, T. (2007): *Od Eróta k filozofii*. Praha: Pavel Mervart.
- MOKREJŠ, A. (2009): *Erós jako téma Platónova myšlení*. Praha: Triton.
- NUSSBAUM, M. C. (2003): *Křehkost dobra*. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (1958): *Faidros*. Praha: Československý spisovatel.
- PLATÓN (2000): *Symposium*. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (2005): *Symposium*. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (1986): *Ústava*. Bratislava: Pravda.

a žiadostivosť po pohlavnej láske. „Láska k telesnej kráse je hodnotná tým, že je prvým stupňom k poznaniu večného krásna.“ (Platón, 1958, 14)

¹ Dôkazom tvrdenia, že nejde iba o motivačnú funkciu žiadostivosti a emócií, ale do istej miery aj o funkciu kognitívnu. (Platón, 1990b, 821 – 825)

² Platón napr. ukazuje, ako emócie úcty a bázne v osobnosti podstatne prispievajú k cnosti a chápaniu.

³ Platón má na mysli uvedomenie si, že krása na jednom tele sa zhoduje s krásou na druhom tele a bolo by nerozumné nepokladať krásu na všetkých telách za jedno a to isté a prišiel by k záveru, že telesná krása je čosi malé. Po týchto činnostiach ho treba priviesť k vedám, aby zase videl krásu vied a pozerajúc na také množstvo krásy, aby sa už neuspokojoval ako sluha..., aby rodil mnoho krásnych a veľkých rečí i myšlienok v ustavičnej láske k múdrosti. (Platón, 2005, 56)

- PLATÓN (2005): *Faidon*. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (1981): *Dialógy*. Bratislava: Tatran.
- PLATÓN (2008a): Faidon. In: *Antológia z diel filozofov. Zv. 1. Predsokratovci a Platón*. Bratislava : IRIS, s. 291 – 342.
- PLATÓN (2008b): Symposion. In: *Antológia z diel filozofov. Zv. 1. Predsokratovci a Platón*. Bratislava: IRIS, s. 383 – 421.
- PLATÓN (1990a): Faidon. In: PLATÓN: *Dialógy I*. Bratislava: Tatran, s. 721 – 796.
- PLATÓN (1990b): Faidros. In: PLATÓN: *Dialógy I*. Bratislava: Tatran, s. 797 – 856.
- PLATÓN (1990c): Štát. In: PLATÓN: *Dialógy II*. Bratislava: Tatran, s. 7 - 356.
- PLATÓN (1990d): Symposion. In PLATÓN: *Dialógy I*. Bratislava: Tatran, s. 667 – 719.
- REALE, G. (2005): *Platón*. Praha: Oikoymenh.
- SOLOMON, R. C. (2000b): Emotions, philosophy of. In: Craig, E. (Ed.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Published by Routledge.
- ŠLOSIAR, J. (2000): *Filozofické dialógy o láske*. Banská Bystrica: FHV UMB.
- VLASTOS, G. (1973): The individual as Object of Love in Plato. In: *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press.

POLITICKÝ A KONTEMPLATIVNÍ ŽIVOT U ARISTOTELA

Political and Contemplative Life in Aristotle

Mgr. Veronika Konrádová, Ph.D.

Katedra politologie a filosofie

Filosofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem

České mládeže 8, 400 96 Ústí nad Labem

Česká republika

e-mail: konradovaveronika@seznam.cz

Abstrakt: *Příspěvek interpretuje Aristotelovo rozlišení politického a kontemplativního života v desáté knize Etiky Nikomachovy nikoli jako vymezení dvou odlišných životních náplní, mezi nimiž máme volit, ale jako vymezení dvou přístupů či perspektiv, z nichž lze k vlastnímu životu přistupovat – buď z hlediska mnohosti různých typů jednání, jimiž se lze angažovat ve společenském prostoru, nebo se zřetelem k jednotícímu momentu, jímž je náš život reflexivně svazován do koherentního celku. Při zohlednění příslušných zásad aristoteléské antropologie chce příspěvek ukázat, že takto pojatá kontemplace je založena již v politickém životě, a nestojí tedy proti němu jako varianta nějakého „jiného“ života vyvážaného ze společensko-politických vazeb, k němuž bychom se rozhodovali na základě nezvratné existenciální volby.*

Abstract: *The article interprets Aristotle's distinction of political and contemplative life in the tenth book of the Nicomachean Ethics not as a definition of two distinct ways of life, we have to choose between them, but as a definition of two approaches or perspectives from which we can access to our own lives - either in terms of a multiplicity of different types of behavior engaged in a public space, or with respect to a unifying moment which ties our lives into a coherent whole. Taking into account the principles of Aristotelian anthropology the article wants to show that conceived in this way, contemplation is founded already in political life, and therefore does not stand against it as a variant of a "different" life deprived of socio-political relations and resulting from irreversible existential choice.*

Klíčové slová: *Aristotelés – etika – kontemplace – politika – způsob života*

Key words: *Aristotle – ethics – contemplation – politics – way of life*

Východiskem mého příspěvku je pasáž z X. knihy *Etiky Nikomachovy*, kde Aristotelés rozlišuje mezi kontemplativním životem a životem politickým, přičemž oba typy života zároveň hodnotově vymezuje: „... nejlepší a nejpříjemnější každému jest to, co je mu

přirozeně vlastní. Tedy pro člověka jest to život podle rozumu, poněvadž to jest nejvíce člověk. A tak tento život jest i v nejvyšší míře blažený. Na druhém místě teprve jest život podle ostatních ctností..." (*Eth. Nic.* 1178a6-10)

Uvedené rozlišení je vztaženo k hledání lidské blaženosti (*eudaimonia*), což je vůdčí motiv celé *Etiky Nikomachovy*, a je objasněno poukazem na složenou povahu lidské přirozenosti. Aristotelés je v rozlišování obou typů blaženosti záměrně stručný a závěrečné pasáže *Etiky* proto pochopitelně přitahují pozornost interpretů, a to zejména z těchto důvodů: celá *Etika Nikomachova* je zasazena do politického kontextu a zabývá se otázkami jednání v rámci lidského společenství, tj. v rámci *polis*. I její závěr umocňuje toto sepětí, když v poslední kapitole poukazuje na legislativní rámec etické výchovy, a tím zároveň vytváří přirozený přechod k pojednání o politickém uspořádání, tedy k titulu *Politika*. Vyzdvížení teoretického života, s nímž přichází 7. a 8. kapitola v X. knize, proto může v celku Aristotelova postupu působil překvapivě, rušivě či přímo paradoxně. V následující interpretaci se pokusím zmírnit tento paradox a ukázat, že politika a kontemplace u Aristotela nestojí vedle sebe jako dvě disparátní aktivity, ale že jsou naopak spojeny velmi specifickým vztahem.

V první řadě se podívejme na to, zda Aristotelovo rozlišení „života podle rozumu“ a „života podle ostatních ctností“ máme chápat jako rozlišení dvou životních alternativ, které by nás vybízely k volbě buď jedné, nebo druhé životní cesty, přičemž na jedné straně by se nabízel život zasvěcený aktivitě v rámci *polis*, v němž se osvědčuje široké spektrum etických zdatností, na druhé straně život zasvěcený rozjímání a vzdálený politického dění.

K této otázce můžeme předestlat, že motiv volby životní cesty je v antické tradici dobře znám a dostalo se mu vícero literárního zpracování. Vedle Prodikovy alegorie *Héraklés na rozcestí* jmenujme hlavně Platóna, který otázku volby života navozuje v dialogích *Gorgias*, *Obrana Sókrata* či *Ústava*. V *Obraně* i v *Gorgiovi* jsou rozvrženy dvě alternativní životní možnosti (*Apol.* 29d-30b; *Gorg.* 500b-d), v *Ústavě* zastihujeme duši člověka na prahu nového zrození, kdy je postavena před nutností vybrat si z celého spektra možných životů (*Resp.* 617d-621d). Tato volba je nezvratná a se vši vážností člověka jednou provždy činí zodpovědným za to, kým je.

Měli bychom i X. knihu *Etiky Nikomachovy* číst ve světle této textové tradice? Domnívám se, že by to bylo nepřesné, a to zejména s ohledem na Aristotelovo chápání volby. Aristotelés se v rámci svého etického uvažování otázkou volby (*prohairesis*) široce zabývá, nicméně nepracuje s výše naznačenou představou absolutní volby, která by zavazovala celou naši existenci, ale spíše s představou volby relativní – mluví tedy o přednostní volbě, která předpokládá vybírání a předchozí zvažování. V III. knize *Etiky* proto opakovaně zdůrazňuje, že volba se týká prostředků, nikoli cílů. Volíme tedy prostředky či způsoby určitého jednání, ale nikoli samotný cíl, pro který jednáme. Tomu odpovídá i posun v chápání zodpovědnosti za

to, jaký život vedeme. V aristotelské perspektivě nejsme tím, „co si jednou provždy volíme být, ale tím, co si v každém okamžiku volíme *dělat*“. (Aubenque, 2003, 152)

S tímto upřesněním můžeme postoupit ke zvážení hodnoty obou způsobů života a ptát se, podle jakých kritérií je rozlišujeme. Vyjděme z Aristotelovy otázky, zda je pro zdatnost důležitější záměr, resp. záměrná volba, nebo činy. Aristotelés tuto otázku sám zodpovídá opakovaným poukazem na to, že o povaze etického jednání rozhoduje především záměrná volba: „zdá se totiž, že jest ctnosti nejvlastnější a že o mravní povaze rozhoduje více než skutky samy“. (*Eth. Nic.* 1111b5; 1112a2-3) V tomto přesvědčení je zakódováno rozlišení mezi vnějším a vnitřním charakterem jednáním a Aristotelés jej na více místech demonstruje např. upozorněním, že nestačí konat spravedlivé *činy*, ale je třeba tyto činy konat *jako* člověk spravedlivý, to znamená jako ten, kdo se rozhoduje a jedná se zřetelem k principům etického jednání. Povaha etického jednání je přitom založena skrze rozumnost, *frónésis*, tj. skrze schopnost nalézat v proměnlivých konstelacích našeho života optimální způsob, jak odpovídat na výzvy situací, v nichž se v životě ocitáme. Ve struktuře jednání pak spolupůsobí jak schopnost nacházet přiměřené způsoby chování, tak schopnost orientovat tyto způsoby vůči celkovému směřování našeho života: zdatnost je odpovědná za směřování ke správnému cíli, rozumnost pak ve světle tohoto cíle volí správné prostředky, které k němu vedou. Podotýkám, že „prostředky“ zde míníme především konkrétní způsoby jednání, které v jednotlivých situacích specifickým způsobem ztvárňují naši představu o tom, jak bychom měli jednat, aby náš život byl zdárný.

Rozlišení mezi záměrnou volbou a činem Aristotelovi především umožňuje ostřeji vykreslit povahu etického jednání a vymezit jej vůči činnostem, které nemají povahu *praxis*, ale povahu *techné*. Výkon *techné* hodnotíme na základě provedení určitého díla, etické jednání však posuzujeme nejen podle vnější podoby příslušného činu, ale především podle toho, jaká vnitřní dispozice je ztvárněna v aktuálních volbách jednajícího.

Vrací-li se Aristotelés k těmto konstituentům zdatnosti v X. knize a ptá-li se znovu, jakou roli zde má záměrná volba a jakou samotný čin, může být takto postavená otázka důležitým vodítkem pro uchopení vztahu mezi kontemplativním a politickým životem, protože různé odpovědi na ni otevírají různé perspektivy, z nichž lze tento vztah nahlížet. Z perspektivy činů se politický a kontemplativní život liší svým obsahem, liší se povahou vykonávaných činností. Rozdíl obou způsobů života by z tohoto hlediska spočíval v odlišnosti životních náplní. Vnější podoba jednání však není jediným kritériem. Činnosti lze posuzovat nejen z hlediska toho, co děláme, ale také z hlediska toho, jakými principy se řídíme při jejich vykonávání, tedy *kvůli čemu* jednáme. Zavedení hlediska účelů a cílů pak dovoluje odlišně strukturovat i vztah mezi politickým a kontemplativním životem. Odlišujícím znakem potom nebude rozdílná životní náplň, ale celkové zaměření života.

Politický život by z tohoto hlediska mohl být charakterizován jako život zaměřený na široké spektrum jednotlivých etických zdatností uplatňovaných v rámci společenského soužití, kontemplativní život, tj. život vedený teoreticky či filosoficky, by oproti tomu nabízel vyšší míru integrace jednotlivých činností do celku života a vztažení těchto činností k jednotě šťastně vedeného života. (Garver, 2006, 196)

Domnívám se, že toto rozlišení může napomoci k méně vyhrocené interpretaci Aristotelova chápání vztahu mezi politickým a kontemplativním životem a nabídnout pojetí politiky a kontempace jako dvou přístupů či perspektiv, s nimiž lze k vlastnímu životu přistupovat – jednou z hlediska mnohosti různých typů jednání, jímž se lze angažovat ve společenském prostoru, jindy se zřetelem k jednotícímu momentu, jímž je náš život reflexivně svazován do koherentního celku.

To, co se z vnějšku jeví jako ten samý život, tedy může být vedeno buď filosoficky, nebo politicky – to záleží na porozumění jednajícího. Rozdíl mezi politickým a filosofickým životem by se potom nezakládal na odlišném obsahu příslušných životů, ale na odlišných perspektivách, z nichž člověk své konání nahlíží. Nejde tedy o rozlišení dvou odlišných typů života, ale spíše o rozlišení dvou způsobů, jak přistupovat ke svému životu, spolupřítomných v konkrétním životě jedince. (Pakaluk, 2005, 327)

Toto rozlišení dvou momentů spolupřítomných v jednom životě dobře koresponduje s úvahami o šťastném či blaženém životě, tj. o *eudaimonia*. K formálním charakteristikám *eudaimonia* patří „dokonalost“ a „soběstačnost“: „jeví se tudíž blaženost něčím dokonalým a něčím soběstačným, poněvadž je cílem všeho konání“. (*Eth. Nic.* 1097b20-21) Nabízí se otázka, v jakém smyslu může být náš život dokonalý a završený tak, aby se v něm osvědčila kvalita *eudaimonia*. Můžeme tuto završenost či úplnost chápat v časovém smyslu, což je možnost, kterou Aristotelés prověřuje v I. knize *Etiky Nikomachovy*, kde ale zároveň vyzdvihuje zjevné paradoxy, v nichž se tato časová perspektiva nutně ocitá: za šťastně žijícího bychom mohli člověka označit nikoli za jeho života, ale až po smrti, kdy definitivně uniká možným zvrátům osudu, nicméně i po smrti na něj mohou doléhat neblahé příhody potomků atd. Spíše se proto nabízí vztáhnout *eudaimonia* k jinému typu celostního uchopení života. Opět můžeme vyjít z rozlišení mezi *techné* jakožto instrumentální činností směřující k nějakému vnějšmu výsledku a *praxis* jakožto činností vykonávanou s vědomím účelu a plným uvědoměním aktivity samotné, v níž účel nespočívá ve vnějším „díle“, ale v této činnosti samé.

Uvědomujeme si, že náš život není nikdy kompletně završen v podobě dokonalé aktualizace. Nacházíme se spíše na cestě k této aktualizaci a v tomto smyslu je náš život spíše směřováním, nikoli naplněním. Přesto můžeme být schopni pohlédnout na náš život jako celek. Takto kompletního náhledu můžeme nejlépe dosáhnout v jistých sebereflexivních aktech umožňujících intelektuální nadhled nad tím, co děláme. Teprve tato sebereflexe

provázená sebeuvědoměním vnáší do života potřebnou stálost a jednotu: „blažený člověk... po celý život zůstane takový, jaký jest; neboť vždy, anebo především, v jednání a v zkoumání bude hledět k tomu, co jest ctnostné (*praxeí kai theóresei ta kat'aretén*)...“ (Eth. Nic. 1100b18-20)

V uvedené formulaci je výslovně podtrženo sepětí mezi *praxis* a *theoria* a Aristotelés s tímto sepětím i nadále pracuje, když v IX. knize jako příhodný předmět *theoria* určuje nejen naše vlastní skutky, ale ještě více skutky přátel, v nichž jako bychom viděli sami sebe. Je-li takto pojat rozsah předmětů nabízejících se ke kontemplaci, naznačuje to zároveň, v čem by mohla spočívat *theoria*, označená v X. knize za nejvyšší a nejvíce božskou činnost. Víme, že božský život spočívá v myšlení sebe sama. Která lidská aktivita by potom byla nejvíce božská? Mohlo by to být buď myšlení o božském, takže bychom se snažili co možná nejvíce nahlížet to, co nahlíží bůh. Mohlo by to ale také být myšlení o našich vlastních aktivitách – podobně jako bůh nahlíží sám sebe, nahlíželi bychom i my naši vlastní činnost. Teprve v tomto smyslu by mohlo být to, co je božské, zároveň tím, co je nám nejvlastnější.

Takto pojatou kontemplaci potom ale není třeba stavět proti politickému životu jako možnost nějakého „jiného“ života. Kontempace završuje politický život a sama je již v politickém životě založena: politická přirozenost člověka, vystižená označením *zoon politikon*, je podmíněna schopností řeči a myšlení, kontrahované ve formuli *zoon logon echon*. Obě tato označení mj. podtrhují politický charakter přátelství, které skrze reflexi skutků druhého, onoho „druhého já“, s nímž prodléváme ve společné „výměně slov a myšlenek“, umožňuje naši vlastní sebereflexi a uvědomění si vlastní *areté*. Obě společně pak ukazují, nakolik je lidská racionalita svázaná s politickou přirozeností člověka. Prostor *polis* je také tím, kde se tato racionalita primárně projevuje. Široké spektrum lidského konání vyžaduje *fronésis*, která tvoří nezbytnou racionální strukturu etické zdatnosti.

Jakožto schopnost vztahovat se k obecnému i jednotlivému, umožňující nacházet konkrétní způsoby osvědčení etické zdatnosti ve světle obecných principů, je pak právě *fronésis* důležitou spojnici mezi praktickým a teoretickým rozumem. V tomto smyslu také připravuje půdu pro rozvinutí *theoria*: „rozumnost není nadřícená moudrosti ani vyšší strážce rozumové... neboť jí nepoužívá, nýbrž hledí k tomu, jak by vznikla: přikazuje tedy pro ni, ale nikoli jí“ (Eth. Nic. 1045a8-11)

V jakém smyslu je *theoria* podmíněna schopností etického jednání v rámci *polis*? Pouze ten, kdo disponuje *fronésis*, dokáže posoudit relativní hodnotu lidských aktivit, ale především rozumí činností vykonávaným pro ně samé – nahlíží tedy rozdíl mezi činnostmi, které mají charakter *energeia*, a činnostmi, které mají charakter *kinésis*, a z této perspektivy také pohlíží na etické jednání. Aktivita chápaná podle modelu *kinésis*, má povahu instrumentální činnosti a její cíl leží vně této aktivity samé. Naproti tomu aktivita chápaná

podle modelu *energeia* je sama v sobě svým cílem, a právě takovou aktivitou je etické jednání.

Takto uvědomované spektrum dílčích jednání vyplňujících politický prostor pak může být vnímáno nikoli jako prostý součet činností skládajících dobrý život, ale může být pozvednuto k nahlížení vnitřní hodnoty zdatnosti a vztaženo k jednotící perspektivě dobře vedeného života jako celku, pojímaného rovněž ve smyslu *energeia*. K tomu má člověk disponující *fronésis* již všechny předpoklady.

Z povahy lidské bytosti dále vyplývá, že vyšší míra jednoty je u ní dána vyšší mírou integrace různorodých komponentů. Jednota lidského života proto nespočívá ve vykonávání stále téhož: „kdyby naopak přirozenost bytosti byla jednoduchá, bylo by jí vždy totéž jednání největší slastí“. (*Eth. Nic.* 1154b25-26) Tak tomu ale u člověka není. Složená lidská přirozenost nachází svou jednotu ve vyšší míře integrace sjednocující rozmanité činnosti.

K výše uvedeným zásadám aristotelské antropologie je proto třeba dodat ještě další upozornění, které říká, že „člověk není něčím nejlepším ve vesmíru“. (*Eth. Nic.* 1141a21-23) Jeho lidské společensky uplatňované aktivity, jakkoli dosahují své vlastní dokonalosti, jsou přece co do hodnoty druhé v pořadí. Tvoří však nezbytnou podmínku pro integrující teoretický náhled nad těmito aktivitami. Kontemplativní život se proto nevyvazuje ze společenských vazeb, jak je výslovně zdůrazněno opakovanými poukazy na to, že pospolitý život je pro blaženost nezbytný.

Domnívám se proto, že na základě předložené evidence je možné zmírnit napětí v Aristotelově konceptu politického a kontemplativního života, přesněji strukturovat jejich vzájemný vztah a zřetelněji určit roli politiky a kontemplace v lidském životě, a tím zároveň podpořit koherentnější čtení závěru *Etiky Nikomachovy*.

Literatura

- ARISTOTELÉS (1996): *Etika Nikomachova*. Přeložil Antonín KŘÍŽ. Praha: Petr Rezek.
- ARISTOTELÉS (1998): *Politika*. Přeložil Antonín KŘÍŽ. Praha: Petr Rezek.
- AUBENQUE, P. (2003): *Rozumnost podle Aristotela*. Praha: Oikoymenh.
- BARNEY, R. (2005): Comments on Sarah Broadie „Virtue and beyond in Plato and Aristotle. In: *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 43, p. 115 – 125.
- BROADIE, S. (2005): Virtue and beyond in Plato and Aristotle. In *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 43, p. 97 – 114.
- ČAPEK, J. (2007): *Jednání a situace*. Praha: Oikoymenh.

- GARVER, E. (2006): *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- KONTOS, P. (2006): Morální jednání u Aristotela. In: Švec, O. (Ed.): *Filosofie jednání*. Praha: Oikoymenh, s. 49 – 61.
- LEAR, G. R. (2009): Happiness and the Structure of Ends. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.): *A Companion to Aristotle*, Blackwell Publishing.
- NUSSBAUMOVÁ, M. (2003): *Křehkost dobra*. Praha: Oikoymenh.
- PAKALUK, M. (2005): *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PLATÓN (1992): *Gorgias*. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (1994): *Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón*. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: Oikoymenh.
- PLATÓN (1996): *Ústava*. Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: Oikoymenh.
- RORTY, A. (1978): The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics. In *Mind*, vol. 87, p. 343 – 358.
- SYNEK, S. (2011): *Lidská přirozenost jako úkol člověka. Filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha: Toga.
- XENOFÓN (1972): *Vzpomínky na Sókrata*. Přeložil Václav BAHNÍK. Praha: Svoboda.

ŽIVOT AKO ÚNIK PRED ČASOM. PLOTINOVA PREDSTAVA ŠŤASTIA V ENEÁDACH I. 4 (46) I a I. 5 (36)

Life as an escape from time. Plotinus' view of the happiness
in *The Enneads* I. 4 (46) and I. 5 (36)

Dr. Agnieszka Woszczyk

Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej
Instytut Filozofii, Uniwersytet Śląski w Katowicach
ul. Bankowa 11, Katowice 40-007
Poland
e-mail: agnieszka.woszczyk@us.edu.pl

Abstrakt: *Príspevok analyzuje Plotínove úvahy o šťastí prezentované v Enneadách " I. 4 (46) a I. 5 (36) v kontexte zakúšania premenlivej, časovej ľudskej situácie vyplývajúcej zo spojenia tela a duše. Etický imperatív úniku od tela a obratu k večnosti s cieľom dosiahnutia šťastia cestou duchovnej kontemplácie, je spojený s hľadaním autarkie. Cieľom príspevku je poukázať na Plotínovu nejednoznačnosť v otázke sebapoznania duše ako aj na určité apórie spojené s Plotínovým etickým intelektualizmom.*

Abstract: *The paper shows Plotinus' considerations of happiness presented in 'The Enneads' I. 4 (46) and I. 5 (36) in the context of the experience of variable, temporary condition resulting from the relationship of the soul with the body. Ethical injunction to escape from the body and to return towards eternity in order to achieve happiness through contemplation of the Intellect is associated with the search for absolute autarchy. The purpose of this article is also to draw attention to the ambiguity in the assessment of the self-knowledge of the soul as well as some aporias in Plotinus' reflection associated with ethical intellectualism.*

Kľúčové slová: *sebapoznanie – čas, večnosť – Duša – Intelekt*

Key words: *self-knowledge – time – eternity – Soul – Intellect*

ÚVOD

Predmetom našej analýzy sú dva traktáty Plotinových *Enneád* venované problematike šťastia a dobrého života. Kapitoly I. 4 (46) a I. 5 (36) charakterizujú isté skryté antropologické a metafyzické predpoklady. Ako obzvlášť dôležitý sa ukazuje problém transcencie času, s ktorým súvisia ďalšie dve otázky: na jednej strane je u Plotina obrat k večnosti, „únik z času“ spojený s cestou k dokonalosti a plnosti šťastia, dosiahnutie tohto stavu je však podmienené

prácou, t. j. prehlbovaním sebapoznania a dištancovaním sa od telesných prvkov ľudskej existencie. Človek, resp. ľudská duša, je takto situovaná mimo oblasť premenlivého, čo má za následok určité zásadné systémové problémy týkajúce sa, z hľadiska hypostatickej štruktúry bytia, možnosti explikácie tohto stavu. Súvisí to s Plotinovou problematickou demarkáciou funkcie Duše (*psychē*) a Ducha (*nous*), (Nikulin, 2006), ako aj s Plotinovým zlučovaním individuálneho a všeobecného (Rist, 1963; Kalligas, 1997; Woszczyk, 2013). Pozornosť si pri tom zaslúži otázka vedomého (poznávajúceho) a nevedomého (voči poznaniu ľahostajného) života. Na druhej strane vykazuje analýza tejto dichotómie určité diferencie vo vzťahu k Plotinovmu etickému intelektualizmu.

ŠŤASTIE A ČAS

Plotinos začína svoj traktát o šťastí otázkou, či je šťastie výlučnou vlastnosťou človeka alebo prislúcha aj ostatným živým tvorom. Uznáva, že nezávisle na tom či dobrý život súvisí s dobrým prežívaním alebo celkovým napĺňaním životných funkcií, je nutné zvierať a rastlinám priznať šťastný život. Týmto spôsobom sa vymedzuje voči stanoviskám, ktoré vnímajú otázku *šťastia* ako výlučnú doménu ľudského života bez ohľadu na to, či ho budeme chápať v zmysle blaženosti alebo v zmysle napĺňania prirodzených funkcií organizmu. Dodatočnou intenciou (I. 4 [46]. 3) je poukaz na chybu v argumentácii. Ak totiž budeme chápať šťastie ako vlastnosť všetkých živých tvorov a súčasne budeme tvrdiť, že je to stav vlastný len človeku, vylučujeme možnosť druhového rozlíšenia, *differentia specifica* voči všetkým ostatným súcnam, ktoré sú síce z eudaimonologických úvah z princípu vylúčené, avšak do uvedenej množiny nesporne patria. Šťastie má pre Plotina širší zmysel a zahŕňa celok prírody. Touto tézou protirečí tak hedonistom a stoikom ako aj peripatetikom. Pokiaľ však uvažujeme o šťastí ako o výsledku špecifickej vlastnosti ľudského myslenia, potom je principiálnosť tejto argumentácie v skutočnosti pochybná; Plotinos sa preto pokúša podporiť svoju argumentáciu poukazom na fakt, že rozumný život zostáva takýmto spôsobom redukovaný len na určitú životnú funkciu vo vzťahu k možnosti nadobudnutia kvality, ktorou je sama rozumnosť (*Enn.* I. 4 [46]. 3. 10 – 19).

Tým Plotinos signalizuje, že považuje myšlienky svojich predchodcov z hľadiska ignorancie hierarchie ontických stupňov, t. j. v rovine hypostatickej štruktúry skutočnosti, za nedostatočné. Snaží sa jednoducho vyvrátiť predpoklad, že šťastie ako špecifický stav ľudského života vyžaduje ako svoju podmienku transcendentný poriadok, zjavný len v dichotómii zmyslového a noetického života. Treba podotknúť, že nuansy Plotinovej antropológie nemožno bezo zbytku vykázat v reduktívnych hraniciach prostého dualizmu telo *versus* duša. Ide totiž o systém vzájomne sa prenikajúcich pôsobení hypostázy Ducha a Duše, v rámci ktorej podlieha telesná sféra tej psychickej. Orficko-pythagorejská myšlienka o tele ako väzení duše (Świercz, 2008, 257) je u Plotina pravdepodobne zastúpená tvrdením, že ide

o väzenie, ktoré si vytvorila sama Duša. Duša totiž žije sama v sebe a dáva sa na spôsob zmyslovosti, t. j. nemôže sa úplne zbaviť svojej fyzickej skutočnosti, a keďže je z hľadiska hypostatickej štruktúry podriadená rovine Ducha, je to vlastne prípad kvázi-súčna celkového rozmeru skutočnosti v mode stávania (*Enn.* III. 4 [15]. 1 – 2). Oveľa väčší význam než opozícia duchovné – telesné má dištinkcia medzi večnosťou a časom. Duša je ako hypostáza na jednej strane časová – v tomto zmysle je zrejmá jej zmyslová prirodzenosť v mode stávania a premenlivosti času. Na druhej strane je však spojená aj s večnosťou, pretože sa v kontemplatívnej jednote z Duchom javí ako jeho idea, t. j. ako večné bytie. Tieto dva spôsoby života Duše tvoria rámec Plotinovej eudaimonológie.

Plotinos predpokladá stupňovitosť života založenú na modeli vzor-odtlačok. Zmyslový život je preň iba odrazom a stopou toho pravdivého, ktorý je akoby životom v nadbytku (*Enn.* I. 4 [46]. 3. 19 – 41). Táto postupná gradácia života, resp. subsumovanie skutočného života pod kategóriu Ducha vysvetľuje Plotinove stanovisko vo vzťahu k možnosti zakúšania šťastia, vlastnej len človeku. Funkcia rozumu nie je len akousi špeciálnou funkciou zmyslového života, ale je priamo odzrkadlením toho, čo pre zmyslovú oblasť predstavuje skutočný život – Ducha a jeho pôsobenia prostredníctvom *logoi*. Okrem toho sa rozumová funkcia človeka nejaví len ako nejaká špecifická životná funkcia, ale je odzrkadlením toho, čo je v zmyslovej rovine skutočným životom – Duch a jeho činnosť prostredníctvom *logoi*. Iné, zmyslovo-vegetatívne formy života potom reprezentujú oslabené formy, neúplný a zdanlivý život. Plotinos tiež rozlišuje medzi potenciálnym šťastím, ktoré je vlastné každému človeku a šťastím aktuálnym, v ktorom je človek spojený s Duchom. V tomto kontexte zreteľne nadväzuje na problematiku *alēthēs anthrōpos* (Woszczyk, 2012), pretože exponuje predpoklad o tom, že cesta vnútornej skúsenosti človeka vedie k skutočnému stretnutiu s hypostatickou štruktúrou skutočnosti – nie však v zmysle teoretického predmetu uvažovania, ale v zmysle skúsenosti premeny ontickej situácie človeka. Typológia individuálnej duše z hľadiska stavu vedomia vo vzťahu k telu, resp. z hľadiska oslobodenia od skúsenosti tela, označuje v rovine typov aktivít vlastných Duši-hypostáze, že človek môže žiť životom odrazu, stopy (*ichnos*), ako prvok Duše-Prírody (*physis*) alebo môže prežívať život Duše v substanciálnom zmysle, ktorá v akte kontemplácie Ducha, umožňuje človeku stať sa ideou v Duchu, substanciálnym súcnom (*Enn.* I. 4 [46]. 4).

Vo svetle tohto konštatovania Plotinos v *Enn.* I. 5 [36]. 1 odmieta tézu o súvislosti šťastia s trvaním v čase. Ak je šťastie kontempláciou, nie je dôležité, ako dlho trvá, pretože s ním nesúvisí nárast vedenia. A ak aj pripúšťa rôzne stupne šťastia a nešťastia, nerobí to z hľadiska času, ale z hľadiska zdokonaľovania sa v cnosti. Umenie žiť znamená vedieť sa vytrhnúť z času a uzavrieť sa vo večnom teraz.

ŠŤASTIE A SEBAPOZNANIE

Zaujímavým prvkom je v kontexte úvah v kap. I. 4 [46]. 5 rozvrhnutá otázka sebapoznania alebo lepšie sebapoznania múdrego človeka. Plotinos akcentuje autrakickú povahu šťastia, svedčiacu o sebestačnosti mudrca, a to ako vo vzťahu k druhým, tak aj vo vzťahu k osudu. Plotinos pritom odporuje námietke potenciálnych protivníkov v tom, že šťastie zaniká v okamihu straty pamäte (sebapoznania). Súhlasné stanovisko by totiž znamenalo podriaadiť šťastie zmyslovosti, napr. možným chorobám alebo inému fyzickému utrpeniu. Rozdiel medzi zmyslovým a noetickým človekom tu nadobúda nový význam. Plotinos totiž môže vykázať nezávislosť šťastia od času, opierajúc sa pritom o dištinkciu medzi oblasťou zmyslov a oblasťou večného bytia. Túto myšlienku podporuje tvrdenie v *Enn.* I. 4 [46]. 9, ktorá hovorí, že šťastie nastáva nevedome. Ide však o určité úskalie, pretože Plotinos zaujíma stanovisko etického intelektualizmu spájajúceho cnosť s vedením (Karfik, 2002, 60), čo je zrejme najmä z traktátu *O šťastí* pri porovnaní dobrého života so šťastím a šťastia s duchovným životom, t. j. Substanciálnou rozumnosťou. Ak je niekto ako zmyslovo konajúci subjekt po strate vedomia zbavený nutnej podmienky dobrého života, teda vedenia, a následkom toho aj rozumu a cností, jeho život už nebude možné označiť za šťastný. Ak je však iný človek z perspektívy jednoty bytia prepojený s noetickou oblasťou, bude šťastný. K takémuto šťastiu nie je potrebné vedenie o tom, čo sa odohráva v oblasti zmyslov, ktorá je prekážkou skutočného noetického vhľadu. Šťastie sa totiž, hovorí Plotinos v *Enn.* I. 4 [6]. 14, netýka človeka v celku ale jeho duše, pri podmienke vylúčenia zmyslových funkcií. Plotinos tým nehovorí len to, že múdry človek – okrem pozorovateľnej ujmy na dianoetických funkciách poznania (*Enn.* I. 4 [6]. 13) – nestráca nič z obohacujúceho šťastia plynúceho z účasti na Du-chu, ale konštatuje aj fakt, že vedomá činnosť nie je o nič viac dokonalejšia než nevedomá. Z hľadiska možnej problematizácie Plotinovho etického intelektualizmu sú to kľúčové tvrdenia.

Plotinova argumentácia spočíva v tom, že:

1) Konanie nemusí byť uvedomené, pokiaľ nie sme jeho vlastným subjektom. Na tomto princípe spočíva napr. fyzický vzrast, ktorý vyplýva z činnosti rozumného princípu (*logos*) v nás; naše Ja nie totožné s princípom vzrastania, neuvedomujeme si predsa, že tento proces nejako prebieha (*Enn.* I. 4 [46]. 9. 25 – 30).

2) Každé uvedomenie je charakteristické určitým rozdvojením medzi pôsobiace a pole pôsobenia. Reflexívnosť je teda proces založený na modeli zrkadlenia. Ako však hovorí Plotinos: ak je zrkadlo po ruke, vzniká v ňom obraz, ale ak nie je po ruke alebo ak nie je v dobrom stave, potom to, čoho obraz by v ňom vznikol, preto ešte neprestáva byť skutočné. Existuje teda nevedomá činnosť. Pokiaľ Plotinos hovorí o zrkadle, má na mysli matériu, v ktorej sa prehliada sama Duša tvoriac pritom odraz noetického bytia, t. j. zmyslový svet. Dokonalejšia by teda v súlade s tézou, že stupne dokonalosti je možné previesť na stupne jednoty, bola samotná činnosť bez rozštiepeného vedomia. Oslobodenie od zmyslového obrazu – napr. v prí-

pade straty pamäte – by teda znamenalo dosiahnutie vyššieho stupňa jednoty, pretože myslenie by bolo oslobodené od predstavovania a stalo by sa čistým myslením (*Enn.* I. 4 [46]. 10. 7–23).

3) Plotinos upozorňuje na príklady neuvedomelého konania; tak dokonalých a ako aj nedokonalých (*Enn.* I. 4 [46]. 10. 24–29).

Plotinos však neproblematizuje stanovisko etického intelektualizmu na základe prerušenia súvislosti medzi cnosťou a vedením; problematizuje len spojitosť medzi sebapoznáním človeka ako zmyslovo-duchovnej jednoty a dokonalosťou konania. Sebapoznanie totiž predstavuje nižší, predstavovaním sprostredkovaný stupeň. Nesprostredkovaná účasť na ideách z hľadiska pravdivého človeka (*alēthēs anthrōpos*) je v stave jednoty s Duchom účasťou na samotnej substancii myslenia. Napokon, vedenie je podmienkou pravého konania, avšak už nie je cnosťou, ale samotnou substanciou Ducha (*Enn.* I. 2 [19]. 6). Inými slovami, cnosť je emanáciou Ducha vďaka tomu, že poznávajúci subjekt uskutočňuje obrat smerom k večnosti, čím dosahuje pravdivé bytie.

Literatúra

- KALLIGAS, P. (1997): Forms of Individuals in Plotinus: A Re-Examination. In: *Phronesis*, vol. 42, no. 2, pp. 206 – 227.
- KARFÍK, F. (2002): *Plótínova metafyzika svobody*. Praha: Oikoymenh.
- NIKULIN, D. (2005): Unity and Individuation of the Soul in Plotinus. In: Chiaradonna, R. (Ed.): *Studi sull' anima in Plotino*. Napoli: Bibliopolis, pp. 275 – 304.
- PLOTINUS (1989): *Enneads*. Transl. ARMSTRONG, A. H., London: Harvard University Press, vol. 1 – 7.
- RIST, J.M. (1963): Forms of Individuals in Plotinus. In: *Classical Quarterly*, vol. 13, no. 2, pp. 223 – 231.
- ŚWIERCZ, P. (2008): *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- WOSZCZYK, A. (2013): Ideas of individuals and the gradation of hypostasis ψυχή in *The Enneads* by Plotinus. In: *Folia Philosophica*, vol. 28, pp. 15 – 28.
- WOSZCZYK, A. (2012): The conception of *alēthēs anthrōpos* in Plotinus' *The Enneads*. In: *Studia Philosophica Wratislaviensia. Supplemantary Volume*, pp. 27 – 37.

Preložil Pavol Sucharek

METAMORPHOSES OF AUGUSTINE AURELIUS FROM TAGASTE

Prof. Pol. Śl. dr hab. Aleksandra Kuzior

Silesian University of Technology
Department of Applied Social Sciences
41-800 Zabrze, Roosevelta 26-28 Str.
Poland
e-mail: Aleksandra.Kuzior@polsl.pl

Abstrakt: Sztuka życia to umiejętność ciągłej pracy nad sobą, poszukiwanie właściwej drogi życia i sposobu rozumienia rzeczywistości. Dążenie do doskonałości i wewnętrzne przemiany są możliwe wówczas, gdy człowiek ma otwarty umysł i chęć poznawania ludzi, świata i siebie. Książki, które czytamy i ludzie, których spotykamy na swej drodze wpływają na naszą postawę, kształtują osobowość, pomagają się rozwijać, uczą żyć. Biografia św. Augustyna, mieszcząca się w tradycyjnym schemacie hagiograficznym (grzeszna młodość, przemiana, nawrócenie, poświęcenie Bogu) jest przykładem takiej metamorfozy, do której przyczynili się niezwykle ludzie i niezwykle książki. W referacie zaprezentowana zostanie ich rola w ukształtowaniu nieprzeciętnej osobistości, która weszła na stałe do panteonu „wielkich” w historii ludzkości.

Abstract: The art of living is the ability to constantly work on ourselves, searching for the right way of life and way of understanding reality. Aiming at excellence and internal transformations are possible if the person has an open mind and willingness to learn about people, the world and each other. The books that we read and the people you meet on your way affect our posture, shape personality, help to develop, learn to live. Biography St. Augustine, fitting in the traditional hagiographical scheme (sinful youth, conversion, repentance, devotion to God) is an example of such a metamorphosis, to which extraordinary people and extraordinary books have contributed. The paper will present their role in shaping the extraordinary personality that entered permanently into the pantheon of "great" in the history of mankind.

Kluczowe słowa: św. Augustyn – chrześcijaństwo – manicheizm

Key words: St. Augustine – christianity – manichaeism

Thagaste was formerly small town situated at the crossroads of important routes of North Africa. Here on 13th November 354 came into the world a man whose life, attitude and thoughts influenced the shape of medieval Christianity – Aurelius Augustine, son of Monica,

native African and Roman Patrician Aurelius. (Trape, 1987, 15 – 19; Bardy, 1955; Czuj, 1929; Birkenmajer, 1933; Papini, 1958)

Augustine grew up in a Christian environment, although paganism in those areas continued to be active in a warlike and cruel way. Educating the Madaura, located about 30 kilometers from Thagaste, Augustine often witnessed the licentious bacchanalia and expressions of hatred and contempt for Christians. After arriving at Carthage, where the paganism was deep-rooted as well, Augustine even took part in the celebration in honor of the patron of the city goddess Caelestis. (Trape, 1987, 23 – 24) Copleston describes first years of Augustine's residence in Carthage as follows: "Redolent of depravity streets of a great port..., view of obscene rites connected with the cults transferred from East, and the fact that Augustine, southerner, already transformed into a man tossed by violent passions – all of it made that he practically broke the moral ideals of Christianity..." (Copleston, 2004, 42). In *Confessions* St. Augustin writes after years: "...in my youth I abandoned from You, my God and strayed, how far away from Your hand that could sustain me. ... I came to Carthage, where the boiler of wicked passions roared around me." (St. Augustine, 1994, 54 – 55)

Augustine has been meeting paganism also at home. His father was a pagan, although he didn't forbid to raise children in the Christian faith, and even at the end of his life he was baptized. Educational wisdom of mother Monica made, that in the heart of St. Augustine was sown the seed of Christian faith that has survived dormant period of youthful excitement to the age of 33 years to sprout and grow into a mighty faith and love for God and people. (Trape, 1987, 25 – 28) Age from 17 – 33 years was for Augustine the most turbulent period of his life, the period of passion, fascination and dilemmas, the search time for the road, and spiritual transformation, period of peculiar internal evolution, slow growth, maturation and striving for spiritual perfection.

In the inner evolution very significant was reading Hortensius Cicero. For 19-year old Augustine this dialogue was guiding light in search of what most important in life. Paradoxically, the book of pagan opened Augustine's heart for a while and turned it to God. However it was not proper conversion, but from this moment the wisdom and aspiration to achieve it became the major wishes of young Numidian. Hortensius made that there was an inner transformation, Augustine found restraint the good worth of desire instead of wealth and ambitions which he found worth nothing, empty and hindering the search for wisdom. After reading Hortensius Augustine realized, what is the highest vocation of man. Here is just "...born a philosopher in him, who later in the light and in power of the Gospel will become an ascetic contemplative mystic" (Trape, 1987, 47). That was how the way to Augustine's inner evolution was determined, way winding, bumpy and turbulent, but leading to the goal – Truth in Christ. At the beginning of a bumpy road, Augustine was convinced that the search

for truth in rational pursuits is contrary to the Christian faith. He stood before a difficult choice whether to give up reason, or to renounce their faith. Hortensius planted in him the seed of rationalism. While seeking the truth, Augustine was moving away from Christianity. Full of pride, he began to study Bible, but the lack of exegetical preparation quickly led him astray. Recalling these times, he writes: "...when as a young man I first came up with the Bible. I treated it not with devotion of a man, who is seeking in humility, but with the attitude of the one who wants to discuss... I dared to look with pride led to what can only the humble find" (Trape, 1987, 49).

Discouraged, he turned away from the Christian faith. Manichaeism found favorable conditions. Embittered and spiritually torn Augustine was drawn into the vortex of the doctrine promising to reach the truth. At the beginning he almost fully accepted teachings of Mani. Manichaeans rejected the Old Testament, which after all seemed to Augustine abstruse and incomprehensible. However, when the inner transformation will be done in him, he will try to defend contained in the Old Testament, the truth about the creation of the world and man, and to warn Christians against seductive views of the Manichaeans. (St. Augustine, 1980, 6)

However, Manichaean doctrine gave Augustine at this time more convincing explanation of problems bothering him. He considered metaphysical dualism as the only acceptable solution to the problem of evil, the more that recognizing evil as an external factor, as it released man from bitter remorse and feeling of guilt. It should be borne in mind that Augustine lived with a certain woman in a sinful relationship and indulged in carnal pleasures without rest. Balancing between sin and desire of perfection the Manichaean bad understanding of principles of evil were comfortable for him. (Trape, 1987, 52 – 62) This is what he writes in *Confessions*: "I kept staying in the belief that it is not we who sin, but the sinner in us is some alien nature. Well it was for my pride is the belief that I am not charged with any guilt and that when I did something wrong, I do not have to confess that – asking you to heal my soul, because I have sinned against you. I preferred to excuse it and blame something else, what was with me, but was not me. ... I did not consider myself a sinner." (St. Augustine, 1994, 106)

Augustine encountered Manichaeism earlier in Carthage, where he arrived at the age of 17. Meeting with Faustus from Mileve finally decided about discouragement and withdrawal from Manicheism. Five years after this meeting, in 388, Augustine created his first work against Manichaeans: *De moribus Ecclesiae et de moribus Catholicae Manichaeorum* (St. Augustine, 1990, 30) In the difficult moments of doubt Augustine was supported by his mother Monica, loving over all her son, who, as Birkenmajer writes: "In pain giving him birth once on the world, on the earth life, followed by a longer and she managed to persuade her son to be baptized, she bathed his soul from sins with her tears." (Birkenmajer,

1933, 6) That is why Augustine is called a “son of tears”. He also wasn’t ashamed of his tears. They have finally washed his sins in the Milanese garden and led to the conversion. (Birkenmajer, 1933, 6)

While in Milan, Augustine met with an outstanding personality of the then church – Bishop Ambrose, who made a great impression on Augustine. This scholar, ascetic, celibate, devoted his life to the service of God and the Church. His attitude set an example worthy of following and it was him and his sermons contributed to the fact that Augustine again began to explore the Christian faith. He decided to become a catechumen again to get to the truth, which he was for the whole his life looking for. He still remained skeptical, but the grain of faith sown in his childhood by his mother now started to sprout. The duality of reason and faith recognized in his youth as an alternative during the Milan period transformed now into a conjunction. Both ways of knowing complemented each other. Augustine understood that faith needs the authority, and the most important means of getting to the truth is the Bible. However, Augustine’s journey in search of truth was not over yet. Augustine was afraid that before his death he could not have found it. Entangled in a web of materialism and dualism he could not imagine God as being incorporeal. Worried with this thought he was still looking. He also did not handle absorbing him since his youth his thoughts problem of the origin of evil. He rejected Manichean dualism, but he has not found any other explanations yet. Works of Neoplatonics – Plotinus and Porphyry – helped him. (Trape, 1987, 71 – 92)

In Neoplatonics’ books he found clear explanations of the problems of evil, as the lack of, damage or destruction of good, without falling into the Manichean dualism. The good without evil can exist, but the evil without good cannot. (Copleston, 2004, 43) Thanks to Neoplatonic philosophy Augustine managed to penetrate his mind. In solitude, with introspection and dialectical method of withdrawing from the outside world he has reached for a moment a vision of eternal truth and unchanging beauty. He could not recover after such an extraordinary spiritual suffering, illumination, through which he saw the eternal and immutable Being. Although the intensity of the spiritual experience mingled with awe and fear, resulted preconversion – the first conversion. (Chadwick, 2000, 39) However, the searching continued. After reading Neoplatonics Augustine again goes back to the Bible, in particular the Letters of St. Paul Apostle. Better prepared for the reception of the Scriptures, Augustine founds there one true philosophy – the philosophy of the cross and humility, he discovers the mystery and truth of Christ. Finally he can say that he found the purpose and the way. (Trape, 1987, 100 – 101)

Meeting Simplician and Pontitian also influenced on the inner evolution of Augustine. Simplician told Augustine the story of conversion of Neoplatonist Victorin to Christianity. Although Victorin for a long time was a pagan and attacked the church with a great passion, then he finally publicly announced his conversion. After hearing this story, Augustine wanted

to go the same way. Pontitian presented the story associated with the manuscript Life of St. Anthony from Egypt. Only then the Hippo bishop-to-be understood the wickedness of his actions. He fought an internal struggle and finally spotted to the moral decision of conversion. (Copleston, 2004, 43 – 44; Bardy, 1955, 91 – 96) Continuous studying of the writings of St. Paul cemented his conviction that it is necessary to keep the total purity and abstinence that it is better to sacrifice and give up the love of God than to give way to his own passions. This decision prevailed. Internal transformation has taken place. Sealing of this true conversion has become a baptism, which Augustine took at the age of 33 years in 387. However, Augustine had to handle unsolved so far numerous questions absorbing his mind and relating inter alia to problem of evil, providence and skepticism. A few months spent in Cassiciacum in the atmosphere of dialectical discourse has resulted in numerous dialogues, determining cases of these issues. Soliloquy dialogue pointed the way to know God. Faith, internal cleansing, the total abandonment of all pleasures are tips on how to live in order to achieve the only real goal, which is to know God. (Chadwick, 2000, 53 – 54)

Biography of St. Augustine in the juvenile period (up to 33 years of age) is a biography of evolutionary, slow internal changes, biography of looking for the way and growing up to the faith in God. The article exposed the influence of mother Monica on shaping the attitudes of the young, rebellious man, tossed by various passions (love, pride, discouragement, doubt). Important in Augustine's internal evolution were: work of Hortensius Cicero, Neoplatonics' letters (Plotinus and Porphyry) and the Bible. Meetings with prominent personalities of the then church Bishop Ambrose and Simplicius and Pontitius were very significant to Augustine's metamorphosis. So then the books and people that we meet on our way affect on our attitude. In the case of St. Augustine, their influence has helped to shape an extraordinary personality who entered permanently into the pantheon of "great" in the history of mankind.

Literature

- BARDY, G. (1955): *Święty Augustyn. Człowiek i dzieło*. Warszawa.
- BIRKENMAJER, J. (1933): *Św. Augustyn doktor Kościoła*. Wilno, Lublin.
- CHADWICK, H. (2000): *Augustyn*. Warszawa.
- COPLESTON, F. (2004): *Historia filozofii. T. 2*. Warszawa.
- CZUJ, J. (1929): *Żywot św. Augustyna*. Kraków.
- PAPINI, G. (1958): *Święty Augustyn*. Warszawa.
- ŚW. AUGUSTYN (1980): *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*. Warszawa.

- ŚW. AUGUSTYN (1990): *Pisma przeciw manichejczykom: o pożytku wiary – o dwóch duszach*. Warszawa.
- ŚW. AUGUSTYN (1994): *Wyznania*. Kraków.
- TRAPE, A. (1987): *Święty Augustyn – człowiek, duszpasterz mistyk*. Warszawa.

ETICKÁ REFLEXIA BIBLICKÝCH ŠKANDÁLOV U JÁNA DUNSA SCOTA

Ethical Reflection of Biblical Scandals According to John Duns Scotus

Doc. Michal Chabada, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie, FF UK v Bratislave
Gondova 2, 814 99 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: chabada@fphil.uniba.sk

Abstrakt: *Biblické škandály (napr. Abraháмова obeta Izáka a i.) predstavujú prípady, v ktorých vstupujú do konfliktu rozumom poznávaná (prirodzená) morálka/prirodzený zákon a slobodná vôľa Boha. V týchto konfliktných situáciách, ktoré sa týkajú voľby správneho spôsobu života, vystupuje do popredia problém zakotvenia etických noriem: buď vo vôli (niečo je dobré/zlé preto, lebo je to prikazované/zakazované) alebo v rozume (niečo je prikazované/zakazované preto, lebo je to dobré/zlé). Cieľom príspevku je ukázať spôsob riešenia biblických škandálov v etike Dunsu Scota, ktorá je charakteristická dvojúrovňovým modelom prirodzeného zákona, novou definíciou vôle a jej vzťahu s rozumom.*

Abstract: *Biblical scandals (e.g., Abraham's sacrifice of Isaac, and the like) show conflict situations between rational and natural morality/natural law and God's free will. In these conflict situations concerning the choice of a right life-style, emerges the problem of how the ethical norms are grounded: it may be either in the will (something is good/bad because it is ordered/forbidden), or in the reason (something is ordered/forbidden because it is good/bad). The aim of this article is to present the way how Duns Scotus solves the biblical scandals, that is characterized by a two-level natural law, by a new definition of the will and its relation with the reason.*

Kľúčové slová: *biblické škandály – prirodzený zákon – správny spôsob života – rozum – vôľa*

Keywords: *biblical scandals – natural law – right life-style – reason – will*

S filozofiou S. Kierkegaarda sa neodmysliteľne viaže jeho detailná analýza a strhujúci opis hlavného biblického škandálu, v ktorom mal Abrahám na pokyn Boha obetovať svojho vytúženého a práve tým istým Bohom darovaného syna Izáka. (Kierkegaard, 1993, 20 – 42) Dopúšťa sa ten istý Boh, ktorý raz požehnáva a inokedy požaduje dar krvavo vrátiť,

protirečenia alebo nie? Biblické škandály sú jednou z podôb filozofického problému zakotvenia etických noriem, ktorý si položil už Platón v dialógu Eutyfrón. (Platón, 1994, 24) Duns Scotus nastolený problém formuluje takto: „Niektoré všeobecné zákony, ktoré správne predpisujú, sú uložené božou vôľou a nie božím rozumom; ak sa jeho vôli, ktorá je slobodná, páči, je zákon správny, a to isté platí o iných zákonoch“. (Scotus, 1963, 366) Je niečo mravne dobré preto, lebo je to chcené/prikazované, čím by sa zdôrazňovala zakladajúca funkcia slobodnej vôle, ktorá by mohla hraničiť so svojvôľou, alebo je niečo chcené/prikazované preto, lebo je to dobré, čím by sa naopak akcentoval rozum, no do popredia by sa dostával determinizmus?

V našom príspevku sa v základných bodoch pozrieme na problematiku biblických škandálov a s nimi súvisiacich problémov z perspektívy riešenia, s ktorým prišiel Ján Duns Scotus. Najskôr predstavíme Scotovu náuku o prirodzenom zákone, potom sa budeme venovať rozdielu medzi absolútnou a usporiadanou božou mocou, ďalej sa dotkneme koncepcie slobody vôle a na záver v optike jeho riešenia odpovieme na úvodné otázky.

PRIRODZENÝ ZÁKON

Odrazovým mostíkom Scotovej koncepcie prirodzeného zákona sú práve biblické škandály a ich vzťah k príkazom dekalógu. Otázka, ktorú si kladie, znie, či všetky príkazy dekalógu patria k prirodzenému zákonu. Prirodzený zákon je podľa Scota súbor „praktických princípov, ktoré sú zrejmé z vlastných termínov, alebo sú to nevyhnutné závery, ktoré z týchto princípov vyplývajú. V oboch prípadoch sú nevyhnutne pravdivé“ (Scotus, 2005, 39), nie je možný ich opak. Ak má prirodzený zákon povahu nevyhnutne platných, zo seba pravdivých viet a nevyhnutne z nich vyplývajúcich záverov, tak to, „čo sa v nich prikazuje, nie je dobré len preto, že je to prikázané, ale naopak je to prikázané preto, že je to dobré. Podobne to, čo sa zakazuje, nie je zlé iba preto, že je to zakázané, ale je to zakázané, pretože je to zlé. ... A to, čo je samo osebe nedovolené, sa nemôže stať... dovoľným na základe nejakej vôle“. (Scotus, 2005, 40) Každý rozum i vôľa by boli týmito nevyhnutne platnými a pravdivými morálnymi princípmi limitovaní, nemohli by ich urobiť nepravdivými / neplatnými. V týchto normách sa prikazuje *formálne dobro*, ktoré vedie k poslednému cieľu, ktorým je nazeranie Boha v láske, a zakazuje sa nimi *formálne zlo*, ktoré od tohto cieľa odvádza. (Scotus, 2005, 40) No práve biblické škandály hovoria o opaku, pretože v nich Boh udelil dišpenz, prejavil opak. Budú všetky príkazy dekalógu spadať pod prirodzený zákon? Rozlišujúcim kritériom, podľa ktorého sa ukáže, aké z príkazov dekalógu spadajú pod prirodzený zákon, je práve možnosť udelenia dišpenzu/opaku, čím sa zároveň poukáže na sféry rozumu a vôle.

Možnosť dišpenzácie sa u Scota stáva dôvodom pre rozlíšenie dvojakého zmyslu, podľa ktorého niečo môže patriť pod prirodzený zákon. V prvom a prísnom zmysle (*strictissime*) patria k prirodzenému zákonu len „prvé praktické princípy zrejmé na základe

termínov alebo ako závery, ktoré z nich nevyhnutne vyplývajú. ... V takýchto prípadoch nemôže byť udelený nijaký dišpenz“. (Scotus, 2005, 42) Týmto kritériám vyhovujú len prvé dva príkazy dekalógu, ktoré sa týkajú bezprostredne Boha. V nich sa prikazuje formálne dobro, ktoré je nevyhnutné pre dosiahnutie posledného cieľa. Scotus hovorí, že „nevyhnutne platí: Ak je Boh, musí byť milovaný ako Boh jedine on. ... [a] v týchto veciach Boh nemôže udeliť dišpenz“. (Scotus, 2005, 42)¹ Príkaz „Boha treba milovať“ je podľa Scota pravdivou a nevyhnutnou analytickou vetou, Boh ju nikdy nemôže urobiť nepravdivou a oslobodiť spod nej. Boh totiž miluje seba samého nevyhnutne, všetko ostatné kontingentne. Ak by Boh oslobodil spod príkazu lásky k nemu, čiže by prikázal nenávisť k sebe, dopustil by sa sporu, čo je neprijateľné. Normy prvej tabule desatora sú teda chcené preto, lebo sa v nich prikazuje niečo nevyhnutne pravdivé a esenciálne dobré.

Týmto kritériám však nevyhovujú príkazy druhej tabule desatora, pretože práve biblické škandály hovoria o možnosti ich opaku. K prirodzenému zákonu patria len v širšom zmysle, nevyplývajú z neho deduktívne, ale sú s ním vo väčšom súlade (*valde consonant*) než ich opak. (Scotus, 2005, 43) Tieto normatívne vety nie sú pravdivé nevyhnutne, získané sú a posteriori, sú pravdivé podmienené. Ako príklad Scotus uvádza vzťah nadradenej normy (zachovanie mieru v štáte) a nižšej normy (súkromné vlastníctvo), ktorá je s nadradenou vo väčšom súlade, než jej opak (kolektívne vlastníctvo). Zachovanie mieru v štáte je *osebe/de iure* dosiahnuteľné oboma typmi vlastníctva. No ak vezmeme do úvahy reálne správanie sa ľudí (*de facto*/aposteriórna veta), vychádza záver, že súkromné vlastníctvo je vo väčšej zhode s udrжанím mieru v štáte, než kolektívne. „Ľudia sa viac starajú o svoj vlastný majetok než o spoločný a chceli by, aby spoločný majetok bol radšej pridelený im, než aby bol daný komunite a strážcom komunity, a tak by vznikali sváry a neporiadky“ (Scotus, 2005, 44), čo by *de facto* ohrozovalo pokoj v štáte. Nižšie normy fungujú ako vysvetlenia vyššej normy, keď ide o jednotlivé empiricky dostupné prípady, na ktoré má byť vyššia norma aplikovaná. Podmienená pravdivosť nižších noriem, ktorá umožňuje opak, čiže udelenie dišpenzu, znamená, že sa v nich neprikazuje formálne dobro, ktoré by bolo nevyhnutné pre dosiahnutie posledného cieľa (Scotus, 2005, 43). Hoci príkazy druhej tabule dekalógu a ich opaky sú *osebe/de iure* kompatibilné s láskou k Bohu, ako nás o tom presviedčajú biblické škandály, predsa viac dôvodov, po zohľadnení empirie, hovorí v prospech ich dodržiavania. Všetky normy druhej tabule dekalógu sú vyjadrením lásky k blížnemu, ktorá je vo väčšej zhode s príkazom lásky k Bohu než opak. Dôvod tohto súladu je, že keď milujem blížneho, dopriavam mu milovať Boha, ktorý je spoločným dobrom všetkých. Kto nechce, aby bol Boh milovaný aj inými, je žiarlivý, čím je jeho láska nedokonalá a neusporiadaná (Scotus, 2005, 44 – 45). Aj napriek tomu, že príkazy druhej tabule desatora sú len vo väčšom súlade

¹ Scotus uprednostňuje negatívnu formuláciu (Boh nesmie byť nenávidený), pretože je jednoznačnejšia. Pozitívna formulácia pripúšťa viac možností jej naplnenia. Láska k Bohu je v sebe (esenciálne) dobrá, nenávisť k nemu v sebe zlá.

s prísnyim zmyslom prirodzeného zákona, predsa sú, vychádzajúc z empirie, ľudským rozumom poznateľné ako harmonizujúcejšie, a teda obsahujú isté racionálne jadro, hoci v konečnom dôsledku ich platnosť a dobro, ktoré sa v nich prikazuje, sú zakotvené v božom chcení. Má vôľa Boha nejaké limity?

ABSOLÚTNA A USPORIADANÁ BOŽIA MOC

Druhý kontext, s ktorým súvisí zakotvenie etických noriem, je rozlíšenie medzi absolútnou a usporiadanou božou mocou. Ako sme uviedli, Boh nemôže nikdy dišpenzovať od lásky k sebe, no môže dišpenzovať od tých príkazov, ktoré nie sú nevyhnutne pravdivé. Možnosť udelenia dišpenzu teda vedie k pýtaniu sa na hranice božej vôle = moci. Vo svojej absolútnej moci (*potentia dei absoluta*) sa Boh vzťahuje na všetko možné, čo neobsahuje spor, vo svojej usporiadanej moci (*potentia dei ordinata*) chce a zakladá určitý poriadok. Každý kontingentne zvolený a následne aktuálne existujúci možný svet má vnútornú racionalitu a dobrotu, pretože najprv bol Bohom myslený ako vnútorne konzistentný. (Scotus, 1966, 495) Náš svet s jeho príkazmi je kontingentnou aktualizáciou jedného vnútorne konzistentného možného sveta spomedzi všetkých možných svetov. Božie chcenie je racionálne v najvyššej miere (*rationabilissime volens*) (Scotus, 2007, 136 – 137). Kontingentný pôvod nášho sveta neprotirečí jeho konzistentnosti. Z uvedeného možno uzavrieť, že pre každý možný svet je záväzná láska k Bohu, no pre jeden z nich, t. j. pre náš aktuálny existujúci svet, platí z božej usporiadanej moci desatoro ako zhodné s láskou k Bohu. V inom možnom svete platí súbor noriem, ktorý je stále v zhode s láskou k Bohu, no odporuje súboru noriem, ktorý platí pre náš svet. Z tohto aspektu nie je boží rozkaz Abrahámovi zabiť Izáka prejavom božej svojvôle, ale prejavom iného možného poriadku z absolútnej božej moci, pričom nejde o protirečenie k láske k Bohu ako jadrú prirodzeného zákona. Absolútna božia moc prevyšuje jeho usporiadanú moc. Z toho však nevyplýva etický chaos, pretože ak Boh neprikazuje opak, teda neprejavuje svoju absolútnu moc, ktorou sa udeľuje dišpenz, vydané príkazy v súlade s božou usporiadanou mocou záväzne platia. Ak je krajný voluntarizmus Boha v prípade hlavnej normy prirodzeného zákona úplne vylúčený, v prípade noriem „druhej tabule desatora“ možno tento voluntarizmus charakterizovať ako umiernený, pretože aj napriek tomu, že posledné zakotvenie ich dobroty leží v božej vôli, predsa ako súbor boli božím rozumom poznávané ako kompatibilné medzi sebou i s láskou k Bohu.

NÁUKA O VÔLI

Úvahy o rozdiel medzi absolútnou a usporiadanou božou mocou priamo vedú k potrebe objasniť Scotovo chápanie vôle. Ak sa podľa Aristotela racionálna mohúcnosť vyznačuje tým, že je schopná vzťahovať sa na opaky, podľa Scota je iba vôľa jedinou racionálnou mohúcnosťou. (Scotus, 2013a, 509) Schopnosť vzťahovať sa na opaky sa podľa Scota týka

spôsobu aktivity. Vôľa je schopná sa synchronne vzťahovať na opaky. (Scotus, 2013a, 506) Scotovo chápanie vôle úzko súvisí s pojmom kontingencie, ktorú definuje takto: „v časovom okamihu, v ktorom sa deje, by sa mohla nediť alebo diať inak“. (Scotus, 2009, 70) Ak sa chceme vyhnúť regresu do nekonečna, musí nakoniec jestvovať kontingentná udalosť, ktorá je zapríčinená niečím, čo má schopnosť vzťahovať sa v tom istom časovom okamihu (*simul*) k opačným alternatívam, čím je práve vôľa. Na otázku, prečo táto posledná vôľa chce, nemôže byť nijaká iná odpoveď než, že chce. Vôľa je mohúcnosťou pôvodného sebaurčovania. (Scotus, 2013a, 507) Predpokladom tohto aktívneho sebaurčovania je vôľa vlastná neurčenosť (*indeterminatio ex se*), ktorá nepredstavuje nedostatok, ktorý treba odstrániť, ale je neurčenosťou neohraničenej aktuality, čo jej umožňuje určovať sa sama zo seba. (Scotus, 2013a, 507 – 508) Vo svojom kontingentnom a spontánnom sebaurčovaní je vôľa nasmerovaná na dobro, ktoré jej ukazuje rozum. V prípade Boha je jeho vôľa esenciálne identická s rozumom, v prípade človeka rozum a vôľa spolupracujú ako esenciálne usporiadané parciálne príčiny. Každá z nich má svoj vlastný spôsob aktivity: rozum funguje ako regulátor či informátor, ukazuje poznané alternatívy, vôľa sa medzi nimi rozhoduje alebo sa môže zdržať voľby. V rámci tejto spolupráce je rozum vedľajšou a nedokonalejšou, vôľa hlavnou a dokonalejšou príčinou. (Scotus, 2013b, 3 – 11) Božia i ľudská vôľa nie sú aktívne naslepo, ale „pomocou rozumu vidia“.

ZÁVER

Biblické škandály sú prípadom filozofického problému, ktorý sa týka toho, či dobro, ktoré sa v etických normách prikazuje, závisí od toho, že ho niekto chce, alebo naopak. V našom článku sme sa pokúšali načrtnúť Scotovo riešenie uvedeného problému. Hlavným faktorom, ktorý je pre Scotovu odpoveď smerodajný, je rozlíšenie medzi prirodzeným zákonom v prísnom a širšom zmysle. Obsah noriem prirodzeného zákona v prísnom zmysle je chcený preto, lebo je poznávaný ako nevyhnutne pravdivý a opak nie je možný, čím môžeme jednoznačne povedať, že Scotus nie je voluntarista. No obsah noriem prirodzeného zákona v širšom zmysle je dobrý preto, lebo je Bohom chcený a opak je možný. Aj toto chcenie Boha sa vzťahuje na vnútorne konzistentný možný svet, ktorý Boh kontingentne aktualizoval a môže ho nahradiť iným vnútorne konzistentným svetom. No normy prirodzeného zákona v širšom zmysle, ktoré stanovil Boh, ľudský rozum poznáva ako kompatibilnejšie s láskou k Bohu než ich opaky, čím sa božia i ľudská racionalita prelínajú. V tomto druhom aspekte môžeme Scota označiť nanajvýš za umierneného voluntaristu. Abrahám bol svedkom prejavu absolútnej božej moci, ktorou Boh zjavil niečo z iného možného sveta, čo síce nebolo kompatibilné s poriadkom v našom svete, no bolo kompatibilné s príkazom lásky k Bohu, ktorý nevyhnutne platí pre každý možný svet.

Literatúra

- KIERKEGAARD, S. (1993): *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas.
- PLATÓN (1994): *Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón*. Praha: OIKOYMENH.
- SCOTUS, J. D. (1963): Ordinatio I, dist. 26 – 48. In: *Opera omnia*. Vol. 6. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- SCOTUS, J. D. (1966): Lectura I, dist. 8 – 45. In: *Opera omnia*. Vol. 17. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.
- SCOTUS, J. D. (2005): Ordinatio III, suppl. dist. 37. In: *Salve. Revue pro teologii, duchovní život a křesťanskou kulturu*, číslo 4, ročník 15, s. 39 – 47.
- SCOTUS, J. D. (2007): Ordinatio III, dist. 26 – 40. In: *Opera omnia*. Vol. 10. Città del Vaticano: Typis Vaticanis.
- SCOTUS, J. D. (2009): *Tractatus de primo principio / Abhandlung über das erste Prinzip*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCOTUS, J. D. (2013a): Komentár k Aristotelovej Metafyzike, l. IX, q. 15. In: *Filozofia*, číslo 6, ročník 68, s. 503 – 516.
- SCOTUS, J. D. (2013b): Lectura II d. 25 q. un. n. 1 – 99, ed. vat. XIX. In: *Ostium*, číslo 1, ročník 9, s. 1 – 15.

Antropológia a etika

K PROBLEMATIKE MRAVNEJ NORMATIVITY VO VZŤAHU K UMENIU ŽIŤ¹

The Issue of Moral Normativity in Relation to an Art of Living

Prof. PhDr. Zlatica Plašienková, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta, UK v Bratislave
Gondova 2, 814 99 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: plasienkova@fphil.uniba.sk

Abstrakt: *Autorka príspevku sa zameriava na objasnenie problematiky mravnej normativity v súvislosti s normalitou človeka ako druhej typickosti a vo vzťahu k umeniu žiť. Východiskom je filozoficko-psychologická koncepcia osobnosti, tak ako ju rozpracoval slovenský filozof Juraj Cíger. Autorka zdôrazňuje význam tendencie k plnohodnotnosti človeka, ktorá je spojená s tendenciou k sebarealizácii. Obidve totiž zohrávajú kľúčovú úlohu v súvislosti s úsilím človeka žiť dobrý život.*

Abstract: *The author of the article focused on the explanation of the issue concerning the moral normativity in connection with normality of man as the species typicalness and in the relationship to an art of living. The starting point is the philosophical-psychological conception of the human personality as it has been developed by Slovak philosopher Juraj Cíger. The author emphasizes the meaning of the tendency to be valuable which is connected with the tendency to Self-realization. Both of them play the key role in the context of human effort to live a good live.*

Kľúčové slová: *Juraj Cíger – mravná normativita – normalita človeka – tendencia k plnohodnotnosti – tendencia k sebarealizácii – umenie žiť*

Key words: *Juraj Cíger – Moral Normativity – Normality of Man – Tendency to be Valuable – Tendency to Self-realization – Art of Living*

Problematika mravnej normativity človeka, ktorú je možné pokladať za jeden zo základných problémov etiky, vstupuje do centra záujmu predovšetkým vtedy, keď sa zamýšľame nad otázkami etických noriem, ktoré by mali zabezpečiť kvalitu ľudského života, medziľudských

¹ Príspevok vznikol v rámci grantovej úlohy VEGA 1/0778/13.

vzťahov, ale aj kvalitu života samotnej spoločnosti, jej správne fungovanie a podobne. V rámci pôvodnej slovenskej filozoficko-etickej tvorby druhej polovice 20. storočia je Juraj Cíger¹ pravdepodobne jeden z mála autorov (ak nie jediný), ktorý vo svojich prácach artikuloval potrebu analyzovať problematiku mravnej *normativity* v podobe vyvodzovania *mravných princípov, zásad a morálnych pravidiel* v súvislosti s chápaním kvalitatívnej *normality* človeka a s učením o správnom alebo dobrom živote, ktoré môžeme v širšom zmysle chápať aj ako *umenie žiť*. Takto exponovaná problematika priniesla akoby v podobe výzvy celý rad ďalších antropologických otázok, riešenie ktorých vyžadovalo akceptovať nevyhnutný prienik etických a psychologických aspektov, a to na základe bohatého empirického výskumu, ako aj špecifickej pojmovo-kategoriálnej analýzy. Pre Cígera to bolo výskumné pole, na ktorom môžeme sledovať priam jeho celoživotný *zápas* o porozumenie človeka, jeho zmysluplnej existencie a činov, ktoré súvisia so sebarealizáciou, tvorivosťou, kultúrnou a hodnotovou orientáciou vyjadrujúcou *plnohodnotnosť* človeka a sú tak určitou podobou *umenia dobre či správne žiť*. Zároveň sú tieto otázky späté s chápaním samého základu *ľudskej prirodzenosti* v zmysle *druhovej typickosti* človeka, ktorú môžeme osvetliť tak na pozadí fylogenetickej tendencie nášho druhu, ako aj v rámci jej socio-kultúrnej podmienenosti.

Na spomínanom Cígerovom zápase o porozumenie človeka by nebolo nič mimoriadne a výnimočné, keby jeho úvahy zapadali do prevládajúceho rámca dobovej *ideologizujúcej* marxistickej filozofie a jej pojmového aparátu, no ony sa naopak v tomto rámcovaní zvlášť vynímali. Ich výnimočnosť je však dodnes do istej miery dvojznačná. Na jednej strane pútajú svojou originalitou, šírkou a hĺbkou tematického spektra pertraktovaných otázok, na druhej odrádzajú zložitou, miestami až nezrozumiteľnosťou ich formulovania.² Výsledkom je nielen nedocenenie, ale aj ignorovanie viacerých Cígerových inšpiratívnych a koncepčných podnetov v rámci *celostného a syntetického* pohľadu na človeka ako *osobu a osobnosť*. Tento pohľad je ale hodný povšimnutia, a to najmä dnes, keď sa nanovo vraciame či už k problematike *umenia žiť*, alebo sa pokúšame o nové koncepty *ľudskej prirodzenosti* v spojitosti s interpretáciou *normality a normativity* človeka, so statusom a významom samých noriem a ich úlohami v modernej spoločnosti i v koordinácii či regulácii ľudského konania a jeho hodnotového nasmerovania.³ Táto potreba je o to aktuálnejšia, že dnešná

¹ Juraj Cíger (1914 – 2005) bol vysokoškolský profesor, filozof, významný karteziológ, etik a zároveň lekár, psychiater. Patril k predstaviteľom marxistického myslenia, no nepatril do jeho *ortodoxného a dogmatického* prúdu, a preto nebol pre viacerých súčasníkov (zvlášť pre tých, ktorí kládli dôraz na ideologickú, dogmatickú, a nie na filozofickú a odbornú stránku) akceptovateľný. Bol totiž osobnosťou, ktorá sa ani pod tlakom mnohých súdobých peripetií a zvrátov nevzdala rozvíjania svojho vlastného myšlienkového projektu a zostala pevne zakorenená v tradíciách celého európskeho filozofického a vedeckého myslenia.

² Cígerov spôsob písania vyžaduje nemalú čitateľskú námahu a často sa okrem iného treba popasovať aj s neologizmami, ktoré nie vždy dostatočne jasne vysvetlil, čím sťažil aj pochopenie svojich vlastných úvah.

³ Analýze niektorých Cígerových úvah o človeku ako osobnosti v súvislosti s etickými a psychologickými aspektmi, charakterom i mravnosťou som sa už čiastočne venovala v iných prácach, budem sa preto o ne opierať,

situácia filozofie (a etiky zvlášť) nás k tomu po radikálnej problematizácii tradičných východísk, ako na to upozornil napríklad J. Habermas¹, priam nabáda. Cíger, súčasník Habermasa, si to uvedomoval tiež. Aj to je dôvod, ktorý ma vedie k tomu, aby som niektoré jeho konštruktívne myšlienky aspoň stručne predstavila.

Cígerove najvýznamnejšie úvahy na túto tému zaznamenávame predovšetkým v publikáciách *Normalita a mravnosť osobnosti* (1971), *Úvahy o osobnosti* (1984) a *Logika a norma osobnosti* (1984), v ktorých sa mu podarilo prekročiť limity čistej filozoficko-etickej všeobecnosti a konkretizovať svoje úvahy o človeku a jeho živote aj v rovine antropológie, psychológie, psychiatrie, filozofie medicíny a lekárskej praxe. Pri bližšom pohľade sa nemôžeme ubrániť ani konštatovaniu, že Cíger v nich berie do úvahy tak *evolučné fylogeneticko-biologické* a *sociokultúrne aspekty* vývoja druhu *Homo sapiens*, ako aj *ontogenézu* jedinca v rámci života spoločnosti, resp. jednotlivca chápaného ako *plnoprávneho* člena spoločnosti.

Už v úvode spomínané Cígerovo odvodzovanie *mravných zásad* a *morálnych pravidiel* je v týchto prácach zreteľné hneď v dvojakej polohe: v súvislosti s chápaním *ľudskej prirodzenosti* ako druhovej typickosti (a jej vývinovej tendencie k sebarealizácii, ktorá

ale svoju pozornosť teraz skoncentrujem na iné významné aspekty (pozri: Plašienková, 2007, 143 – 152; Plašienková, 2008, 812 – 818; Plašienková, 2009, 237 – 253; Plašienková, 2010, 953 – 964).

¹ Situácia, ktorú má J. Habermas na mysli, je podľa neho charakteristická dvomi zásadnými znakmi. Tým prvým je *postmetafyzickosť*, znak, ktorý poukazuje na to, že pri premýšľaní, a teda spoliehaní sa len na používanie rozumu, nedisponujeme možnosťou vytvoriť súvislú a nerozpornú koncepciu odpovedajúcu na základné filozofické otázky typu: aký zmysel má svet alebo kým je človek (vedecký výskum v oblasti genetiky a možnosti manipulácie s genetickou výbavou jedinca už dávno *ohrozuje* či *spochybňuje* tradičné filozofické chápanie toho, kým je človek). K takejto koncepcii nemôžeme dospieť, ak chceme, aby bola legitímna a nevyužívala okrem rozumu žiadne iné prostriedky. *Postmetafyzickosť* tak znamená demaskovanie všemohúcnosti rozumu ako modernej osvietenскеj viery. Viery, že rozum zodpovie na všetky otázky. Druhý charakteristický znak súčasnej situácie priamo vyplýva z prvého. Týka sa rozčlenenia etiky a morálky ako teoretických disciplín so spoločným pôvodom, ktoré sa však z perspektívy základnej požiadavky skúmania otázky o správnom živote, o zmysle života a o normách nášho konania v určitom bode rozišli. A pretože sa človek napriek mnohým obmedzeniam nikdy neprestane pýtať, aký zmysel má jeho život a čo si s ním má počať, môžeme pripustiť, že škála otázok síce zostáva tá istá, ale s jednou dôležitou výnimkou. Mení sa perspektíva pohľadu a s ňou aj morálna záväznosť mravných noriem konania. Už sa nepýtame „z inkluzívnej perspektívy *my*, nýbrž... z perspektívy prvej osoby...“ (Habermas, 2003, 11) Máme tak dočinenia s iným subjektom, keďže *my* sa zamieňa za *ja*. A *ja* preferuje etické otázky týkajúce sa vlastného života, jeho formy a jedinečnosti, jeho osobnej identity a hodnotovej orientácie, ktorá znamená aj akceptovaný zmysel života ako kritérium vlastnej životnej múdrosti. Táto perspektíva vyzdvihuje do popredia neopakovateľné, individuálne podmienky, ktoré neumožňujú jedinu, definitívnu, všeobecne platnú a záväznú odpoveď. Ak teda súčasné postmetafyzické myslenie na jednej strane poukázalo na to, že požiadavka racionality je nepostačujúca, na strane druhej táto situácia odhalila tiež to, že hoci etika v klasickom význame ako *nauka o dobrom či správnom živote* má veľký význam, stráca pôdu pod nohami. Navyše rôzne teórie morálky sa uberajú svojimi vlastnými cestami (inými, než akými sa ubera etika v jej klasickom ponímaní) a opúšťajú tak svoje pôvodné ambície a zužujú predmet záujmu. Z morálneho zorného poľa už nie je podstatný *obsah konkrétnej koncepcie*, ale len *forma*: ide už iba o to, či umožňuje tá alebo iná koncepcia neohrozujuce a konštruktívne spolužitie s inými koncepciami. Myslím si, že v tomto smere práve Cíger ponúkol priestor nielen pre porozumenie individuálnej tendencii žiť v súlade so svojim *ja*, ale tiež akceptovať *my* v podobe druhovej typickosti *normálnej osobnosti*, teda toho, čo by sme mohli vo všeobecnosti azda nazvať aj autentickou ľudskosťou (resp. pravou ľudskou prirodzenosťou).

vyjadruje *plnohodnotnosť* života) a v súvislosti so *spoločenskými vzťahmi* a kultúrnymi možnosťami rozvinutia vlastného potenciálu človeka ako osobnosti.

Ak spolu s Cígerom vyjdeme z predpokladu, že ľudský život je vývinový proces, je prirodzené, že sa pýtame aj na jeho smerovanie. Pri hľadaní odpovede na otázku, o aký smer ľudského vývoja ide, zisťujeme, že Cíger zdôrazňuje zreteľný *humanizačný* smer. Takýto smer ľudského vývoja má charakter procesu s podstatnou vývinovou a špecificky orientovanou tendenciou, ktorú nazýva *teleonomicky orientovaným duchom*, teda duchom, ktorý *sleduje* tendenciu k *plnohodnotnosti*.¹ Uvedená tendencia sa musí prejavovať na úrovni motivácie poznávania aj správania človeka tak v podobe jeho individuálnej kvalitatívnej zrelosti (dôstojnosti), ako aj v podobe *nadinštinktívneho* a *nadindividuálneho* zmyslu pre celok a vývoj (druhu i spoločnosti).

Takto chápané humanizačné smerovanie ľudského života mohol Cíger z pozície etiky ako normatívnej vedy (teórie) vyjadriť ako „prepracovanú sústavu motívov v podobe axiologických a normatívnych ideí“. (Cíger, 1981, 250) Úlohou etiky pritom nie je iba jednoduché úsilie „pochopiť fenomén morálky“, ale „zistiť dôvody presvedčenia o záväznosti jej noriem“. (Cíger, 1981, 235) A tieto súvisia s pochopením ľudskej podstaty alebo *ľudskej prirodzenosti*. V diapazóne Cígerovho uvažovania o etike ako o normatívnej, teda všeobecne záväznej vede (teórii), nachádzame zaujímavú zmienku o tom, že záväznou je iba taká etika, „ktorá pravdivo objasňuje obsah plnohodnotnosti života a spôsoby jej realizácie“. (Cíger, 1981, 271)

Plnohodnotnosť (resp. tendencia k plnohodnotnosti) predstavuje pre Cígera etickú orientáciu založenú na *dominancii kreatívneho postoja* k životu, ktorú stavia do protikladu voči eudaimonistickým etickým ideálom, založeným podľa neho najmä na *dominancii tendencie ku šťastiu*. (Cíger, 1984, 7) Správna cesta realizácie tendencie k plnohodnotnosti je cestou, ktorá podľa Cígera prekračuje čisto utilitárny horizont a ktorá svetonázorovou orientáciou a motivačnou reguláciou týkajúcou sa zmysluplného posilňovania vývinového procesu, akým život je, zdokonaľuje jeho špecificky ľudský smer. Reflektovať plnohodnotnosť² ale znamená brať do úvahy aj *ľudskú vôľu*. Práve ľudskú vôľu totiž ovláda *tendencia k plnohodnotnosti*, teda „vôľa získať, užiť, mať hodnotu, ktorú vedomie uznáva a takto prežiť čo najhodnotnejší život, teda byť plnohodnotným...“. (Cíger, 1981, 271) A pretože táto „vôľa k plnohodnotnosti života je zákonite spojená so samým životom ako procesom vývinu, neoddeliteľným od života druhu a spoločnosti“, (Cíger, 1981, 271) mohol Cíger dospieť aj k tvrdeniu, že táto vôľa je vo svojej podstate „fylogeneticko-historickou vývinovou tendenciou ducha, ktorej optimálne zodpovedá charakter kvalitatívno-normálnej osobnosti“. (Cíger, 1981, 271) Tak sa *vôľa k plnohodnotnosti* stáva nielen jednou z kľúčových

¹ Podoby realizácie plnohodnotnosti života sa podľa Cígera premietajú na úrovni trojakého sebauskutočňovania (sebarealizácie): na úrovni *jednotlivca*, *ľudskeho rodu* a *spoločnosti*.

² Cíger často hovorí tiež o druhovej, spoločenskej, kultúrnej, duchovnej a inej *plnofunkčnosti*.

etických kategórií, s ktorými J. Cíger pracuje, ale dokonca v súvislosti s jej *pravdivosťou* vystupuje ako základný normatívny faktor *morálne zrelej* osobnosti a súčasne ako kritérium jej *kvalitatívnej normality*. V danej súvislosti treba tiež doplniť, že Cíger spomenutú vývinovú tendenciu k plnohodnotnosti, ktorú chápe aj ako tendenciu k *integrite* osobnej hodnoty človeka ako jej nevyhnutnú a podstatnú črtu, dokonca nazýva *princípom etickej* (resp. mravnej) *účelnosti*. Ide o *absolútny princíp*, *eticky teleonómny princíp*, ktorý je však nevyhnutne spojený s pôsobením *konkretizačného princípu* etiky, ktorý nazýva *princípom aplikačnej* (resp. adaptačnej) *relativity*. (Cíger, 1981, 260) Tento vypovedá o uplatňovaní mravných zásad v procese sebarealizácie človeka ako osobnosti.

Súhrnne možno konštatovať, že ontologické pole *mravnej normativity* osobnosti je prepojené s ontologickým poľom jej *kvalitatívnej normality* ako druhej typickosti (inými slovami ľudskej prirodzenosti). Na ich pozadí potom Cíger analyzuje aj ďalšie, navzájom prepojené normatívne idey či princípy. Sú to predovšetkým *idea dokonalosti*, *idea účelnosti*, *idea povinnosti* (resp. záväznosti) a *idea zodpovednosti*, ktoré sú vlastne vyjadrením *obsahovej* (kvalitatívnej) a *nomotetickej* (všeobecne zákonitej) stránky *normality* a *normativity* človeka ako osobnosti. Spoločne tvoria základnú normu, teda akýsi *regulatívny ideál* osobnosti v procese jej sebarealizácie.

Na základe uvedeného je možné už iba uzavrieť, že *umenie žiť* je v Cígerovom ponímaní vlastne podoba širšie koncipovanej *etiky sebarealizácie*, ktorá ponúka vzájomne prepojené horizonty vo vzťahu k chápaniu *normality* človeka ako druhej typickosti a jeho *mravnej normativity* ako ústredného jadra osobnosti. Spoločným premostením týchto horizontov je určujúci *horizont zmysluplnosti* ľudského života, ktorý sa ako tendencia k *plnohodnotnosti* spája s tendenciou k *sebarealizácii*.

Literatúra

- CÍGER, J. (1970): *Normalita a mravnosť osobnosti*. Bratislava: Epona.
- CÍGER, J. (1981): *Úvahy o osobnosti. Sebapoznanie a kultúra*. Bratislava: Pravda.
- CÍGER, J. (1984): *Logika a norma osobnosti*. Martin: Osveta.
- HABERMAS, J. (2003): *Budoucnost lidské přirozenosti. Na ceste k liberální eugenicé?* Praha: FÚ AV ČR.
- PLAŠIENKOVÁ, Z. (2007): Eticko-psychologická rovina chápania mravnosti a osobnosti v myslení Juraja Cígera. In: Gluchman, V. a kol.: *Kontexty a podoby morálky nedávnej minulosti (Slovensko v európskom a svetovom kontexte druhej polovice 20. storočia)*. Prešov: FF PU, s. 143 – 152.

- PLAŠIENKOVÁ, Z. (2008): Juraj Cíger (1914 – 2005). In :Remišová, A. (Ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, s. 812 – 820.
- PLAŠIENKOVÁ, Z. (2009): Rozkrývanie perspektív praktickej filozofie v tvorbe J. Cígera a E. Farkašovej. In: Lalíková, E. – Szapuová, M. (Eds.): *Podoby filozofovania včera a dnes*. Bratislava: Iris, s. 237 – 253.
- PLAŠIENKOVÁ, Z. (2010): Enigmatický Cíger. In: *Filozofia*, roč. 65, č. 10 (2010), s. 953 – 964.

„DOBRY ŽIVOT“ MEDZI ETIKOU A MORÁLKOU

Pri príležitosti storočnice Paula Ricœura

„Good Life“ between Ethics and Morality
On Occasion of Birth Centenary of Paul Ricœur

Mgr. Jozef Sivák, CSc.

Filozofický ústav SAV
Klemensova 19, 811 09 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: filosiva@savba.sk

Abstrakt: Konferencia je príležitosťou si pripomenúť aj storočnicu narodenia významného súčasného francúzskeho filozofa P. Ricœura (1913 – 2005), ktorý tak, ako Kierkegaard „zrevolucionizoval“ pojem existencie prenosom na človeka, urobil niečo podobné s pojmom etiky, nadradiac ju morálke. Etické znamená mienenie „dobrého života“... „s druhým a pre druhého“... „v spravodlivých inštitúciách“. To sú aj tri časti expozé. V tej prvej je život „celého“ človeka hľadaním adekvátnosti medzi životnými ideálmi a životnými rozhodnutiami. V tej druhej ja samo vstupuje do výmeny s druhým. Starosť(livosť) o druhého je už súčasťou seba samého natoľko, že platí rovnica: „úcta seba samého“ je ekvivalentná „úcte druhého ako jeho samého“. Zámer „dobrého žitia“ sa nekončí interpersonálnymi vzťahmi, ale sa završuje v inštitúciách, v „spolu-žití“ v nejakom historickom spoločenstve (ľud, národ, kraj.).

Abstract: The conference is an opportunity to recall the birth centenary of important contemporary French philosopher P. Ricoeur (1913 – 2005), who, as Kierkegaard “revolutionized” the notion of the existence by its transmission to humans, has done something similar with the concept of ethics prevailing the morality (moral standards). The ethical signifies an intention of “the good life”... “with the other and for the other”... “in just institutions”. These are the three parts of exposé. In the first, the life of the “whole” man is a search of adequacy between life ideals and life decisions. In the second the self enters in the exchange with the other. The solicitude of the other is already a part of myself, so that the equation: “Respect of self” is equivalent to “respect of other as himself”. The intention of “good living” does not end with interpersonal relationships, but goes through with the institutions in the “living – together” in a historical community (people, nation, region.).

Kľúčové slová: *Súčasná filozofia – Etika – Francúzski filozofi – Paul Ricœur*

Key words: *Contemporary philosophy – Ethics – French philosophers – Paul Ricœur*

ÚVOD

Ak Kierkegaard urobil revolúciu v používaní pojmu existencie tým, že z vecí ju presunul na človeka, tak Paul Ricœur, ktorého storočnicu narodenia si toho roku pripomíname, urobil niečo podobné s pojmom etiky vo vzťahu k morálke, podriadiac tú druhú tej prvej. Karty ešte zamiešajú tradície, aristotelovská na jednej strane a kantovská na strane druhej. Vyjde z nich aj Ricœur, keď etiku vymedzí ako náuku o mravne dobrom a morálku ako náuku o mravne záväznom.

V aristotelovskej tradícii je s etikou spojené teleologické a v kantovskej tradícii deontologické hľadisko. Ricœur je presvedčený, že etická zameranosť musí tiež prejsť kritériami morálky a že je legitímne odkázať normu na túto zameranosť, keď je norma prakticky nepoužiteľná. Tieto dve tradície chce využiť vo svojej tematizácii ipseity, identity ja či ja samého. Teleologické hľadisko sa týka ipseity v rovine predikátu „dobrý“ a deontologické hľadisko zas na úrovni predikátu „záväzný“.

Vo vzťahu k tomu, čomu hovoríme „seba“, potom z toho plynie, že etické zameranie sa vyjadrí ako sebaúcta a deontologický moment ako rešpektovanie seba, alebo jednoducho sebarešpekt. Ricœur chce ukázať: „1. že sebaúcta je základnejšia ako rešpekt; 2. že sebarešpekt je podoba, ktorú na seba berie sebaúcta v režime normy; 3. že apórie povinnosti vytvárajú situácie, v ktorých sa sebaúcta javí nielen ako zdroj rešpektu, ale ako utiekanie sa k nemu, keď určitá norma prestáva byť návodom na výkon rešpektu...“ (Ricœur, 1990, 201) Tento citát pochádza z Ricœurovej práce *Sám sebou ako druhý*, z ktorej budeme čerpať prevažne aj my.¹

Ricœur svoj koncept etiky ako zámerného správania rozvádza do troch základných momentov: „zameranosť na ‚dobrý život‘ s druhým a pre druhého v spravodlivých inštitúciách“. (Ricœur, 1990, 202) To sú aj tri časti nášho príspevku, pravda v trochu modifikovanej podobe.

ZAMERANIE SA NA „DOBRÝ ŽIVOT“

Ricœur pristupuje k pojmu sebaúcty okľukou, cez „dobrý život“. Ak sme schopní reflexie a posúdenia svojich činov ako dobrých, potom to má dopad aj na agensa týchto činov. Dobrý život, „dobré žitie“ je prvým predmetom etickej zameranosti a konečným cieľom každej našej akcie, teda ide o dobro „pre mňa“, „pre nás“, o dobro relatívne. Tento relativizmus je však už u Aristotela zakotvený v praxi (*praxis*). Lenže je otázne, či „dobrá prax“ obsahuje v sebe svoj účel a či tento účel poslúži aj ako základ pre ďalšiu prax. Ricœur, komentujúc príslušné pasáže v *Etike Nikomachovej*, si osvojí úzke spojenie medzi „fronezis“ a „fronimos“, medzi praktickou múdrosťou či opatrnosťou a cestou, teda určením pravidla a zorientovaním sa v danej situácii. Ide o proces, ktorý Aristoteles nazval deliberácia, lenže ju založil na modeli

¹ Preložené nami, ako aj ostatné citáty.

„prostriedok-účel“, v ktorom sa veci závislé od nás redukujú na prostriedky a akčné pole na jedinu „techné“.

Aristotela treba reinterpretovať očami naratívnej teórie, ktorá umožňuje hierarchizáciu pojmu akcie, doviesť tento na úroveň *praxis* s jej životnými praktikami a plánmi, ktoré zjednotí naratívna jednota života. Aj každá praktika, nech ide o remeslo či umenie, má v sebe jednotiaci princíp, ktorý spočíva najmä v konštitutívnych pravidlách, súčasťou ktorých je hodnotenie na základe návodov ako urobiť dobré dielo.¹

Tieto praktiky majú vďaka svojim kritériám kvality intersubjektívny rozmer, korigujúci sklon interpretovať sebaúctu solipsisticky. „Praktiky... sú kooperatívne aktivity, ktorých konštitutívne pravidlá sú stanovené spoločensky: štandardy excelentnosti, ktoré im zodpovedajú..., prichádzajú z väčšej diaľky než osamelý vykonávateľ“. (Ricœur, 1990, 207) Štandardy excelentnosti sa vzťahujú na „dobré žitie“ dvojakým spôsobom. Na jednej strane tým, že dávajú zmysel myšlienke *dobier imanentných* praktike a predstavujúcich teleológiu vnútri akcie. (Ricœur, 1990, 207 – 208) Na druhej strane pojem imanentných dohier môže poslúžiť vnútri normatívnej koncepcie morálky, „keď pôjde o to dať obsah prázdnej forme kategorického imperatívu“. (Ricœur, 1990, 208) Tento pojem úzko súvisí s plánom života tým, že integruje čiastkové akcie do širšieho celku. Samotný výraz „plán života“ nie je odvodený od života v biologickom zmysle, ale ani v zmysle fragmentárnych praktík profesionálneho života. Ide o život celého človeka, o úlohu „pre človeka ako takého“, presne tak, ako keď vykonáva profesiu. Vzťahom medzi „plánom života“ a štandardom excelentnosti, domnieva sa Ricœur, možno vyriešiť spomínaný problém *Etiky Nikomachovej*: dať do súladu účel praktiky, ktorý praktika obsahuje v sebe a smerovanie k nejakému konečnému cieľu.

Pojem naratívnej jednoty zas ukazuje život ako komposibilný, v ktorom sa kombinujú zámary, príčiny a náhody, ale aj rôzne orientácie v živote, orientácie politika, otca rodiny. „Dobrý život sa tak javí ako medzná idea, ku ktorej sa človek približuje... s pocitom naplneného alebo nenaplneného života“. Pendantom tejto medznej idey je „idea najvyššej účelnosti, ktorá neprestáva pôsobiť vnútri ľudského konania“. (Ricœur, 1990, 210) Z epistémického hľadiska táto medzná idea ohraničuje „neprestajnú prácu interpretácie akcie a seba samého, v ktorej sa hľadá adekvátnosť medzi tým, čo sa nám javí najlepšie pre celok nášho života a preferenčnými voľbami, ktoré ovládajú naše praktiky.“ (Ricœur, 1990, 210)

ŽITIE S DRUHÝM A PRE DRUHÉHO: STAROSTLIVOSŤ

Už bolo naznačené, že „dobré žitie“ by bolo čírou abstrakciou bez odkazu na druhého. Navyše, reflexívny aspekt sebaúcty obsahuje nebezpečenstvo utiahnutia sa do seba a tým aj

¹ Tu Ricœur výslovne odkazuje na „štandardy excelentnosti“ u MacIntyry dovoľujúce kvalifikovať lekára či šachového hráča ako „dobrého“.

znemožnenie vykročenia smerom k „dobrému životu“. Zrod druhého tkvie v rozdieli, napätí medzi „sebou“ a „mnou“. „Hovoriť o sebe neznamena hovoriť o mne“, napíše doslova. (Ricœur, 1990, 212)

Ako však zaručiť, že nepôjde o duplikát ja, ale o „druhého ako iného než ja“? Pri hľadaní odpovede na túto otázku treba prejsť od reflexívnej roviny na rovinu „môžem“: môžem robiť to či ono, čomu z etického hľadiska zodpovedá „môcť – posúdiť“. Toto „môžem“ či schopnosť prejsť k činu však vyžaduje sprostredkujúceho činiteľa, ktorým môže byť len druhý. To je sprostredkujúca úloha priateľa u Aristotela pri prechode „od zamerania na ‚dobrý život‘ v sebaúčte, cnosti zdanlivo solitárnej, k spravodlivosti, cnosti ľudskej plurality politického rázu“. (Ricœur, 1990, 213).

Hoci je priateľstvo pojem nejednoznačný, keďže ono môže byť motivované rôzne, „úžitkom“, „príjemným“ či „dobrým“, charakterizuje ho najmä vzťah vzájomnosti a reciprocity. Sú to práve nedostatok, potreby, ktoré privádzajú to, čo je sebou, „osobu“, k druhému.¹ V tomto zmysle by si tiež priatelia mali byť rovní. Rovnosť v priateľstve umožňuje intímnosť. V sebe máme radi to najlepšie v nás, čo prenášame aj na druhého: „Priateľ je druhé ja samo (*allos autos*)“, cituje Ricœur Aristotela, u ktorého priateľstvo spočíva vo výmene názorov, myšlienok a v tomto zmysle je ohrozované túžbou. Priateľstvo tak obohacuje sebaúctu bez tohto, aby ju modifikovalo vo svojej podstate. A cez vzájomnosť sa dotýka spravodlivosti. Ako však môže obohatiť pojem starostlivosti?

Starostlivosť je zhrnujúci pojem založený na výmene medzi „dávaním“ a „prijímaním“, ktoré by mali byť vyvážené, ale v skutočnosti raz prevláda jedno, inokedy druhé, v závislosti od toho, či prevláda pól „sám sebou“ alebo pól „druhý“. Ricœur však na rozdiel od Lévinasa, pokladá za schodnejšiu cestu od bytosti, ktorá je si, čo len trochu vedomá svojej hodnoty, k druhému, a to vďaka dobru, dobrotivosti. Byť dobrý znamená obracať sa k druhému. V diskusii s Lévinasom odmieta starostlivosť ako povinnosť, ako imperatív, ale za základnejšiu pokladá „dobroprajnú spontaneitu“. „Práve na základe tejto dobroprajnej spontaneity sa prijímanie rovná dávaniu ako volaniu na zodpovednosť takým spôsobom, že ja samo uzná autoritu, ktorá ho vyzýva konať podľa spravodlivosti“. (Ricœur, 1990, 222) Opačná situácia nastáva v prípade, keď je iniciatíva na strane druhého vystupujúceho ako pán spravodlivosti. V tomto prípade sa druhý ocitá v situácii trpiaceho, pasívneho. Tým je schopnosť konať obmedzená a zároveň je ohrozená aj osobná integrita seba.

Nemožno obísť ani úlohu pocitov v starostlivosti. „To, čo utrpenie druhého rovnako ako morálny príkaz pochádzajúci od druhého uvoľňuje v ja samom, to sú spontánne pocity namierené na druhého. Práve toto intímne spojenie medzi etickým zameraním starostlivosti a afektívnym telom pocitov sa javilo ako vhodný dôvod voľby termínu ‚starostlivosť‘“.

¹ Keďže druhý je iné sebou, druhé ja samo (*heteros autos*), môžem v núdzi oslovit' priateľa – a požiadať ho o pomoc.

(Ricœur, 1990, 224) Priateľstvo sa tak zjavuje v prostredí, kde ja samo a druhý sa rovnako podieľajú na želaní „spolu-žiť“. Čo však starostlivosť pridáva sebaúcte? Pridáva k nej „*chybanie*, ktoré spôsobuje *potreba*; spätným nárazom starostlivosti na sebaúctu sa ja samo uvedomí ako druhý medzi druhými“. (Ricœur, 1990, 225)

Vzájomnosť v priateľstve možno ďalej analyzovať prostredníctvom pojmov ako zvratnosť, nezastupiteľnosť, podobnosť. Zvratnosť sa prejavuje v rečovom modeli, výmene, v ktorej sa z ty stáva ja a naopak. Aj tu zasahuje starostlivosť, pridávajúc k výmene hodnotu, ktorá robí osoby aj nenahraditeľnými, čo sa týka afekcie a úcty, ktoré sú individuálne. Nenahraditeľnosť je najdôležitejšia, nenahraditeľné sú osoby, zatiaľ čo roly sú reverzibilné.

V hierarchii týchto troch pojmov Ricœur situuje podobnosť nad ostatné dva, lebo sprevádza všetky podoby spojenia medzi sebou a druhým. „Podobnosť je plodom výmeny medzi sebaúctou a starostlivosťou o druhého. Táto výmena dovoľuje povedať, že nemôžem mať úctu voči sebe samému bez úcty voči druhému *ako* ja sám. Ako ja sám znamená: *ty tiež* si schopný začať niečo vo svete, konať dôvodne, hierarchizovať svoje preferencie, oceniť ciele svojho konania a toto robia, ctiť teba samého, ako si ctím seba samého“. (Ricœur, 1990, 226) Ricœur tak dospieva k ekvivalencii, ktorú pokladá za základnú, a to medzi „úctou k *druhému ako samému sebou* a úctou *seba samého ako druhého*“.

SPOLU-ŽITIE V INŠTITÚCIÁCH: SPRAVODLIVOSŤ

S druhým súvisí spravodlivosť, či skôr zmysel pre spravodlivosť, ktorý bol už súčasťou zamerania na „dobre žitie“. Toto prekračuje medziosobné vzťahy a týka sa aj inštitúcií. Spravodlivosť sa tiež odlišuje od starostlivosti v tom, že zavádza požiadavku rovnosti.

Pod inštitúciou Ricœur rozumie „štruktúru *spolu-žitia* v nejakom historickom spoločenstve – ľude, národe, regióne atď. ...“ (Ricœur, 1990, 227) Také spoločenstvo sa riadi étosom, a nie nejakými vynucujúco záväznými pravidlami, ktoré charakterizujú nejakú spoločnosť. V tom zmysle je „spoločná moc“ základnejšia než vzťah ovládania. Moc znamená môcť konať a toto konanie je viac než urobiť či zhotoviť niečo.

Oná spoločná moc je reálna za predpokladu, že jej nositelia budú početní – moc nepatrí jednotlivcovi, ale skupine – a že sa budú dohadovať. A inštitúcia dáva moci časový rozmer so snahou trvať a pretrvať. „Akcia s politickou dimenziou predstavuje najvyšší pokus udeliť nesmrteľnosť... veciam, ktoré sú pomíjateľné.“ (Ricœur, 1990, 229) Myšlienka dohadovania, vyjednávania, je spojená s verejným priestorom, v ktorom sa môže realizovať každý a rozvinúť svoj príbeh.

Moc ako „chcenie konať a žiť spolu“ prináša etickému zameraniu ešte jeden rozmer: spravodlivosť. Má však spravodlivosť bližšie k deontologickej morálke než k teologickej etike?, pýta sa Ricœur. Samotný pojem spravodlivosti má podľa neho dve stránky: jedna je obrátená k dobrému, ktoré prenáša aj na inštitúcie, druhá sa týka toho, čo je legálne, teda

súdneho systému. Tu pôjde o tú prvú stránku, o zmysel pre spravodlivosť, ktorý je širší a hlbší ako právne systémy. A samozrejme sa tento zmysel týka aj nespravodlivosti, ktorá sa pociťuje intenzívnejšie ako spravodlivosť a vyvoláva u človeka vzburu. „... zmysel pre nespravodlivosť nie je len páľčivý, ale aj prezieravejší než zmysel pre spravodlivosť; lebo spravodlivosť je častejšie to, čo chýba a nespravodlivosť to, čo vládne.“ (Ricœur, 1990, 231) Túto polaritu spravodlivosť – nespravodlivosť tematizoval už Aristoteles, ktorý aj hľadal nejaké prostredníctvo, „mezotés“, nielen medzi nimi, ale aj medzi rovinami medziosobnou a inštitucionálnou.

Etický problém moci sa týka aj jej spravodlivej distribúcie medzi občanmi. Nejde, pravda, o distribúciu v ekonomickom zmysle, ale je to poslanie všetkých inštitúcií ako miest, kde sa rozdeľujú úlohy, výhody či nevýhody medzi členmi danej spoločnosti. „Dôležitosť pojmu distribúcie spočíva v tom, že je mimo jalovej diskusie... o vzťahu jednotlivca a spoločnosti.. Koncepcia spoločnosti ako systému distribúcie transcenduje tieto protikladné termíny.“ (Ricœur, 1990, 234)

Spoločným etickým jadrom distributívnej, ale aj reparatívnej, nápravnej spravodlivosti je aj tu rovnosť (*izotés*). Na druhej strane synonymom nespravodlivosti tak bude odsúdeniahodná nerovnosť. Aj tu sa Aristoteles snažil nájsť nejaké prostredníctvo, a to v pojme „proporcionálnej rovnosti“, ktorú neslobodno zamieňať s rovnosťou v aritmetickom zmysle.¹ „Rovnosť, nech ju modulujem akokoľvek, sa má k životu v inštitúciách tak, ako sa má starostlivosť k medziosobným vzťahom. Ak starostlivosť priradzuje ja samému druhého, rovnosť mu zas priradzuje druhého ako „každého“. Takto sú starostlivosť a spravodlivosť napokon sklbené.

ZÁVER

Ricœur tak ponúka svoju vlastnú koncepciu etiky ako alternatívu deontologickej morálky s jej večnými zásadami a normami, pričom sám vystupuje ako moralista. Nemožno mu však uprieť presvedčivosť jeho argumentov. Toto je len malá ukážka problémov a analýz v jednej z desiatich štúdií jeho práce, štúdie, ktorá sama odkazuje na tie ostatné smerujúce k ontológii alterity v rámci praktickej filozofie. Sám priznáva, že jeho ambíciou nebolo prispieť k základom etiky, ale len potvrdiť fakt, že stať sa sebou samým znamená stať sa druhým.

Literatúra

- RICOEUR, P. (1990): *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

¹ Je to dané nerovnosťou ústav, nerovnakou účasťou jednotlivcov a nerovnakými zásluhami. Na toto nadviaže J. Rawls.

SPRÁVNÝ ŽIVOT A METAETIKA¹

The Right Life and Metaethics

Mgr. Miroslav Mandzela, PhD.

Filozofická fakulta UCM v Trnave
Nám. J. Herdu č. 2, 917 01 Trnava
Slovenská republika
e-mail: miroslav.mandzela@ucm.sk

Abstrakt: Koncepcia správneho života je spojená s vierou v akýsi objektívny princíp, ktorý nám umožňuje posudzovať a hodnotiť život človeka. Cieľom úsilia mnohých filozofov sa stala snaha tento princíp pochopiť, opísať a vysvetliť. V nejednom prípade táto snaha končila skepsou v súvislosti s existenciou objektívneho mravného princípu. Táto skepsa sa stala základom viacerých významných metaetických koncepcií. Mojim cieľom je poukázať prostredníctvom vybraných metaetických názorov na niektoré problémy, s ktorými sa musí dnes etika vysporiadať.

Abstract: The concept of right life is associated with the belief in a kind of objective principle, which allows us to assess and evaluate a person's life. The objective of the efforts of many philosophers became an effort to understand, describe and explain this principle. On more than one case, the effort ended with skepticism about the existence of objective moral principle. This skepticism has become the foundation of several important metaethical views. My aim is to show through selected metaethical views on some issues, which must now ethics to deal.

Kľúčové slová: metaetika – etické termíny – morálne sudy – emotivizmus – preskriptivizmus – teória chyby – absolútny a relatívny zmysel etických termínov

Key words: metaethics – ethical terms – moral judgments – emotivism – prescriptivism – error theory – absolute a relative meaning of ethical terms

Pokusy o vymedzenie správneho života boli súčasťou ľudskej múdrosti už v dávnej minulosti. Koncepcia správneho života je spojená s vierou v akýsi objektívny princíp, ktorý nám umožňuje posudzovať a hodnotiť život človeka. Takýto princíp vnáša do nášho sveta morálny rozmer. Vďaka nemu sú niektoré veci dobré alebo zlé a naše činy a životy správne alebo

¹ Príspevok vznikol na Katedre filozofie FF UCM v Trnave ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0644/13 Metafilozofia ako pragmatická analýza filozofických výpovedí.

nesprávne. Cieľom úsilia mnohých filozofov sa stala snaha tento princíp pochopiť, opísať a vysvetliť. V nejednom prípade táto snaha končila skepsou v súvislosti s existenciou objektívneho mravného princípu. A práve táto skepsa sa stala základom viacerých významných metaetických koncepcií. Z pohľadu viacerých metaetických teórií sa základný problém etiky – problém správnosti či pravdivosti morálnych súdov – javí ako pseudoprávny. Etické poznanie ako následok problematizácie praktických otázok nášho života sa postupne dostáva až do štádia, keď už nie sú problematizované odpovede na tieto otázky a spochybňovaná ich správnosť, ale problematizovaný je význam týchto otázok a spochybňovaná je ich legitímnosť a tým aj legitímnosť samotnej etiky. Etické poznanie sa už nejaví ako symbol múdrosti, ale skôr ako niekoľko tisícročný omyl. Tieto názory na etiku vychádzajú z analýzy jazyka morálky a etiky, etických termínov a súdov a poukazujú na ich špecifickú povahu, ktorá je nezlučiteľná s tradičnou predstavou o etike.

Mojím cieľom je prostredníctvom vybraných metaetických názorov poukázať na niektoré problémy, ktorým musí dnes etika čeliť, a na závažné argumenty, s ktorými sa musí vysporiadať.

Tradičná predstava o etike a jej jazyku sa zakladá na presvedčení, že etické termíny ako „dobré“, „správne“, „hodnotné“ a pod. označujú nejakú či už prirodzenú alebo nie prirodzenú vlastnosť, ktorá môže prislúchať nejakým veciam, ľuďom alebo činom. Mravné súdy, v ktorých sú tieto termíny obsiahnuté, majú deskriptívnu povahu, sú to výroky, ktoré opisujú určitú mravnú skutočnosť. Môžu byť pravdivé alebo nepravdivé a ak sú pravdivé, tak vyjadrujú nejaké fakty – morálne fakty. Na základe skúmania jazyka etiky ale vzniklo niekoľko významných názorov, ktoré sa z touto tradičnou predstavou rozchádzajú a navrhujú alternatívne chápanie etiky. Jedným z nich je emotivizmus.

Najvýznamnejším predstaviteľom emotivizmu je Ch. L. Stevenson. Pre Stevensona mravné súdy typu: „X je dobré“ nehovoria nič o X, ale vypovedajú o postoji človeka, ktorý má určitý pocit vo vzťahu k X. Ich podstata nespočíva v tom, že by poukazovali na nejaké fakty, ale v tom, že ich prostredníctvom na niekoho vplývame. Povedať o niečom, že je to dobré alebo správne, alebo že by sme to mali robiť, znamená povedať iba toľko, že to schvaľujeme. Termíny ako „dobré“, „správne“, „hodnotné“ nevyjadrujú nejaké vlastnosti, ktoré by objektívne prislúchali veciam a činom, ale pomocou nich iba vyjadrujeme svoje subjektívne pocity a postoje a taktiež ich prostredníctvom vplývame na pocity a postoje iných ľudí. Mravné súdy teda nemajú žiadny kognitívny, ale len emotívny význam.

Stevensona zaujíma povaha etických nezhôd. Ak jeden človek tvrdí o nejakej veci, že je dobrá, a druhý tvrdí, že nie je dobrá, tak si podľa Stevensona tieto ľudia neprotirečia. Nezhoda medzi nimi „pramení skôr z odlišných preferencií ako z odlišných presvedčení“. (Stevenson, 1944, 3) Nejde tu o protikladné názory, ale len o odlišné postoje, podobne ako v prípade, ak by jeden vravel, že má rád kávu s cukrom a druhý, že nemá rád kávu s cukrom.

Títo ľudia nevyjadrujú žiadne názory na hodnotený predmet, ale iba prezentujú svoje postoje k tomuto predmetu.

Etické termíny nemajú podľa Stevensona žiadny deskriptívny význam a neoznačujú nijaké skutočné vlastnosti vecí. Majú jedine emotívny význam, ktorým vyjadrujeme svoje pocity voči nejakému predmetu spolu so svojimi postojmi k nemu a zároveň sa snažíme pomocou týchto termínov ovplyvniť pocity a postoje iných. Preto ani mravné súdy nemôžu nijako rozširovať naše poznanie o predmetoch, o ktorých vypovedajú. Preto je akákoľvek etická diskusia odohrávajúca sa v rovine faktov nezmyselná. V takýchto na prvý pohľad protirečiacich si výrokoch nie sú zastúpené rozdielne názory, ale vzájomné ovplyvňovanie, sugescia a protisugescia. Etika preto nemôže byť postavená na racionálnom diskurze, ale iba na stratégiách sugescií a protisugescií, na iracionálnom diskurze s protikladným emotívnym nábojom. Takáto etika je silne subjektivistická a stáva sa záležitosťou vkusu. Jediné, čo sa dá v oblasti etiky skúmať, sú konkrétne morálne zvyky či už jednotlivcov alebo nejakého spoločenstva, ich pôvod a pod., a to je úlohou psychológie a sociológie, nie etiky. Pozícia emotivistov je výlučne nonkognitivistická.

Iným nonkognitivistickým smerom je preskriptivizmus. Jazyk etiky je pre zástupcov preskriptivizmu súčasťou preskriptívneho jazyka. I keď gramatická forma mravných súdov pripomína výroky, pre preskriptivistov sú to akési preoblečené imperatívy, rozkazy. Keď povieme napríklad, že je dobré pomáhať trpiacim, tak vlastne odporúčame takéto konanie, ako keby sme povedali: „Mali by sme pomáhať trpiacim“ alebo „Pomáhajte trpiacim!“. Mravné súdy sú regulatívne, dávajú návod na určité konanie. Nevyjadrujú nejaké fakty, ale niečo nariaďujú, prikazujú, zakazujú. A keďže rozkazom nemá zmysel pridelovať pravdivostnú hodnotu, nemajú mravné súdy kognitívny význam. Platnosť mravných súdov sa nedá zdôvodniť, sú to len subjektívne ustanovenia, pre ktoré sa jednoducho rozhodujeme. Ale na rozdiel od emotivizmu, preskriptivisti nekladú morálny diskurz mimo sféru racionality. Aj pre rozkazy platia nejaké logické pravidlá a existuje nejaká logika preskriptívneho jazyka, pretože aj výrazy a vety takéhoto jazyka môžu vstupovať do logicky platných úsudkových foriem. Napríklad z viet: „Nemali by sme vraždiť“ a „Interrupcia je vražda“ logicky vyplýva veta: „Nemali by sme vykonávať interrupcie“. Takéto odvodzovanie preskriptívnych viet z určitej množiny predpokladov je niečo celkom prístupné racionálnej argumentácii a diskusii.

I keď preskripcie nemôžu nadobúdať pravdivostnú hodnotu, mohlo by sa zdať, že ich kognitívny význam by mohol byť zdôvodnený ich odvoditeľnosťou z iných súdov, ktoré môžu mať deskriptívny charakter. Tu sa ale objavuje problém, ktorý predstavuje Humova téza. Humova téza je presvedčenie o existencii nepreklenuteľnej priepasti medzi preskriptívnymi alebo hodnotovými súdmi a deskriptívnymi alebo faktuálnymi súdmi. Podľa Harea „žiadny imperatívny záver nemôže byť odvodený zo súboru premís, ktorý neobsahuje aspoň jeden imperatív“. (Hare, 1961, 28) Humova téza predstavuje jeden

z najdiskutovanejších problémov v metaetike. Pre etiku táto téza predstavuje problém pri zdôvodnení platnosti nejakých mravných noriem, príkazov, zákazov.

Ďalšou teóriou, ktorá radikálne mení pohľad na etiku je teória chyby (error theory). Táto teória je určitou formou morálneho nihilizmu. Jedným z jej predstaviteľov je J. L. Mackie.

Mackie na rozdiel od preskriptivistov považuje morálne súdy za deskripcie s pravdivostným nárokom, ale považuje ich všetky za nepravdivé. Všetky totiž predpokladajú existenciu nejakých objektívnych hodnôt, nejakých morálnych faktov. Mackie je však presvedčený, že „objektívne hodnoty neexistujú“. (Mackie, 1977, 15) Považuje všetky hodnoty za subjektívne a neuznáva existenciu morálnych faktov. Preto sú všetky etické teórie vlastne chybné, podobne ako sú chybné napr. teórie o flogistone. Keď ľudia kedysi rozprávali o horení, predpokladali, že existuje látka, ktorá je za spaľovanie zodpovedná. Ale nebolo to tak a mýlili sa. A podobne sa mýlia, keď hovoria o etike a predpokladajú existenciu objektívnych hodnôt.

Mackie ponúka dva argumenty, podporujúce vieru, že všetky mravné súdy sú nepravdivé. Jeden argument vychádza z relativity. Ľudia v rôznych kultúrach sa nezhodujú na tom, čo je správne a nesprávne. To síce nepopiera existenciu objektívnych hodnôt, ale tie nemôžu byť príčinou ich odlišných morálnych vier. A ak objektívne hodnoty nie sú príčinou našich morálnych vier, tak nemáme dôvod veriť, že existujú. Druhý argument je argument z podivnosti. Objektívne hodnoty sú veľmi podivné, odlišné od čohokoľvek iného vo svete. Ich poznanie si vyžaduje zvláštnu schopnosť morálneho vnímania alebo intuície odlišnú od bežných spôsobov poznania. To je pre Mackieho dostatočný dôvod na to, aby sme o ich existencii pochybovali.

Posledným názorom, ktorý chcem spomenúť, je názor Ludwiga Wittgensteina. Wittgenstein sa vo svojej prednáške o etike zameriava na používanie etických termínov v dvoch zmysloch. Jeden zmysel nazýva každodenným alebo relatívnym a druhý etickým alebo absolútnym. Čo presne má Wittgenstein na mysli, ilustruje nasledujúci príklad: „Dajme tomu, že hrám tenis a niekto z vás ma vidí pri hre a povie ‚ale hráte dosť zle‘, na čo by som mu ja odpovedal ‚viem, že hrám zle, ale nechcem hrať lepšie‘. Druhý mi na to môže nanajvýš odpovedať: ‚Zaiste, všetko je v poriadku‘. Predpokladajme však, že by som niekoho z vás hrozne oklamal a postihnutý by prišiel ku mne a povedal: ‚Chováte sa zle‘, na čo by som mu odvetil: ‚Viem, že sa chovám zle, ale vôbec sa nechcem chovať lepšie‘. Mohol by postihnutý rovnako povedať: ‚Zaiste, všetko je v poriadku‘? Iste by to nepovedal. Skôr by odpovedal: ‚Mali by ste sa chovať lepšie‘. Táto odpoveď predstavuje absolútny hodnotiaci úsudok, zatiaľ čo prvý príklad bol len relatívnym súdom.“ (Wittgenstein, 1996, 36)

Používanie etických termínov v každodennom, relatívnom zmysle nám nespôsobuje žiadne ťažkosti. Ak poviem napríklad, že nejaké auto je dobré, myslím tým, že to auto

vyhovuje nejakému predurčenému účelu. Termín „dobré“ tu má zmysel vďaka tomu, že taký účel bol dopredu stanovený. V etike sa ale podľa Wittgensteina termíny ako „dobré“ a „správne“ nepoužívajú takýmto spôsobom.

Medzi týmito dvoma spôsobmi používania hodnotiacich termínov vidí Wittgenstein zásadný rozdiel. Relatívne hodnotiace súdy nám dávajú celkom dobrý zmysel práve vďaka tomu, vzhľadom na čo v nich niečo hodnotíme, v relácii, k čomu to hodnotíme. Ak napríklad povieme: „Toto je správna cesta do Bratislavy“ použijeme termín „správny“ v relatívnom zmysle. Nejakú konkrétnu cestu tu vyhodnotíme ako správnu vzhľadom na nejaký cieľ (Bratislavu). Takúto vetu vieme formulovať aj bez jej hodnotiaceho nádychu. Môžeme napríklad povedať: „Táto cesta vedie do Bratislavy“. Takáto veta je čisto konštatovaním nejakého faktu. Pri absolútnych súdoch však chýba niečo, v relácii k čomu by bolo hodnotenie uskutočnené. Preto by sme nevedeli povedať o nejakej ceste, že je správna, ak by sme nepoznali cieľ, ku ktorému by mala viesť. Otázka: „Je toto správna cesta?“ by bez cieľa cesty nemala zmysel. Ak v etike odhliadneme od nejakého stanoveného účelu alebo cieľa a použijeme termín „správne“ v absolútnom zmysle (napr. pri výrazoch: správna životná cesta, správny život), porušíme pravidlá, vďaka ktorým je tento termín zrozumiteľný a bezproblémový. V absolútnych hodnotiacich súdoch vidí Wittgenstein zneužitie nášho jazyka. Etiku teda považuje za nezmyselnú alebo „nadprirodzenú“, pretože v používaní etických termínov v absolútnom zmysle vidí iba beznádejnú snahu o prekročenie sveta a zmysluplnej reči, je to len márný útok proti hraniciam nášho jazyka. Wittgensteinova argumentácia ale nie je namierená proti etike, ako skôr proti jej jazyku. Svoju prednášku končí slovami: „Pokiaľ etika vyviera z priania niečo povedať o poslednom zmysle života, o absolútnom dobre a o tom, čo je absolútne hodnotné, potiaľ nemôže byť žiadnou vedou. Nič z toho, čo vypovedá, nerozmnožuje v žiadnom zmysle naše vedenie. Je však dokladom určitej tendencie v človeku, ktorú si nemôžem vysoko nevážiť a ktorej by som sa za žiadnu cenu nechcel posmievať.“ (Wittgenstein, 1996, 41)

Tieto metaetické pohľady na etiku predstavujú rôzne a zásadným spôsobom odlišné alternatívy k jej tradičnému chápaniu. Všímajú si špecifický charakter jazyka etiky a interpretujú ho spôsobom, ktorý etiku vyčleňuje za hranice racionálnosti, kognitívnosti alebo zmysluplnosti. Sú pre etiku zároveň výzvou na zdôvodnenie a obhájenie si svojich nárokov či už na pravdivosť, racionálnosť, záväznosť alebo nárokov na objektívne posudzovanie konania ľudí z mravného hľadiska.

Literatúra

- HARE, R. M. (1961): *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press.
- MACKIE, J. L. (1977): *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.

- STEVENSON, Ch. L. (1944): *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1996): Etika. In: *Orientace*, č. 6.

THOREAUOVO UMENIE ŽIŤ V HARMÓNII S PRÍRODOU¹

Thoreau's art of living in harmony with nature

Mgr. Miroslav Duško

Katedra filozofie FF UMB
Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica
Slovenská republika
e-mail: miroslav.dusko@umb.sk

Abstrakt: *Príspevok poukazuje na aktuálnosť Thoreauových názorov na vzťah medzi človekom a prírodou. Človek je súčasťou prírody, avšak životom v spoločnosti stráca veľa pozitívneho, čím sa dostáva do stresu a zhonu. Možnosť nápravy je možná návratom k prírode, ktorá vystupuje ako dôležitý činiteľ pre život. Text má environmentálno-etický charakter a poukazuje na egoistický antropocentrizmus človeka, ktorého správanie je často v protiklade voči prírode a je príčinou jej devastácie. Thoreauovou snahou je vymaniť sa z tohto obmedzeného pohľadu a vidieť svet, život a prírodu v širších súvislostiach. Aktuálnosť týchto názorov tkvie v tom, že človek potrebuje pre plnohodnotný život neporušenú prírodu. Od nej sa odvíja zdravý vývoj človeka a jeho život v budúcnosti.*

Abstract: *The article points up the topicality of Thoreau's opinions on the relationship between man and nature. Man is a part of nature, but by living in a society loses a lot of positive and thus gets to the stress and bustle. The possibility of redress may be performed through the return to nature, which acts as an important factor for life. Text of this article has an environmental-ethical character and points up the egoistic anthropocentrism of man whose behavior is often in contradiction with the nature and it is cause of its devastation. Thoreau tries to break out of this limited perspective and see the world, life and nature in a broader context. Topicality of these reviews lies in the fact that man needs intact nature for his full life. Healthy development of man and his life in the future is derived from it.*

Kľúčové slová: *Thoreau, človek, príroda, harmonický život*

Key words: *Thoreau, man, nature, life in harmony*

¹ Príspevok vznikol ako súčasť riešenia projektu VEGA 1/0182/13 „Problém osamelosti v živote súčasného človeka (filozofické skúmania)“.

ČLOVEK AKO SÚČASŤ PRÍRODY

Veľa ľudí sa zamýšľalo nad tým, ako dobre žiť. Thoreauov spôsob života sa radí k tým spôsobom, ktoré dávajú prednosť jednotlivcovi a snahe nájsť samého seba. Táto cesta sa uskutočňuje podľa Thoreaua mimo spoločnosti, pretože sám Thoreau sa snažil na človeka „pozerať... skôr ako na obyvateľa či neoddeliteľnú súčasť Prírody než ako na člena spoločnosti“ (Thoreau, 2010a, 7). Pre Thoreauovu filozofiu je podstatný akcent prírody a jej úlohy v živote človeka. On sám je známy práve svojím odvážnym počínom pri jazere Walden, ale aj „túlaním sa po lesoch, kopcoch a poliach, úplne zbavený od všetkých svetských záväzkov“ (Thoreau, 2010a, 9).

Thoreau poskytuje svojím originálnym spôsobom života inšpiráciu pre moderného človeka, aby sa zamyslel nad vlastným životom, ktorý sa čoraz viac odtráha od prírody ako harmonizujúceho prvku. Je pravda, že od čias Thoreaua sa doba omnoho viac zmenila – takmer celému svetu vládne elektrotechnika, finančníctvo a rýchly životný štýl. Ak sa Thoreau už vo svojej dobe zamýšľal nad tým, ako človek trávi svoj život, že život je len miestom podnikania, naháňania sa a stresu, že človek ťažko nachádza klud a pokoj (Thoreau, 1994, 68), tak dnes sa táto situácia stala ešte vyhrotenejšou. Preto je oveľa naliehavejšie sa k tomuto fenoménu postaviť.

Thoreau vo svojich myšlienkach hľadal cestu uvedomovania si hodnoty prírody pre jednotlivca (nielen ceny pre človeka, ale aj samej osebe). Je pravda, že Thoreauove myslenie je poznačené jeho dobou a nemyslíme si, že človek by mal odísť do pustatiny a vlastnoručne si tam postaviť zrub a žiť sa plodmi prírody. Toto riešenie by dnes ani nebolo možné – nielen preto, že človek je zvyknutý žiť v pretechnizovanej spoločnosti, ale aj preto, že keby sa zrazu všetci ľudia rozhodli odísť žiť do divočiny, tak by posledné zvyšky prírody nadobro zničili. Príroda by nevydržala taký nápor – človek by s ňou nedokázal žiť v súlade, pretože stratil pre ňu cit.

To, čo chceme dať do povedomia, sú isté prvky, ktorými sa vyznačuje Thoreauovo myslenie a ktoré sa dajú aplikovať aj na dnešok. Vďaka tomu poukážeme na to, že istá dávka odstupu od spoločnosti a priblíženie sa jednoduchosti a prírode nie sú zavrhnúťhodné, ale naopak: môžu človeku ukázať zmysel jeho života, ktorý je často poznačený nepotrebnými vecami. V dnešnej dobe však prevláda opačný názor a len málokto sa rozhodne, „že bude bohatý tým, že bude mať čo najmenej potrieb“ (Emerson, 1994, 9). Mať málo životných potrieb v spoločnosti evokuje spiatočnosť, zanedbanosť a nízku úroveň. Thoreau však môže byť dôkazom toho, že to tak nie je. Podľa Emersona Thoreau „dokázal byť chudobným bez najmenšieho náznaku zanedbanosti alebo nedostatku elegancie“ (Emerson, 1994, 9).

Myslíme si, že takýto spôsob je možný aj dnes, pretože naozaj jestvuje veľa vecí, ktoré sú zbytočné, ktoré sa človeku nanucujú v reklamách či zahlcujú jeho myslenie a odvádzajú ho od jeho podstaty a od uvedomenia si základných zákonov sveta.

PRÍRODA AKO DÔLEŽITÝ ČINITEĽ

Thoreauov odchod do prírody sa spája s jeho pobytom pri jazere Walden, keď uviedol svoje názory do praxe. Avšak nešlo len o to odísť zo spoločnosti, Thoreau miloval prírodu a „jeho záujem o všetko živé mal pôvod v jeho hlbokom spojení s prírodou“ (Emerson, 1994, 14). A práve láska k prírode je jeho odkazom pre dnešného človeka. Asi len málokto by „dokázal spokojne stráviť v... lesoch rok a rybáriť a loviť len toľko, aby sa uživil. Človek by sa potom podobal filozofovi žijúcemu z darov zeme“ (Thoreau, 2012, 111). No táto róznošť názorov človeka uchvacuje aj v dobe, ktorá sa takémuto spôsobu čím ďalej tým viac odcudzuje.

Už za jeho čias bolo považované za zvláštne, „keď človek trávi polovicu každého dňa v lesoch, pretože ich miluje... Keď ale v lesoch trávi celé dni ako špekulant, ktorý ich premení na holé planiny, tak je považovaný za podnikavého človeka“ (Thoreau, 1994, 69), a to platí aj dnes. Nemáme však na mysli občasné rekreačné pobyty v prírode, ktoré sú samozrejme prospešné, pokiaľ nedochádza ich uskutočňovaním k deštrukcii a znehodnocovaniu prírody. To, čo máme na mysli, je hlboký a ozajstný záujem o život prírody, o snahu naučiť sa pochopiť život prostredníctvom pozorovania na prvý pohľad jeho banálnych prejavov. Vtedy sa spoločnosť nad človekom zamyslí a stane sa v jej očiach čudákom. Tak ako Thoreau, ktorý o sebe a svojej snahe žiť samostatne pri jazere Walden vyhlásil: „odišiel som do lesov preto, lebo som chcel žiť uvedomelo, postaviť sa čelom k základným skutočnostiam života, a vyskúmať, či by som sa mohol naučiť to, čomu má život má naučiť, a nie aby som až keď budem umierať, spoznal, že som vôbec nežil“ (Thoreau, 2006, 83).

Naučiť sa tomu, čo má človeka život a príroda naučiť, sa v dnešnej dobe nepovažuje za hlavné a podstatné. Ale treba si uvedomiť, že súčasný extrémny antropocentrizmus, v ktorom sa človek nachádza a ktorý mu priradzuje najvyššie miesto a dáva mu oprávnenie, aby prírodu pretváral podľa svojich predstáv, má za následok devastáciu prírody. To, čo chceme, je poukázať na to, že podľa Thoreaua je vyhrotený antropocentrizmus v rozpore s harmonickosťou prírody. Ukážeme si to na jednoduchom príklade, ktorý nám predkladá sám Thoreau. Podľa neho „aj keby dážď trval tak dlho, že by semená v zemi zhnili a v nížinách sa pokazili zemiaky, tráve na kopcoch by dážď predsa len prospieval, a keby prospieval tráve, prospieval by i mne“ (Thoreau, 2006, 120). Toto je názor vo veľkej miere v protiklade voči megalomanskému antropocentrizmu človeka, ktorý v prírode vidí najmä svoj prospech a zabezpečenie svojich záujmov, ktoré sú pokladané za dôležité. To, čo týmto záujmom škodí, je považované za negatívne. Avšak toto je pohľad človeka orientovaného na samého seba v materiálnom egoistickom zmysle, ktorý nadradzuje svoje žitie nad život nespočetných organizmov, ktoré ho svojím množstvom prevyšujú a ktoré sú staršie než on. Ide o to, že „náš obmedzený pohľad nám bráni oceniť vzájomnú harmonickú súvislosť všetkých častí prírody“ (Furtak, 2009).

Zdá sa, že tento Thoreauov názor, ktorý je zameraný na harmonickosť prírody je v protiklade voči človeku, jeho myšlienkam, snahám, aspiráciám a pokusom. Ale je však naozaj s nimi v protiklade? Podľa nás je s nimi v protiklade len do tej miery, pokiaľ človek koná neúmerne egoisticky, myslí výlučne na svoj blahobyť a nestará sa o dosah svojich činov na zvyšok organizmov na Zemi. Ak si uvedomí, že jeho činy sú vo veľkej miere podmienené len tým, aby dosiahol bohatstvo, peniaze, slávu – teda veci, ktoré sú v dlhom časovom horizonte pominuteľné a nepodstatné – je nádej na to, aby sa celkový stav života na Zemi zlepšil a zharmonizoval. Dnes sa nepochybuje o tom, že život je jedinečný a že je potrebné zachovať biodiverzitu a čistotu životného prostredia. Lenže prax je odlišná. Ak si aj ľudia uvedomujú tento aspekt, tak často v jeho intenciách nekonajú – no v „ekonomike prírody je semeno cennejšie než diamant, pretože obsahuje princíp rastu alebo života“ (Furtak, 2009).

Hoci sa príroda teší obľube ľudí a má status podmieňovateľky života, pretože život a jeho kvalita závisia na jej neporušenosti a celostnosti, je podľa Thoreaua „zvláštne, že tak málo ľudí sa vydá do lesov preto, aby uvideli, ako borovica žije, rastie, týči sa do výšin a vzpína svoje stále zelené ruky hore do svetla... Väčšina sa naopak uspokojí s tým, že ju uvidia vo forme množstva širokých driev dovezených na trh... Borovica ale nie je stavebným drevom o nič viac než človek a jej ozajstným a najvznešenejším využitím nie je, keď sa z nej vyrobia dosky a postaví domy, rovnako ako tým najvhodnejším využitím človeka nie je, aby ho niekto podťal a premenil v hnoj“ (Thoreau, 2012, 113). Namiesto borovice si môžeme dosadiť hocikaký iný druh, organizmus, ekosystém a podobne, no dôležité je to, aby sa príroda ako celok nechápala len ako prostriedok, ale ako harmonická súčasť človeka.

Je pravda, že veľa ľudí chodí do prírody, aby sa pokochala majestátnosťou lesov a ich krásou, avšak stále je bežné vidieť v stromoch a živočíchoch len prostriedky, ktoré získavajú cenu až po smrti. Thoreauov názor o harmonickom súžití s prírodou môže vyznieť nemoderne a zavrhnúť sa vyhlásením, že život človeka je predsa len podmienený tým, že musí dochádzať k deštrukcii prírody, aby človek ako druh prežil. Je však potrebné si uvedomiť, že človek môže prežiť dôstojný a bohatý život bez toho, aby sa príroda ničila v takom množstve, ako sa to deje dnes. Je možné žiť vo svete, kde „obzory v krajine..., ku ktorým sa ľudia vydávajú a zase ich opúšťajú, sa nachádzajú v otvorených priestoroch myšlienok. Krajina leží hlboko v nás a tí najhlbavejší v nej dôjdu najďalej“ (Thoreau, 2010b, 49). Je však potrebné si uvedomiť, že človek je len malou časťou prírody.

AKTUÁLNOSŤ THOREAUOVÝCH MYŠLIENOK - ZÁVER

Podľa Thoreaua je príroda podmienkou života človeka. Je dôležité, aby ju človek zo svojho života nevytesňoval, ale dal jej vo svojom živote priestor, aby porozumel jej harmónii. Je potrebné vidieť miesto človeka vo svete v spätosti s prírodou. Tak ako Thoreau „za letného rána... usadal na slnkom zaliaty prah svojich dverí a zostával tu od svitania až do poludnia

ponorený v snoch medzi sosnami“ (Thoreau, 2006, 102), tak je potrebné navrátiť prírode miesto v živote človeka. Tak ako „neohradená príroda siahajúca až k samému prahu..., les vyrastá pod vašimi oknami... a ostružinový porast sa derie do vašej pivnice; nezdolné smolné borovice sa z nedostatku priestoru škripavo obtierajú o šindle a ich korene zaliezajú hlboko pod stavbu“ (Thoreau, 2006, 117), tak treba chápať prírodu – ako činiteľ, ktorý ovplyvňuje človeka počas celého života a človek sa s ňou stretáva na každom kroku.

Uvedomenie si prepojení medzi človekom a prírodou je dôležité pre prijatie „zodpovednosti každého jednotlivca samého za seba vo vzťahu k prírode, do ktorej je bytostne zakódovaný“ (Šlosiar, 1997, 91). Človek nie je tvor odtrhnutý od prírody a ostatného organického sveta, ale je jeho súčasťou. Možno polemizovať o tom, či človek tvorí malú a nepatrnú časť prírody, alebo naopak veľkú. Hlavné je to, že v prírode závisí život na každej časti: aj malé narušenie vedie k veľkým dôsledkom. Preto by mal človek upustiť od svojej pomyslenej veľkosti a extrémneho antropocentrizmu, mal by priradiť prírode jej hodnotu, a v konečnom dôsledku nájsť harmonický vzťah medzi ním a prírodou, keď sa ani jedna časť nebude nadradzovať nad druhú. Podľa Thoreaua je „strom... obdarený večným životom rovnako ako ja a snáď sa raz ocitne v tých istých vysokých nebesiach, kde sa nado mnou bude ďalej týčiť“ (Thoreau, 2012, 114), avšak pre človeka je dôležité, aby sa stromy nad ním týčili práve na tomto svete a aby neboli chápané spolu s ostatnými živými organizmami len ako prostriedky a veci (a práve o to Thoreau vo svojich myšlienkach usiloval). Inak sa človek ocitne v „čoraz temnejšej perspektíve“ (Šlosiar, 1997, 91), keď už podnikanie a vysoká životná úroveň nebude možná, pretože zanikne to, čo život a človeka podmieňuje – príroda.

Literatúra

- EMERSON, R. W. (1994): Thoreau. In: *Občanská neposlušnost a jiné eseje*. Poprad: Christiania, s. 7 – 17.
- FURTAK, R. A. (2009): Henry David Thoreau. In: Zalta, E. N (Ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 Edition)*[online]. Stanford: Stanford University [cit. 2013-28-05]. Dostupné na internete: <http://plato.stanford.edu/entries/thoreau/>
- ŠLOSIAR, J. (1997): *Filozofia človeka*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela.
- THOREAU, H. D. (2012): *Mainské lesy*. Praha, Litomyšl: Paseka.
- THOREAU, H. D. (2010):. Chůze. In: *Toulky přírodou*. Praha, Litomyšl: Paseka, s. 7 – 45.

- THOREAU, H. D. (2010b): Výprava na horu Wachusett. In: *Toulky přírodou*. Praha, Litomyšl: Paseka, s. 46 – 64.
- THOREAU, H. D. (2006): *Walden aneb Život v lesích*. Praha, Litomyšl: Paseka.
- THOREAU, H. D. (1994): Život bez principu. In: *Občanská neposlušnost a jiné eseje*. Poprad: Christiania, s. 67 – 85.

CHVÁLA VŠEDNÉHO ŽIVOTA V „NOVEJ FENOMENOLÓGII” ENZA PACIHO

The Praise of Everyday Life in Enzo Paci's "New Phenomenology"

Prof. zw. dr hab. Tadeusz Miczka

Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych
Uniwersytet Śląski, 40-032 Katowice, Plac Sejmu Śląskiego 1
Polsko
e-mail: tmiczka@interia.pl

Abstrakt: Enzo Paci (1911 – 1976), tvorivý pokračovateľ myšlienkového odkazu Edmunda Husserla, ktorý svoju filozofiu nazval „novou fenomenológiou”, vnímal filozofov ako ľudí ponorených do všedného života. Inšpirovaný Sørenom Kierkegaardom poukázal na súbor ľudských činností, ktorým pridelil existenciálny zmysel, pričom transformoval negatívny existencializmus na pozitívny. Praxis, epoché a intersubjektivita podľa neho predstavujú základné prvky premeny hodnôt. Hoci nevymedzil konkrétny spôsob úniku z labyrintu života, resp. z alternatívy buď-alebo, vyslovil sa za nerozlučnosť cogito s Leib. Na S. Kierkegaardovi ho fascinovala problematika subjektu a intersubjektivity, ktorú považoval v rovine všedného prežívania ako aktívneho smerovania k pravde za najdôležitejšiu.

Abstract: Enzo Paci (1911 – 1976) creatively continued the thought of E. Husserl. He called his philosophy „new phenomenology” and treated philosophers as people immersed in everyday life. Being inspired by S. Kierkegaard, he described the repertoire of human activities and gave them existential meanings. Simultaneously he transformed negative existentialisms into positive one. In his opinion praxis, epochè and intersubjectivity are elements leading to the change of values. Although he did not mention any methods how to limit experiencing labyrinth in life or how to avoid the alternative: “either... or”, he unambiguously supported inseparableness of cogito and Leib. In Danish philosopher's reflection, he was fascinated with the problem of subject, connected with intersubjectivity, which in his opinion was the most important element in experiencing everyday life as effective pursuing the truth.

Kľúčové slová: *fenomenológia – všednosť – subject – epoché – intersubjektivita – Pravda*

Key words: *phenomenology – everyday life – subject – epochè – intersubjectivity – the truth*

Ľudský život, to sú predovšetkým ťažkosti, ktorým je zložitú udeliť nejaký vyšší zmysel; človek sa s nimi borí neustále, námaha je náš osud, stále sa objavujú nové a nové problémy, akoby sme boli unavenými pútnikmi; vôbec, všetky ľudské voľby možno vo všeobecnosti považovať za zložitú. V otázke ľudského života poukazujú filozofi, umelci a sociológovia najčastejšie práve na ono úsilie. Enzo Paci bol taliansky filozof žijúci v období, v ktorom došlo k intenzívnemu podkopávaniu autority filozofie, častokrát bola ohlásená jej smrť.

Okrem nezvyčajnej dynamiky svetového vývoja a apokalyptických udalostí, aké charakterizovali predchádzajúce storočie, sme boli podľa Paciho zároveň svedkami rozvoja metód a jazyka, ktoré zrejme najadekvátnejšie vystihovali podstatu sveta a ľudského života. O tom, čo sa v ľudskom živote deje písal často, aj keď bez nejakých výrazných známkov spoluúčasti, skôr s pozitívne ladenou iróniou (*Irónia Manna; Irónia, Démonizmus a eros; Skúsenosť vynesená z labyrintu apórií*). Napríklad 14. augusta 1958 si do svojho fenomenologického denníka (*Diario fenomenologico*) poznamenáva: „Pláž, to je divadlo, na scéne ktorého vystupuje nespočetné množstvo postáv, podobne ako v obrazoch Hieronyma Boscha. Nohy, bruchá, prsia, plecia. Starobou zmrštené a znetvorené telá, tváre pripomínajúce najrozličnejšie druhy zvierat. Nahá ľudskosť, z ktorej vane zápach hrobu. Na niektorých vidno takmer všetky vady. Každé telo prežíva vlastné dejiny, vlastnú drámu: často je to však karikatúra, groteska. Samozrejme, možno zazrieť krásne ženy a pekných mužov. Ale aj oni majú v sebe čosi umelé, vykonštruované. Pátram zrakom ďalej a natrafím na deti, v ktorých sa obnovujú ľudské dejiny, aby sa potom, ponajprv nesmeli, mohli opätovne rozbehnúť dopredu, ponechajúc bokom smútok, grotesku, diabolstvo. (...) Zmysel života, ktorý sa tu vnucuje, je intencionalita. Životný proces nevedie nahor ako schody, stupeň za stupňom. Je to krivka vystupujúca k svojmu najvyššiemu bodu, ktorá potom opäť padá nadol, rozmazáva a zaniká. V živote každého stvorenia a každej civilizácie nastane okamih, keď v procese zápasu o samých seba prichádzajú k svojmu koncu“. (Paci, 1980, 61) Ako vidno, umenie života vnímal Paci vždy v perspektíve umierania a napriek tomu, že ho zaujímal predovšetkým bežné prežívanie, nikdy nevzdával chválu prílišnej radosti, eufórii či úsiliu o šťastie.

Čo je pozoruhodné, Paci, fascinovaný filozofiou S. Kierkegarda a Friedricha W. Nietzscheho, a ako prenikavý interpretátor literárnych diel F. Dostojevského a T. Manna, nepodľahol existenciálnemu pesimizmu, aký charakterizoval programový skepticizmus súdobej filozofie. Na druhej strane však nebol ani naivným optimistom; v dielach *Princípy filozofie bytia* (*Principii di una filosofia dell'essere*, 1939), *Ničota a problém človeka* (*Il nulla e il problema dell'uomo*, 1950), *Funkcie vedy a zmysel človeka* (*Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, 1963) najviac oceňoval – ako sám hovoril – „živý život“.

Poľský prekladateľ Paciho textov, uverejnených v knihe *Súvislosti a významy* ilustruje hlavný predmet jeho úvah nasledovne: „Život musí byť živý, ak má byť životom. Musí byť

živý, pretože „byť živým“ je jeho podstatou. Ak nie je živý, mení sa na vegetáciu, stagnáciu, kostnatie – ak je živý, stáva sa existenciou. Nemôže však byť preplnený životom úplne, pretože by šlo o bezprostrednú plnosť absolútna, rozpustenie človeka vo svete, t. j. stotožnenie konečného s nekonečnom, časti s celkom. Ale nemôže byť ani celkom mŕtvy. Musí byť tým, čím je: ľudskou, „až príliš ľudskou“ každodennosťou, všednosťou. Práve vo všednosti je obsiahnutá celá ľudská večnosť. (...) Každý jedinečný akt môjho života sa stáva večným len čo je vykonaný. Vzhľadom k tomu sa stáva všedný život pre človeka cieľom, ako tvrdí Enzo Paci v *Il senso comune*“ (Kasprzysiak, 1980, 5). V rámci Paciho filozofickej koncepcie ide o hľadanie umenia života v rovine všedného: deje sa v tom, „čo sa dennodenne opakuje *odjakživa* a zároveň tam, kde *zvyčajne*“. (Kunce, 2007, 118)

Paci od začiatku svojho filozofovania (svoju prvú knihu s názvom *Význam Parmenida v Platónovej filozofii* publikoval v roku 1938) smeroval k analýzam každodenného života – tak v individuálnej ako aj spoločenskej rovine. V roku 1957 pri nástupe na Univerzitu Statale v Miláne, stala sa jeho chvála všedného života základom jeho „novej fenomenológie“.

Tento záujem pramenil prinajmenšom z troch zdrojov: z opozície vo vzťahu k dominantnému neoidealizmu (historizmus Benedetta Croceho a aktualizmus Giovanniho Gentila), z polemiky s teistickým existencializmom a z fenomenológie Edmunda Husserla, ktorého považoval za svojho učiteľa. Fenomenológiu považoval Husserl za „vedu o reálnom svete a vedu o pravde o reálnom svete“ (Paci, 1977, 493), ktorá človeka uvádza do pohybu „smerom k tomu, čo predstavuje jeho vlastný *telos*“. (Paci, 1977, 488)

Zásadný význam malo pre Paciho presvedčenie o mieste a roli filozofie a filozofa v ľudskom živote. V skici filozofa Antonia Banfiho, pod vedením ktorého študoval v Miláne, poznamenáva: „To, čo nás učí žiť, nie je filozofia ale život; práve život nás učí myslieť“ (Kasprzysiak, 1980, 11). Túto myšlienku ďalej rozvíja vo *Fenomenologickom denníku*: „Filozof nie je niekto, kto nanovo premýšľa skutočnosť. Filozof ju prežíva, opätovne ju zakúša ako problematickú všetkými svojimi zmyslami“ (Paci, 1980, 39), pričom sa odvoláva na Husserlovu tézu o bytostnej zodpovednosti filozofa za svet: „Filozof má pocit zodpovednosti za autentické ľudské bytie, ktorého podstatou je smerovanie k cieľu, a ktorý sa môže uskutočniť len vďaka filozofii, teda vďaka nám, za podmienky, že sa staneme serióznymi filozofmi“. (Husserl, 1999, 22)

Z tohto dôvodu Paci rozhodne odmieta iracionalizmus neoidealizmu ako aj pesimizmus existencializmu, ktorý podľa neho vedie k nihilizmu (u Kierkegaarda k pocitu absurdnosti konečnej existencie). Negatívny existencializmus sa pokúsil najskôr transformovať na pozitívny v rámci talianskej skupiny filozofov na čele s N. Abbaganom, neskôr na relacionizmus, podľa ktorého v oblasti poznania veciam predchádzajú vzťahy.

„Fenomenológiou každodenného“ prepojenú s *praxis* jasne prekračoval hranice transcendentálnej fenomenológie, ale nie natoľko, aby poprel jej základné tézy. Nová

fenomenológia zdôrazňuje najmä možnosť udeľovania významu a ozmysľovania konkrétnej ľudskej činnosti; človeka chápe ako subjekt, ktorý má možnosť prevádzať fenomenologickú redukciu (*epoché*) najmä vo vzťahu k možnosti stanoviť zmysel života – t. j. možnosti transformovať proces umierania na živý proces smerovania k pravde.

Životná námaha spočíva vlastne v uzátvorkovaní metafyzických súdov, t. j. na uskutočnení *epoché*, redukcii presvedčení, predpokladov a istoty na tému existencie. Paci, takto podobne ako pred ním Husserl, využíva tento typ redukcie na to, aby vyslobodil ľudské myslenie z metafyzicky vymedzeného významového poľa. „Uzátvorkovať, priviesť k subjektivite, to je akt, ktorého sa domáha samotný život, ktorý chce byť životom vo význame; ktorý chce rozhodovať o vlastnom zmysle, o zmysle druhých, o zmysle sveta. Žiť, to znamená žiť vždy kdesi vyššie, vrhať sa smerom k transcendentálnym ideám, ktoré predstavujú bytostné formy života udeľujúceho si vlastný zmysel, t. j. skutočného života“. (Paci, 1980, 36)

Fenomenologická redukcia však zostáva v takomto zmysle ešte stále príliš rigorózna, keďže je založená na absolutizácii ľudskej subjektivity a zároveň problematizácii princípu intersubjektivity. Paci preto vo *Fenomenológii a dialektike* (Fenomenologia e dialettica, 1974) neustále zdôrazňuje, že človeka treba chápať ako subjekt a vystríhať pred reifikáciou a spredmetnením druhých. Od filozofov zase požadoval, aby súčasné myslenie koncentrovali na človeka. Hodnota subjektivity je podľa neho návratom k pravej intersubjektivite, tej utajenej prítomnosti iného v nás samých a zároveň k zodpovednosti, ktorú by sme mali prevziať tak za seba ako aj za iných. Vedie k otvorenosti vo vzťahu k iným, ktorí sú ponorení do všednosti života. Intersubjektivitu síce považoval za jednu z foriem utopickéj teleológie, ale vysvetľoval, že tento ideál je pre človeka potrebný.

Inými slovami, podľa Paciho je umenie žiť tou najhlbšou témou; ťažkosti všedného života treba vnímať ako premenu dočasnosti – ktorú vníma ako postupné opotrebovávanie a umieranie – na živý život, ktorého cieľom je, tak ako vo fenomenológii, pravda: „pravda, ktorá sa nevznáša kdesi nad nami, ale je pred nami, a ktorá je vo veciach tohto sveta dávno pociťovaná, aj keď momentálne spí“. (Paci, 1980, 48)

Z labyrintu zakúšania života je naozaj ťažké vystúpiť, ale toto úsilie je nevyhnutné. Možno je naozaj nevyhnutné vystúpiť z alternatívy buď-alebo, pretože „dnes už vieme, že od človeka nemožno oddeliť transcendentálnu zložku, že cogito nemožno oddeliť od Leib, konkrétneho času, pretože kde inde než v konkrétnych telách prebieha reflexia na zmyslom a smerovaním k dejinnej pravde?“. (Paci, 1980, 545) Táto otázka bola napokon jedným z impulzov k založeniu časopisu „Aut-Aut“, ktorý Paci redigoval až do smrti, a ktorý bol alúziou na Kierkegardove buď-alebo, dilemy typu *Aut Caesar, aut nihil* a *Tertium non datur*.

Paciho študenti Giovanni Piana, Carlo Sini, Salvatore Veca, Pierre Aldo Rovatti a Mario Vegetti sa už dávnejšie pokúšali o rozpracovanie problematiky všedného života, ale až

v ostatných rokoch sa vyvinuli vhodné podmienky pre jeho širšiu akceptáciu. V súčasnej kultúre konvergenie, masového zdieľania informácií pomocou tzv. „mäkkých technológií“ (lacných, osobných, mobilných a ľahko obslužných), keď sme všetci veľmi ostro konfrontovaní s mnohoznačnosťou a nerozhodnosťou, povstávajú v špecializovaných oblastiach vedy nové a nové verzie fenomenologickej redukcie. Do pozornosti vstupujú napríklad implikácie princípu neurčitosti vo fyzike, problém nepredvídateľnosti v informatike, atď. Avšak najdôležitejšiu výzvu pre vedy predstavuje celkové rozpracovanie kategórie všedného. Je zrejmé, že „obrazom každodenného sú dnes predovšetkým technológie“ a preto je predmetom reflexie hlavne technická stránka všedného života (Żabicki, 2007), ale možno práve v tejto situácii majú filozofi príležitosť – parafrázujúc Paula Levinsona z knihy *Nové médiá* – premýšľať o „novej, novej fenomenológii“.

Literatúra

- HUSSERL, E. (1999): *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. Przeł. S. Walczewska. Nowa Wieś: Rolewski.
- KASPRZYŚIAK, S. (1980): *Związki z prawdą i znaczenie ponownych narodzin*. W: Paci, E.: *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*. Wybrał, przeł. i wstępem opatrzył S. Kasprzysiak. Warszawa: Czytelnik, s. 5 – 23.
- KUNCE, A. (2007): *Miejsce i rytm. O doświadczaniu miejsc w kulturze*. W: *Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. Kadłubek. Katowice: Fa-Art., s. 93 – 119.
- PACI, E. (1980): *Dziennik fenomenologiczny*. W: *Związki i znaczenia...*, s. 25 – 79.
- PACI, E.: *Kierkegaard żywy i znaczenie prawdy historycznej*. W: *Związki i znaczenia...*, s. 535 – 546.
- PACI, E. (1977): *Znaczenie człowieka u Marksa i u Husserla*. W: *Współczesna filozofia włoska*. Teksty wybrał, przeł., wstępem i komentarzem opatrzył A. Nowicki. Warszawa: PWN, s. 478 – 495.
- ŻABICKI, P. (2007): *Technologiczna codzienność. Internet – Bank – Telewizja*. Warszawa: Trio.

Preložil Pavol Sucharek

PROBLÉM POZÍCIE ŠŤASTIA V ŽIVOTE

The problem of the position of happiness in life

Mgr. Beata Urbliková

Katedra filozofie
Filozofická fakulta UCM v Trnave
Nám. J. Herdu 2, 917 01 Trnava
Slovenská republika
e-mail: beata.urblikova@gmail.com

Abstrakt: *Príspevok sa zaoberá problémom pozície šťastia v živote, pričom je rozdelený do štyroch častí. Prvá časť je venovaná všeobecnému problému hodnotenia šťastia v živote, druhá sa už konkrétnejšie zameriava na chápanie šťastia ako pleasure. Následne príspevok analyzuje vzťah šťastia a reality, kde poukazuje na potrebu korešpondencie subjektu a sveta, v ktorom žije. Záverečnú časť príspevku tvoria analýzy aspektov, ktoré ovplyvňujú šťastie. Uvedené otázky a aspekty sú skúmané predovšetkým na pozadí analýzy Nozickových tvrdení.*

Abstract: *The paper deals with the problem of the position of happiness in life. It is divided into four parts. The first part concerns with general problem of the evaluation of happiness in life, the second focuses on understanding of happiness as pleasure. Then the paper analyses relation between happiness and reality, it points out need of corresponding of the subject and the world in which he lives. The last part of the paper is created by the analyses of the aspects which influence happiness. Mentioned questions and aspects are considered mostly on the basis of Nozick's statements.*

Kľúčové slová: *Nozick – šťastie – aspekty šťastia*

Key words: *Nozick – happiness – aspects of happiness*

Cieľom príspevku je poukázať na problematickosť odpovede na otázku, či je šťastie jedinou dôležitou vecou v živote a zároveň tým, na čom by nám malo najviac záležať. V prvej časti si položíme všeobecné otázky týkajúce sa identifikácie šťastia v živote. Neskôr sa zameriame na aspekty, ktoré by sme mali brať do úvahy pri hodnotení šťastia. Uvedené otázky a aspekty budú skúmané predovšetkým na pozadí analýzy Nozickových tvrdení.

PROBLÉM HODNOTENIA ŠŤASTIA

Prvým problémom, s ktorým sa môžeme stretnúť pri chápaní šťastia ako jediného aspektu života, na ktorom nám má záležať, je, v akom zmysle hovoríme o šťastí. Hovoríme o intenzite šťastia, množstve šťastia, jeho rozložení v živote? Aké kritériá by sme si museli stanoviť, aby sme pomocou nich vôbec mohli zhodnotiť tieto rôzne faktory? Nozick sa k faktoru množstva šťastia v ľudskom živote vyjadruje takto: „Nie sme prázdnyimi nádobami alebo vedrami, aby sme boli naplnení dobrými vecami, rozkošou alebo pozitívnymi emóciami, ba ani bohatým a rozmanitým vnútorným životom.“ (Nozick, 2006, 102) Človek je komplexnou bytosťou s rôznymi potrebami, a tak nemôžeme jeho život zredukovať na maximalizáciu šťastia, prípadne uspokojovania fyzických či psychických potrieb.

Ďalším problémom, ktorý nám prináša faktor množstva šťastia, je, aká je hranica medzi tým, keď sme šťastní a tým, keď už šťastní nie sme. Alebo inak povedané – ak je tisíc šťastných okamihov v živote zárukou šťastia a my ich zažijeme len deväťstodeväťdesiatdeväť sme nešťastní? Množstvo šťastia je iba jedným z atribútov, ktoré by sme mali podľa Nozicka sledovať. (Nozick, 2006, 100)

Ak sa sústredíme na aspekt rozloženia šťastia v živote, potom sa môžeme pýtať napr. či je lepšie mať mizerné detstvo a šťastnú dospelosť, alebo radšej uprednostníme striedanie týchto okamihov? Prihliadame na tieto faktory, alebo život jednoducho hodnotíme komplexne? V kontexte intenzity zas môžeme zvažovať šťastie, ktoré nám prináša jedlo, prípadne šťastie, ktoré nám prináša povýšenie. Avšak samotné jedlo má iný význam pre človeka žijúceho v krajine tretieho sveta a iný pre niekoho, kto žije v západnej Európe. Dajú sa tieto faktory vôbec hodnotiť objektívne alebo k nim máme každý pristupovať subjektívne?

ŠŤASTIE AKO *PLEASURE*

Problémom nie je len spôsob nazerania na šťastie a problematickosť jeho uchopenia. Nozick poukazuje aj na samotný problém definície šťastia. Odmietá hedonistické chápanie šťastia ako *pleasure*, ktoré je nedostačujúcim pre hodnotenie nášho života. V tomto kontexte si môžeme uviesť známy citát J. S. Milla: „Je lepšie byť nespokojným človekom ako spokojným prasaťom; lepšie byť nespokojným Sokratom ako spokojným hlupákom“ (Mill, 1871, 14), ktorý poukazuje na hierarchiu potrieb a mieru aspirácií. Je lepšie byť nespokojným človekom, ktorý je nespokojný, pretože chce napísať román, ktorý ovplyvní budúce generácie ako spokojným prasaťom, ktoré sa zaujíma len o základné potreby, prípadne len o prežívanie *pleasure*. Ľudia tu nie sú len na to, aby naplňali svoj život šťastnými okamihmi a uspokojovali svoje, často povrchné, túžby, život potrebuje aj iné hlbšie momenty¹, v ktorých človek pociťuje nespokojnosť a zúfalstvo – a tie sú mnohokrát príčinou ďalšieho vývinu.

¹ „And although it might be best of all to be Socrates satisfied, having both happiness and depth, we would give up some happiness in order to gain depth“. (Nozick, 2006, 102) Pričom Nozick týmto nechce povedať, že šťastie nemôže obsahovať hĺbku, resp. hlbšie momenty, avšak niekedy je potrebné obetovať šťastie v prospech hĺbky.

Nesnažíme sa v každom momente maximalizovať množstvo šťastia, niekedy zvolíme tzv. princíp reality – upustíme od momentálneho *pleasure* v prospech neskoršieho. Život musíme naplniť aj hĺbkou, pod ktorou môžeme chápať vzdelanie a úspech, ktoré majú prednosť pred *pleasure*. Bez hĺbky totiž (Nozick, 2006, 102) náš život nemôže byť uspokojivým.

Na ozrejmienie tejto pozície nám Nozick uvádza známy mentálny experiment – *experience-machine* – stroj skúsenosti. Nozick ho opisuje takto: „Pripusťme, že by existoval stroj skúsenosti, ktorý by vám poskytol akúkoľvek skúsenosť, po ktorej túžite“. (Nozick, 1974, 42) Pripojili by sa ľudia na *experience-machine* do konca života, ak by im zabezpečoval šťastné skúsenosti a po pripojení by si nepamätali, že naň boli pripojení? Tento experiment naráža na problém chápania šťastia ako *pleasure* a zároveň na ďalší problém – jeho chápania ako vnútornej skúsenosti. Stačilo by človeku, aby žil sám vo svojej ilúzii, stačia mu vnútorné pocity? Je rozdiel mať rodinu a mať skúsenosť mať rodinu? Ako príklad by sme mohli uviesť aj ľudí, ktorí si privádzajú *pleasure* prostredníctvom drog. Napriek tomu, že ich život v zmysle *pleasure* môže byť šťastným, ľudia ho zvyčajne za taký nepovažujú – uprednostňujú skutočné zážitky (zážitky spojené s realitou) pred ilúziami (spôsobené drogami, ktoré tu plnia funkciu podobnú *experience-machine*). Iným príkladom by mohol byť človek, ktorý je duševne chorý. Jeho ilúzie mu môžu prezentovať jeho život ako šťastný (*pleasure*), avšak práve absencia vzťahu s realitou nám dokazuje, že jeho život nie je šťastným či dobrým, ak šťastie začneme chápať komplexnejšie.

ŠŤASTIE A REALITA

Nozick pomocou *experience-machine* dokazuje nedostatočnosť chápania šťastia ako *pleasure* a zároveň nám prezentuje časť šťastia, na ktorú musíme prihliadať – realitu. Náš život je viac ako len snahou o jeho naplnenie šťastím. „Staráme sa o viac ako len o to, ako na nás veci vnútorne pôsobia, život je viac ako len pociť šťastia“. (Nozick, 2006, 106) Ak hovoríme o šťastí, hovoríme o viac ako len o vnútornom zážitku, pretože ľudské hodnoty, ciele, potreby, viera, emócie – všetky tieto aspekty sú zamerané na vonkajší svet, s ktorým je človek v kontakte. Šťastie teda pozostáva zo vzťahu medzi subjektom a svetom (realitou).

M. Fula vo svojom článku v zhode s Nozickovým názorom poznamenáva: „Keďže šťastie je konečný cieľ praxe, prax musí spočívať v určitej korešpondencii medzi subjektom, jeho morálnym životom, jeho skúsenosťami na jednej strane a svetom, jeho dobrami, stavom jeho vecí na druhej strane“. (Fula, 2004, 115) Vyvstáva tu tak otázka, či princíp reality je objektívnou podmienkou, ktorú treba splniť na to, aby sme boli šťastnými.

Nozick však poukazuje aj na iné aspekty, ktoré nemôžeme prehliadať, keď hovoríme o šťastí. Ide o faktory, ktoré ovplyvňujú šťastie, a tak keď hovoríme o šťastnom živote, hovoríme aj o kombinácii týchto faktorov.

INÉ ASPEKTY OVPLYVNÚJÚCE ŠŤASTIE

Prvým aspektom je realita a s ňou súvisiaci problém času. Keď uvažujeme nad šťastím, mali by sme podľa Fulu, ktorý tu súhlasí s Nozickovým názorom, pridať aj „*časovú bilanciu*, čiže hodnotenie života v časovom slede na základe jeho úspešnosti alebo zlyhania. Ved' život nepovažujeme za šťastný pre plnosť úspechov, ale preto, lebo si myslíme, že je vydarený a úspešný ako celok“. (Fula, 2004, 116) Fula poukazuje na problém – ako uchopiť život ako celok, keď celistvého uchopenia života je schopný iba jeho nositeľ a ten principiálne viac prežíva súčasné okamihy ako minulé, takže jeho pozícia tým bude ovplyvnená.

Ďalším problémom súvisiacim s ľudskou premenlivosťou je retrospektívny náhľad na život. Kým v jednej časti sa nám niečo javí ako šťastné, v retrospektívnom náhľade to môžeme považovať za nešťastné. Nozick rovnako poznamenáva: „Všimnite si, že hodnotenie urobené v súčasnosti s ohľadom na váš skorší život sa môže líšiť od hodnotenia, ktoré ste urobili predtým“. (Nozick, 2006, 111) Táto zmena nášho pohľadu môže byť spôsobená napríklad zmenou našich hodnôt. Kým v mladosti človek môže považovať za hodnotné peniaze, v dospelosti to môžu byť priatelia, rodina – a tak sa pod vplyvom hodnôt mení aj náš pohľad na šťastie.

Problém spojený s plynutím času je spätý aj s nazeraním na dejiny. Kto by napríklad povedal, že ľudia v stredoveku mali šťastný život – ved' žili v nehygienických podmienkach a umierali na choroby, ktoré sa dnes dajú vyliečiť antibiotikami. Súčasný človek, zvyknutý na životné podmienky tejto doby, by po presunutí do stredoveku považoval stredoveký život za nešťastný a rovnako môžeme uvažovať, že aj človek presunutý zo stredoveku by bol nešťastný v našej dobe. Na tento problém poukazuje Nozick, ktorý poznamenáva, že hodnotenia života v historických periódach sú založené na správnych, ale neodôvodnených hodnoteniach. „Keď sa pozeráme späť, do predchádzajúcich historických období, môžeme vidieť ľudí robiacich svoje rozhodnutia, ktoré sú (vo svetle našich poznatkov) nesprávne, ale ktoré boli vo svojej dobe pochopiteľné a nevyzerali ako do očí bijúci nezmysel. Nesprávnosť hodnotení by nemala byť automatickou prekážkou pri tvorení šťastia“. (Nozick, 2006, 111)

Tu sa vynára otázka, ako môžeme vedieť, že naše rozhodnutie je správne a odôvodnené. Nozick totiž iba poznamenáva, že naše emócie tvoríme na základe hodnotení a práve, keď je naše hodnotenie neodôvodnené a nesprávne, zdráhame sa vyhlásiť, že sme šťastní. (Nozick, 2006, 111) Ako však máme vedieť, že hovoríme o správnom, ale zároveň neodôvodnenom hodnotení – ide o rovnaký prípad ako v minulosti? Ľudia mohli mať pocit, že sú šťastní, avšak „v skutočnosti“ byť nemuseli. Na margo prepojenia šťastia s realitou (alebo inak povedané správne a odôvodnené hodnotenia či už v zmysle *experience-machine* alebo v prípade človeka, ktorý považuje svoj život za šťastný – má milujúcu rodinu, faktom však je, že ho rodina neznáša a predstiera to len pre peniaze) ďalší autor, B. Brülde píše: „Človek v stroji skúsenosti by možno nemal veľmi dobrý život, ale rozhodne by bol šťastný“.

(Brülde, 2004, 22) Dôvodom je fakt, že pre Brüldeho je šťastie iba mentálnym stavom a nie je totožné s *well-being* (blahobyť, blaho). S tým by Nozick nesúhlasil, pretože jeden z typov jeho šťastia¹ je práve spokojnosť so životom, teda *well-being*, preto má požiadavku zhody reality a nášho vnímania tejto reality – inými slovami požiadavku, aby naše hodnotenie niečoho ako šťastného, bolo založené na odôvodnenom a správnom hodnotení. Otázkou ostáva minulosť, pretože u stredovekých ľudí môže byť tento aspekt naplnený – napriek tomu ich život pre nás nie je šťastným. Hovoríme teda o akomsi objektívnom kritériu šťastia?

D. Haybron vo svojom článku *Happiness* uvádza príklad otroka, ktorý si môže zvnútorniť normy svojho otrokára, a tak môže svoj život považovať za šťastný, alebo človeka s ochudobneným životom – Haybron má na mysli ľudí s Downovým syndrómom, či postihnutých slepotou. (Haybron, 2011) Títo ľudia môžu mať skreslený názor na to, čo je šťastie (ostatní ľudia by práve pre tento aspekt nepovažovali ich životy za šťastné). Môžeme aj v tomto prípade aplikovať Nozickov koncept správneho a neodôvodneného hodnotenia? Otázka, ktorá sa nám vynára, však znie, či za predpokladu, že my jediní sme hodnotiteľmi vlastného šťastia, má vôbec pre nás cenu vedieť, že toto hodnotenie je správne, ale neodôvodnené, ak napriek všetkému dôjdeme k názoru, že sme šťastní? To, že iní posudzujú náš život, nemá vplyv na naše hodnotenie. Náš život je pre nás šťastným, či už je postavený na odôvodnenom hodnotení alebo nie.

Článok si kládol za úlohu poukázať na dva problémy – jeden zjavný a druhý v pozadí analýz. Prvý problém sa týka nazerania na šťastie. Aké aspekty musíme brať do úvahy, keď uvažujeme o šťastí? Máme nazeráť na spojitosť s realitou, časovým vývojom (či už človeka alebo ľudstva)? Skutočne je pre nás relevantné analyzovať či je naše hodnotenie správne a odôvodnené alebo to neovplyvňuje našu pozíciu? Sme schopní sa odosobniť a vnímať šťastie objektívne – prípad človeka postihnutého slepotou (ostatní považujú jeho život za nešťastný), otroka? Ak aj pripustíme, že šťastie sa nedá hodnotiť objektívne – nie sú aspekty, ktoré boli analyzované v článku, akýmisi objektívnymi kritériami? Môžeme tak hovoriť o subjektívnom hodnotení šťastia na základe objektívnych kritérií? Napriek tomu, že o šťastí uvažujeme ako o niečom „osobnom“ a subjektívnom, dané aspekty sú objektívnej povahy, keďže nás všetkých pri hodnotení šťastia ovplyvňujú. Ako sme uviedli, cieľom bolo poukázať na aspekty šťastia, zároveň však aj na problém subjektivity a objektivity. A práve táto zmes objektivity a subjektivity šťastia a aspektov, ktoré ho ovplyvňujú, problematizujú odpoveď na úvodnú otázku – v akom zmysle hovoríme o šťastí, čo je zároveň aj dôvodom problematickosti komplexnej definície a identifikácie šťastia a šťastného života.

¹ Nozick v kapitole *Happiness* uvádza tri typy šťastia: šťastie ako byť šťastný, ďalej pocit, že máme v súčasnosti dobrý život, a spokojnosť so životom ako celkom (Nozick, 2006, 108).

Literatúra

- BRÜLDE, B.: Happiness and the good life. [online]. In: *Philosophical Communications*, Web Series. č. 32. [Cit. 13.08.2013]. Dostupné na internete: <http://www.phil.gu.se/posters/festskrift/festskrift_brylde.pdf>.
- FULA, M. (2004): Téma šťastia v morálnej filozofii. In: *Filozofia*. roč. 59, č. 2, s. 110 – 123.
- HAYBRON, D.: Happiness. [online]. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Cit. 13.08.2013]. Dostupné na internete: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/happiness/>>.
- MILL, J. S. (1871): *Utilitarianism*. London: Longmans, Green, Reader, and Dyer.
- NOZICK, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell.
- NOZICK, R. (2006): *The Examined Life*. New York: Simon & Schuster.

RENÉ GUÉNON: KRITIKA ZÁPADU A HORIZONT VÝCHODU¹

René Guénon: the Criticism of the West and the Horizon of the East

Mgr. Andrej Záthurecký

Filozofický ústav SAV
Klemensova 19, 813 64 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: andrej.zathurecky@gmail.com

Abstrakt: Článok je venovaný predstaveniu kľúčových myšlienok francúzskeho mysliteľa Reného Guénona, týkajúcich sa základných odlišností medzi východnou a západnou civilizáciou. Predstavuje ho ako mysliteľa, ktorý bol celou svojou bytosťou orientovaný k metafyzickému poznaniu tak, ako o ňom hovoria významné duchovné tradície Východu. Prítomnosť tohto Poznania na Východe a jeho neprítomnosť na Západe je základným rozlišujúcim znakom oboch civilizácií. Článok sa takisto v krátkosti venuje Guénonovej koncepcii dejín, ktorá je protikladná k ich západnému chápaniu a vychádza z cyklického hinduistického poňatia.

Abstract: The article is introducing key ideas of French author and thinker René Guénon, pointing out his views about main differences between Eastern and Western civilizations. Guénon was European thinker completely devoted to the domain of metaphysics as it is exposed by spiritual traditions of the East. The lasting presence of this metaphysical Knowledge in the East and its absence in the West is the main difference between these two civilizations. In one part of the article author is explaining Guenons conception of history, which is based on Hindu doctrines of cosmic cycles and is on the contrary to the Western views.

Kľúčové slová: východná a západná civilizácia – tradičné civilizácie – metafyzické Poznanie – východné chápanie dejín

Key words: Eastern and Western civilization – traditional civilizations – Metaphysical Knowledge – Eastern conception of history

Nasledujúce strany sú náčrtom úvah zohľadňujúcich čítanie niektorých prác francúzskeho mysliteľa Reného Guénona. Rád by som zdôraznil, že ide iba o prvotný a celkom všeobecný náčrt, ktorého rozvinutie a prehĺbenie plánujem venovať ďalšie štúdium. Na tomto mieste

¹ Text vznikol na Filozofickom ústave SAV ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0050/14 „Existencia, socialita a étos konania: fenomenologické výzvy a existenciálne súvislosti“.

nebude neúčinné uviesť pár rámcových dátumov: René Guénon žil v rokoch 1886 až 1951, jeho najvýznamnejšie práce vznikli v priebehu 20. a 30. rokov 20. storočia. Keďže René Guénon je na Slovensku takmer neznámy (v češtine vyšli preklady dvoch jeho kníh, *Kríza moderného sveta* a *Kráľ sveta*), uvediem v krátkosti pre informáciu, že jeho dielo možno rozčleniť do štyroch okruhov:

1. prvým okruhom je predstavenie metafyzických princípov (napr. *Všeobecný úvod do štúdia hinduistických náuk*, *Človek a jeho naplnenie podľa védanty*, *Symbolika Kríža*, *Mnohoraké stavy bytia*, *Princípy infinitenzimálneho počtu*);
2. druhým sú štúdie venované symbolike (napr. *Základné symboly Svätej vedy*, *Veľká Triáda*);
3. do tretieho okruhu sa zaraďujú štúdie venované iniciácii (napr. *Danteho ezoterizmus*, *Náčrt problematiky iniciácie*, *Iniciácia a duchovná realizácia*);
4. napokon štvrtým okruhom sú diela venované kritike moderného sveta (napr. *Východ a Západ*, *Kríza moderného sveta*, *Duchovná autorita a raná moc*, *Vláda kvantity a znamenia čias*).

Hoci dielo Reného Guénona vo svojej podstate nie je dotknuté dobovými intelektuálnymi diskusiami a vytrvalo, celoživotne smeruje k tomu, čo prekračuje každú epochu, každý pojmový presne vymedzený rámec s tendenciou uzatvárať do neho horizont možného poznania, predsa len je užitočné časovo ho situovať. V čase, keď písal svoje knihy, články a bohatú korešpondenciu, bolo totiž ešte možné v istých prípadoch oprávnené hovoriť o východnej civilizácii, keďže existovali celé zemepisné oblasti, v ktorých sa civilizácia rozvíjala s ohľadom na poznanie vyšších princípov.

Podľa Guénona je práve prítomnosť tohto poznania charakteristická pre všetky skutočné civilizácie a práve jeho neprítomnosť robí z moderného Západu výnimku, jedinu nám známu civilizáciu, ktorá vyššie, nemenné princípy poprela, všetko vsadila na kartu toho, čo Guénon nazýva jednoducho „racionalitou“ (na mnohých miestach špecifikuje jej účinky), ktorá je podľa neho iba najnižším stupňom intelektuálnosti, a tým sa vydala napospas posadnutosti nikam nevedúcim pohybom, keďže práve poznanie vyšších, nemenných princípov umožňuje pohybu vyústiť do završenia. V súčasnosti, takmer sto rokov po vzniku Guénonových ťažiskových diel, je však situácia v istých ohľadoch iná. Politické, sociálne, kultúrne zmeny v regiónoch, ktoré Guénon považoval za posledné útočiská Tradície, teda skutočného Poznania, a víťazný pochod nadnárodného kapitálu, podporujúceho rozvoj informačných a komunikačných technológií, ktoré mu túto podporu bohato vracajú v podobe globalizovaného ľudstva, zjednoteného v ich používaní, toto všetko viedlo k určitému zotretiu hraníc medzi Východom a Západom. Hoci rozdiely v spôsobe života nepochybne pretrvávajú, sú čoraz nevýraznejšie. Hoci spoločenstvá s hlbokou duchovnou skúsenosťou ešte zaiste existujú, je čoraz vzácnejšie objaviť ich. Východ si privlastnil, ba sa v niektorých ohľadoch

celkom podvolil západným technologickým výdobytkom, takže zabudol na to, čo ho v Guénonových očiach charakterizovalo a udeľovalo mu v porovnaní so Západom výnimočné postavenie, Západ zasa – ťažko skúšaný vlastnou jednostrannosťou – začal v rôznych oblastiach pokukovať po Východe a očakávať jeho životodarnú infúziu.

Pokiaľ ide o druhý uvedený smer, teda o vstúpenie Východu na Západ, môžeme tu ako príklady spomenúť prenos východných spirituálnych tradícií do západného sveta, prípadne – v celkom konkrétnej oblasti – obľubu a uznanie, akým sa dnes aj na Slovensku tešia liečebné postupy tradičnej čínskej medicíny či ajurvédy, alebo ešte možnosti praktizovať pod vedením kvalifikovaných inštruktorov jogu, taiči, čchi-kung či ďalšie systémy, ktorých iba prvotným a najpovrchnejším účinkom je zlepšenie telesného a duševného fungovania. Všetky tieto javy možno považovať za rukolapný prejav skutočnosti, ktorej sa vo viacerých knihách venuje aj René Guénon, totiž tej, že Východ si v tej či onej miere udržiaval Poznanie, o ktoré Západ už dávno prišiel. O aké Poznanie ide, v čom je (či skôr bola?) civilizácia Východu ukotvená a čo Západ podľa Guénona stratil zo zreteľu až natoľko, že jedno z jeho najznámejších diel nesie názov *Kríza moderného sveta* (Guénon, 2002)?

Prv než sa pokúsim predostrieť Guénonove úvahy na tieto témy, treba povedať, že prístup Reného Guénona je iný, než by sme vari očakávali. Ide o prístup človeka, ktorý celé svoje bytostné ťažisko preniesol na stranu východnej Tradície, z čoho vyplynul zrejmý dôsledok, že stál mimo intelektuálnych diskusií prebiehajúcich na Západe, keďže jeho základné východiská, a napokon aj ciele, boli zásadne odlišné od tých, ktoré zamestnávali západných intelektuálov. Guénon písal z pozície človeka, ktorý na podstatné otázky zmyslu a naplnenia ľudskej existencie nazerá z pohľadu východných spirituálnych tradícií; tento náhľad sa potom prirodzene prejavuje aj vo výkonoch intelektu, ktorého najvyššou úrovňou je to, čo nazýva „špekulatívnym intelektom“ alebo „intelektuálnou intuíciou“. Skôr na vysvetlenie než na svoju obranu Guénon opakovane poukazuje na to, že na modernom Západe neexistuje nič, čo by zodpovedalo horizontu, ktorý sa vďaka tomu pred človekom otvára: „...práve štúdium východných náuk nám ukázalo nedostatky Západu a falošnosť mnohých predstáv, ktoré sú bežné v modernom svete; ako sme povedali už inde, v nich a iba v nich sme našli veci, ktorých ekvivalent nám Západ nikdy ani v najmenšej miere neposkytol“ (Guénon, 2006, 14 – 15). Tým sme sa ocitli v samom jadre problematiky obsiahnutej v názve môjho príspevku v podobe opozície medzi Západom, ktorý je pre Reného Guénona predmetom podrobne rozpracovanej kritiky, a Východom, ktorý je podľa neho držiteľom a uchovávateľom skutočného Poznania (hoci existenciu individuálnych výnimiek aj na Západe Guénon pripúšťa). Pod zovšeobecňujúcim pojmom Východu má Guénon na mysli najmä tri tradície, ktoré mu boli dôverne známe a s ktorými bol spätý aj prostredníctvom

formálne udelených iniciácií: taoizmus, hinduizmus a islam¹. V tejto súvislosti nie je nepodstatné zmieniť sa o tom, že po tom, ako mu v roku 1929 zomrela manželka, čo ho uvrhlo do stavu hlbkej sklúčenosti, sa v roku 1930 Guénon odsťahoval do Káhiry, kde žil ako praktizujúci súfi až do smrti v roku 1951 pod menom, ktoré mu bolo udelené pri jeho iniciácii do ezoterického islamu v roku 1910, šejk Abdel Wáhid Jahia².

Guénonov pohľad na ľudské spoločenstvá a ich dejiny vychádza z hinduistického poňatia, ktoré je cyklické. Jeden ľudský cyklus, *manvatara*, sa ďalej delí na štyri veky, „z ktorých každý označuje postupné zatemňovanie pôvodnej spirituality. Ide o tie isté obdobia, ktoré západná tradícia starovekých dejín nazýva dobou zlatou, striebornou, bronzovou a železnou“. (Guénon, 2002, 15) Podľa tohto učenia sa ľudstvo už približne šesťtisíc rokov nachádza vo „veku temnoty“, *kalijuge*³. Guénon zdôrazňuje, že toto chápanie priamo neguje myšlienku „pokroku“ v modernom ponímaní. Východiskovým bodom je bod najvyšší a vývoj predstavuje postupný odklon od najvyššieho princípu: „Tento pád môžeme charakterizovať ako postupné zhmotňovanie, lebo prejavom princípu je čistá duchovnosť; hovoríme o prejave, nie o princípe samotnom: ten totiž nemôže byť pomenovaný žiadnym z oných výrazov, ktoré označujú akýkoľvek protiklad, lebo sa nachádza mimo všetky rozpory“. (Guénon, 2002, 16)

Pohľad na ľudské dejiny so všetkým, čo ich tvorí, je v tomto zmysle totožný s pohľadom na prírodné procesy, tieto aspekty nie je možné striktne oddeliť, keďže univerzum je prejavom, rozvinutím riadiacich princípov na rôznych úrovniach, v rôznych sférach. V tejto myšlienke sa zároveň stretávame s ozvenou východnej metafyziky, ktorá ľudský subjekt začleňuje do širších ontologických a kozmologických súvislostí a robí z neho organickú súčasť univerza. Reflektujúci subjekt teda nie je z akýchsi bližšie neurčených a skúmaniu unikajúcich dôvodov navždy oddelený od toho, čo pod označením „vonkajší svet“ tvorí predmet jeho poznávania, ale samotný jeho vznik a existencia sú integrálne začlenené do univerzálnych procesov diania.⁴ Preto aj Guénon vo svojej kritike Západu uznáva, že „moderná doba musí nevyhnutne zodpovedať vývoju istých možností, ktoré boli pôvodne zahrnuté do potenciality súčasného cyklu“. (Guénon, 2002, 31) Omyl v absolútnej podobe neexistuje, ide o zmyslovo prázdny výraz. Hoci súčasná fáza svetového dejinného cyklu je podľa Guénona fázou úpadku, v konečnom dôsledku je neoddeliteľná od celkového poriadku. Zo širšieho hľadiska je teda aj fáza porušenia zákonitostí ich súčasťou a potvrdením ich hlbšej

¹ Do ezoterického islamu a advaita védanty bol Guénon zasvätený držiteľmi týchto náuk, pochádzajúcimi z tradičných línií prenosu, otázka jeho iniciácie do taoizmu však ostáva otvorená.

² Meno v preklade znamená „služobník Jediného“.

³ Tradičné delenie cyklov je niektorými hinduistickými učencami spochybňované. K tomu pozri (Juktešvár, 1993). Juktešvár Giri uvádza nové delenie pozemských časových cyklov, ktoré sa v dĺžkach a pomeroch jednotlivých úsekov podstatne odlišuje od tradičného rozdelenia, ktoré považuje za chybné.

⁴ V tejto súvislosti si môžeme spomenúť napríklad východné učenia o elementoch, tvoriacich univerzum a takisto ľudskú bytosť (zem, voda, oheň, vzduch, éter), pričom tvoria spleť sietí vzájomných korešpondencií na rôznych úrovniach Prejavu.

platnosti. Potenciál obsiahnutý v aktuálnej fáze musí byť naplnený, Guénon však v tejto súvislosti upozorňuje, že aj tak o nič menej nejde o obľudnosť a istý druh omylu.

Keď sa vrátíme ku Guénonovej diagnostike dejín západnej civilizácie, konštatuje, že je pozoruhodným faktom, že „čisto ‚historické‘ obdobie... má svoje korene presne v 6. storočí pred Kristom, ako by tu, v tejto dobe, bola určitá bariéra, neprekonateľná za pomoci výskumných prostriedkov, ktoré majú k dispozícii bežní bádatelia“. (Guénon, 2002, 18 – 19)¹ Guénon na tomto mieste poukazuje na skutočnosť, že súdobá moderná historiografia (nazýva ju aj „profánnou“) má k dispozícii presné chronológie týkajúce sa jednotlivých kultúrnych regiónov až od tohto obdobia a informácie z predchádzajúcich epoch považuje za mýtické či legendárne. Tento pohľad je podľa neho dokladom obmedzenosti moderného ducha, ktorý sa prejavuje aj v historiografii a ktorého základným rysom je podľa neho to, že je „protitradicionalistický“. Práve obdobie okolo 6. storočia pred našim letopočtom Guénon považuje za akýsi významný bod obratu, či, presnejšie povedané, za zreteľný moment prevahy všeobecného úpadku, vedúceho k „absencii princípu“ v rámci intelektuálneho i sociálneho poriadku“. (Guénon, 2002, 21) Metódy, ktoré používa historiografia – a napokon vznik a dôraz na vedecké metódy v modernom ponímaní vôbec – sú pre Guénona práve jedným z príznakov úpadku, prejavujúceho sa v odmietaní priznať váhu skutočnostiam iného rádu, ktoré nie sú overiteľné vedeckými metódami. Pokiaľ ide o Grécko, Guénon je presvedčený, že pôvodná helénska civilizácia, o ktorej máme len archeologické svedectvá, bola „intelektuálne omnoho zaujímavejšia než tá, ktorá nasledovala po nej, a že vzťahy medzi týmito civilizáciami ponúkajú niekoľko analógií so vzťahmi, ktoré existujú medzi stredovekou a modernou Európou“, (Guénon, 2002, 22) pretože práve európsky stredovek je pre neho obdobím, keď sa ešte v určitej miere dostala k slovu skutočná Tradícia, vďaka ktorej sa vhodne disponovaní jednotlivci mohli dopracovať k metafyzickému poznaniu. Toto obdobie – zopakujem, že hovoríme o 6. storočí pred našim letopočtom – je podľa nášho autora dôležité aj z jedného, pre západnú civilizáciu celkom konkrétneho dôvodu, keďže „sa tu objavilo niečo, čo neexistovalo nikdy predtým a čo muselo mať následne škodlivý vplyv na celý západný svet: chceme tu hovoriť o onom zvláštnom spôsobe myslenia, ktorý bol a naďalej je nazývaný ‚filozofiou‘“. (Guénon, 2002, 23) Pre nás, ktorí sme tu zhromaždení práve pod záštitou disciplíny, nazývajúcej sa filozofia, môže byť toto zvlášť zaujímavý bod.

Pokiaľ ide o Guénonov pohľad na filozofiu, ten môže byť zároveň akousi skratkou, sumárom jeho postojov voči produktom západnej civilizácie. Etymológia slova je všeobecne známa, ide o „lásku k múdrosti“. Podľa Guénona však čoskoro došlo k odklonu a postupne sa úplne zabudlo na pravú povahu múdrosti, pre ktorú mala byť filozofia iba prípravným

¹ Podobnú myšlienku formuloval – približne dvadsať rokov po Guénonovi – nemecký filozof Karl Jaspers, ktorý nazýva obdobie medzi rokmi 800 a 200 pred n. l. „axiálnym obdobím“. V Indii, Číne, Perzii i na Západe sa v tomto období objavili viaceré zlomové kultúrne postavy (Mahavíra, Buddha, Lao'c, Konfucius, proroci Eliáš, Jeremiáš, Izaiáš, Homér, Hérakleitos, Parmenides, Sokrates).

predstupňom. Jednoducho povedané: pravá múdrosť sa stratila z dohľadu a bola nahradená samoučelným pestovaním filozofie bez toho, že by táto viedla k výsledku. Tento vývoj bol spôsobený stratou kontaktu s tým, čo Guénon nazýva „nad-racionálnou“, „nie-ludskou“ múdrosťou. V prvých etapách existencie filozofie bol tento kontakt zachovaný vďaka existencii mystérií, iniciácií, ktoré zabezpečovali, že adept bol vzdelávaný nielen v exoterickej rovine, ale aj na úrovni ezoterickej, ktorá umožňovala to, čo označuje ako „napojenie na vyšší uhol pohľadu“. (Guénon, 2002, 24) Tento kontakt sa však postupne stratil a prenechal miesto tomu, čo Guénon nazýva „profánnou“ filozofiou, čisto ľudskou múdrosťou, ktorá patrí výlučne do rádu racionálneho. Klasický svet považuje za predchodcu dnešného moderného sveta, vývoj od grécko-rímskej civilizácie smerom k našej je však v súlade s jeho ponímaním procesom zatemňovania, keďže „v staroveku existovalo mnoho vecí patriacich do rádu intelektuálneho a spirituálneho, ku ktorým by sme v modernom svete iba ťažko našli obdobu“. (Guénon, 2002, 24)

Významný posun nastáva na prelome letopočtov, v období vzniku a nástupu kresťanstva. Starobylé posvätné náuky postupne celkom prišli o svoj pôvodný širší kultúrny kontext, atrofovali na izolované, nikým nechápané zvyšky čohosi, čo bolo čoraz väčšmi pokladané iba za povery, veci, „ktoré stratili svoj vnútorný význam a ktoré prežívajú samé seba skrze vonkajšie prejavy“. (Guénon, 2002, 25) Na tomto mieste musíme preskočiť obdobie stredoveku, ktorého analýze venuje Guénon podrobnejšie úvahy (ohraničuje ho vládou Karola Veľkého na jednej a 14. storočím na druhej strane) a ktoré pokladá za určité intermezzo v procese postupného upadania pravej intelektuálnosti, keď sa na určitý čas dostala k slovu skutočná Tradícia, ktorá podľa Guénona ako jediná dokáže sprostredkovať pravé Poznanie. Práve so stredovekom zanikli aj posledné spomienky na „posvätné vedy“, čím bol priestor prenechaný výlučne profánej filozofii a vedám. Toto pravé Poznanie je skutočným horizontom autorovho intelektuálneho i ľudského úsilia a práve jeho prítomnosť či neprítomnosť je rozlišujúcim znakom pre hodnotenie civilizácií. Na jednej strane tak podľa Guénona stoja všetky „normálne“ civilizácie, ktoré sú pre neho zároveň civilizáciami „tradičnými“. Ich spoločným znakom, ktorý im zároveň umožňuje vzájomné pochopenie, je prítomnosť poznania vyšších princípov. Nech sú teda tieto civilizácie z vonkajšieho hľadiska akékoľvek rozmanité, v jadre sú totožné, pretože sa vzťahujú k tým istým základným metafyzickým princípom: tu má Guénon na mysli čínsku, indickú a islamskú civilizáciu, ktorú považuje za určitého „prostredníka medzi Východom a Západom“. (Guénon, 2002, 35)

Naopak osudom civilizácie, ktorá sa poznania týchto princípov vzdala a nevenuje im žiadnu pozornosť – teda západnej – je „negácia skutočnej intelektuálnosti, obmedzenie vedenia na jeho najnižší rád, empirické a analytické štúdium faktov nevzťahujúce sa na žiadny princíp, roztrieštenosť v neobmedzenej mnohosti bezvýznamných detailov, hromadenie neopodstatnených, donekonečna sa navzájom popierajúcich hypotéz a nikam

nevedúce zlomkovité hľadiská, snáď iba k praktickej aplikácii, v čom takisto spočíva jediná prevaha modernej civilizácie“. (Guénon, 2002, 27) To, na čom Západ založil svoju prestíž a svoju prevahu, je v skutočnosti pre človeka smerujúceho za metafyzickým Poznaním celkom bezvýznamné. Toto Poznanie je totiž poznaním s transformujúcim účinkom a nie je oddeliteľné od svojho nositeľa. Metafyzické poznanie, ktorého prítomnosť je podľa Guénona tým najzásadnejším rozlišujúcim znakom medzi Východom a Západom, prejavujúcim sa v celej štruktúre a nasmerovaní spoločnosti, nemá nič spoločné s metafyzickými teóriami západných filozofov, ktoré označuje za „pseudometafyziku“.

V texte prednášky nazvanej *Východná metafyzika*, prednesenej na parížskej Sorbonne v decembri 1925, v ktorej Guénon na priestore dvadsiatich strán zhrnie svoj postoj k bytostným ponukám Východu a Západu, o tom hovorí: „Keď napríklad Aristoteles uvažuje o metafyzike ako o poznaní bytia ako bytia, stotožňuje ju s ontológiou, takže časť považuje za celok. Pre východnú metafyziku čisté bytie nie je prvotný ani najuniverzálnejší spomedzi princípov, lebo už predstavuje čosi určené; treba teda prekročiť bytie a práve toto je tým najpodstatnejším. Preto v každej skutočne metafyzickej koncepcii treba vyhradiť miesto pre to, čo je nevyjadriteľné; dokonca všetko, čo môžeme vyjadriť, nie je doslova ničím s ohľadom na to, čo presahuje akékoľvek vyjadrenie, podobne ako konečné, nech je akékoľvek rozsiahle, nie je ničím zoči-voči Nekonečnému“. (Guénon, 2010, 10) S týmto ponímaním metafyziky sa teda vzdiaľujeme od jej západného chápania ako jednej z etablovaných vetiev filozofie, pri ktorej tvorbe vstupuje do hry iba intelekt. V Guénonovom ponímaní metafyzické poznanie prekračuje teoretické poznanie, dosahované prostredníctvom intelektu – či už ide o filozofiu alebo o vedu – ktoré je „vždy nepriamym poznaním prostredníctvom odrazu“. (Guénon, 2010, 10) Naopak pre východné učenia je charakteristické, že „v rámci náuky, ktorá je z metafyzického hľadiska úplná, nie je teória v jej bežnom chápaní dostatočná, ale je vždy sprevádzaná súvisiacou ‚realizáciou‘, pre ktorú je v podstate iba nevyhnutným základom a s ohľadom na ktorú je celá usporiadaná, podobne ako prostriedok s ohľadom na cieľ“. (Guénon, 2001, 18 – 19) Na rozdiel od poznávania na základe odrazu, ktoré je charakteristické pre teoretické či vedecké výkony, je metafyzické poznanie nadrozumové, intuitívne a bezprostredné. Podľa ponímania Guénonových „tradičných vied“ stojí spomedzi ľudských kompetencií najvyššie intelektuálna intuícia, ktorá dokáže dospieť k poznaniu princípov. Toto poznanie princípov je zasa najvyššie stojacim v ráde poznania, jeho prípadné materiálne aplikácie stoja najnižšie. Toto je jeden z ďalších a mnohých bodov – môžeme ich na tomto mieste spomenúť iba niekoľko – ktoré predstavujú neprekonateľný rozdiel medzi tradičnými, východnými civilizáciami a civilizáciou moderného Západu.

Metafyzická nespôsobilosť novovekého Západu je podľa Guénona vyvolaná práve tým, že Západ sa jednostranne rozvinul v smere ovládnutia sféry javov, teda fyzického sveta, metafyzické učenia však siahajú nad túto úroveň a nikdy nebude možné uchopiť ich

prostriedkami experimentálnych vied. Západ teda predstavuje istý druh uviaznutia na úrovni fyzického, javového, racionálneho. Keďže rozum poprel to, čo ho prekračuje, intelektuálna intuícia a všetky jej zodpovedajúce disciplíny a ich zavŕšenia zmizli z dosahu západnej civilizácie. Preto v už spomenutej prednáške *Východná metafyzika* Guénon hovorí: „Nahrádzanie samotného poznania ‚teóriou poznania‘ je vari tým najkrajším svedectvom nemohúcnosti modernej filozofie“. (Guénon, 2010, 9) To však podľa nášho autora vôbec neznamená, že Poznanie nie je dosiahnuteľné – samozrejme, ide tu o metafyzické poznanie, ako ho poníma Guénon v súlade s východnými učeniami. Horizont tohto Poznania však radikálne prekračuje všetko, čo môže byť dosiahnuteľné bežne nasmerovaným intelektom. Je nemožné, aby človek toto Poznanie dosiahol tak, že sa bude pokúšať znížiť ho na svoju úroveň, človek sa k nemu môže jedine pozdvihnúť. Podľa Guénona, ak by si Západ osvojil tento prístup, ak by pripustil, že jestvujú veci presahujúce prírodu – lebo celé poznanie Západu je obmedzené na poznanie prírody v tom najširšom zmysle slova – a že ľudská bytosť disponuje schopnosťami rozšíriť svoje poznanie za jej hranice, čo predstavuje najvlastnejšie naplnenie jej možností, mal by šancu na záchranu pred katastrofou, ktorú Guénon Západu predpovedal, hoci sa nepúšťal do fantazírovania o jej konkrétnych podobách.

V rámci tohto úzko ohraničeného času bolo sotva možné niečo iné, než stručne načrtnúť jeden z mnohých aspektov inšpiratívneho a v Európe s ničím neporovnateľného diela Reného Guénona. Na záver by som rád citoval francúzskeho filozofa a teológa Jeana Borellu, ktorého významne ovplyvnilo dielo Reného Guénona: „Anglicko malo Shakespeara, Taliansko Danteho, Nemecko Goetheho. Francúzsko malo Guénona.“

Literatúra

- GUÉNON R. (2001): *L'homme et son devenir selon le Vedanta*. Paris: Editions Traditionnelles.
- GUÉNON R. (2002): *Krize moderního světa*. Praha: Herrmann a synové (preložila Klára Khaouajová).
- GUÉNON R. (2006): *Orient et Occident*. Paris: Editions Vége.
- GUÉNON R. (2010): *La métaphysique orientale*. Paris: Editions Traditionnelles.
- JUKTEŠVÁR GIRI, S. Š. (1993): *Svatá věda*. Praha: Pražská prajága.

FILOZOFICKÉ ASPEKTY BYZANTSKEJ ANTROPOLÓGIE

Philosophical Aspects of Byzantine Anthropology

prof. Dr. Ján Zozulák, PhD.

Katedra filozofie FF UKF v Nitre

Hodžova 1, 949 74 Nitra

Slovenská republika

e-mail: jzozulak@ukf.sk

Abstrakt: *Pri analyzovaní otázky cieľa života človeka z pohľadu byzantského filozofického myslenia vychádzame z antropológie, ktorá predpokladá vzťah človeka k Bohu a človeka k človeku. Antropológia z kozmologického aspektu hodnotí človeka len na základe kritéria, že meradlom všetkého je človek, alebo na základe kritéria, podľa ktorého meradlom všetkého je Boh. Oba tieto pohľady na človeka sú pre byzantské chápanie veľmi uzatvorené a ohraničené. Byzantské hodnotenie človeka je taká antropológia, ktorá nezväzuje a neposudzuje človeka len ako súčasť tohto sveta a jeho histórie, ani ako závislého na abstraktnom bohu. V byzantskom chápaní každý človek má tú istú hodnotu bez ohľadu na rasu, povolanie, pohlavie, vek a spoločenské postavenie, pretože každý človek má tú istú prirodzenosť a je chápaný ako človek, hoci existuje množstvo osôb.*

Abstract: *When analyzing questions of human life from the perspective of the Byzantine philosophical thought we start from anthropology, which assumes the relationship of man to God and man to man. Anthropology from the cosmological aspect sees a man as a measure of all things, or, from the other point of view the measure of everything is God. Both of these views are for Byzantine understanding very closed and bounded. The Byzantine evaluation of man does not bind and does not consider a man merely as a part of this world and its history, nor as dependent on an abstract God. In the Byzantine understanding everyone has the same value regardless of race, occupation, gender, age and social status, because each person has the same nature and is seen as a person, although there are a number of people.*

Kľúčové slová: *antropológia – filozofia – hypostáza – osoba – originál – byzantský*

Keywords: *anthropology – philosophy – hypostasis – person – original – Byzantine*

Byzantská antropológia začína priblížením sa k človeku vo všetkých rozmeroch jeho bytia. Problémom pri skúmaní tejto problematiky je vzťah človeka k Bohu na jednej strane a k svetu na strane druhej. Tieto vzťahy riešil človek v antickom Grécku, v Byzantskej ríši, na Západe v stredoveku a rieši ich aj v súčasnosti. Tí, ktorí veria v Boha, prijímajú prirodzený život

človeka ako Boží dar. Pre tých, ktorí neveria v Boha, ale považujú človeka za výtvor prírody so schopnosťami a zákonmi existujúcimi v nej, je život človeka uzatvorený do prírody, podliehajúcej určitej dynamike vývoja. Byzantské chápanie antropológie predpokladá dynamiku, ktorá dáva človeku možnosť rastu. Je to dynamika, ktorá vedie človeka k jeho konečnému cieľu. Inak nie je možné vysvetliť, ako človek vie o dobre a túži po ňom. Tieto túžby svedčia o tom, že človek má oddávna intuíciu o nejakej veľkoleposti, ktorá ho čaká. Starí Gréci, najmä Sokrates, tvrdili, že sú to spomienky z nejakého iného sveta, odkiaľ človek padol. Človek môže prijať tézu, že si pamätá stav v raji, ale táto nostalgia nie celkom zodpovedá realite, pretože existuje nielen prvotná, ale aj eschatologická (konečná) nostalgia človeka. Táto nostalgia existuje, pretože je to niečo, čo bolo dané Bohom na začiatku stvorenia človeka podľa Božieho obrazu, ale zároveň je to niečo dynamické a určené pre naplnenie Božej podoby, to znamená, aby sa človek stal podobný Bohu.

Pri skúmaní antropologických tém sa vynára otázka: Ako človek chápe Boha a čo od neho očakáva? Keď človek chápe Boha v medziach svojej ohraničenosti, vytvára si ho podľa svojich predstáv. Existuje však riziko, že takto vytvorený „Boh“ nesplní očakávania človeka, ktorý napokon takéhoto „Boha“ odmietne a zavrhnú. Potom prirodzene príčne k stvorenému svetu a svoj pôvod i cieľ hľadá v ňom. Tomuto snaženiu následne prispôsobuje aj učenie o sebe samom, teda antropológiu. Môže tak dospieť k presvedčeniu, že človek je súčasťou tohto sveta, z neho vzišiel a do neho sa vráti. Keď však človek chápe Boha ako svojho Stvoriteľa, mení sa jeho pohľad na antropológiu.

Antropológia z kozmologického aspektu hodnotí človeka na základe kritéria, že meradlom všetkého je človek, alebo na základe kritéria, podľa ktorého meradlom všetkého je Boh. Oba tieto pohľady na človeka sú pre byzantské chápanie veľmi uzatvorené a ohraničené, pretože byzantská antropológia predpokladá vzťah človeka k Bohu a človeka k človeku. V tejto perspektíve byzantské filozofické myslenie analyzuje aj ciele života človeka.

V protiklade s kozmologickým chápaním človeka je fakt kresťanského zjavenia cez Božieho Syna, ktorý sa stal človekom. Vtelený Ježiš Kristus je pravý Boh a pravý človek, to znamená, že v jednej osobe je Boh i človek, a to potvrdzuje, že Bohočlovek Kristus je meradlom všetkého. Na základe tohto kritéria čiastočne platí hodnotenie, že Boh je meradlom všetkého, ale aj hodnotenie, že človek je meradlom všetkého. To znamená, že byzantské hodnotenie človeka je taká antropológia, ktorá nezväzuje a neposudzuje človeka len ako súčasť tohto sveta a jeho histórie, ani ako závislého na abstraktnom bohu.

Byzantská antropológia zdôrazňuje, že človek je dočasný na tomto svete, preto ho vedie k tomu, aby sa odpútal od každého príľnutia k pominuteľným veciam. Zároveň ho povzbudzuje, aby eschatologicky prežíval Božiu pravdu a túžil žiť už teraz pre večnosť. V tejto perspektíve nie tak počiatok, ale koniec, ktorý Boh určil človeku, ozrejmuje cieľ života človeka. Nie je to len historická perspektíva, ale predovšetkým eschatologická, ako

hovorí byzantskí spisovatelia. Konečný bod omega, do ktorého dôjdeme, osvetľuje náš prvotný počiatok, bod alfa, ako to vyplýva zo slov Svätého Písma, kde sa uvádza, že Kristus je alfou a omegou, začiatkom a koncom. (Zj 1, 8 a 22, 13)¹ A tak kresťania tvárou obrátenou k budúcnosti sú predovšetkým pokrokovými ľuďmi a v tomto význame aj budúci. Nie sú upriamení na minulosť, hoci nemôžeme hovoriť o človeku bez minulosti, bez počiatku stvorenia sveta Božím Synom a stvorenia človeka podľa Božieho obrazu. Minulosť je osvetľovaná tým, čo očakáva človeka, eschatologickou veľkoleposťou, a tak sa dá vysvetliť, ako človek uvažuje a túži po lepšom živote, po naplnenom živote. Nie sú to len spomienky z minulosti, ale okúsenie a perspektíva, túžba a prisľúbenie dané Stvoriteľom do budúcnosti.

Kresťanský život sa opiera o antropológiu otvoreného rázu, otvoreného predovšetkým vo vzťahu k cieľu človeka, pretože človek je otvorenou bytosťou. Bol stvorený ako konkrétna bytosť s určitými elementmi, aby mohol žiť, dokonca aby mohol existovať aj uzavretý do svojej prirodzenosti, autonómne, lebo Boh dal človeku slobodu a samostatnosť. Človek, ak chce, môže dokonca slobodne odmietnuť aj vzťah s Bohom. Človek existuje ontologicky, pretože Boh ho stvoril a pretože nevzťahuje svoju stvoriteľskú vôľu, rozhodnutie, energiu, ktorá udržiava bytosť, človeka a celé stvorenie pri existencii.

Z kresťanského hľadiska pripisujeme tú istú hodnotu duši aj telu, pretože človek nie je len duša alebo len telo. Idealisti si vážia len duchovný prvok, dušu, a pohŕdajú telom, materialisti si zase vážia len telo. Podľa byzantských autorov človek pozostáva z duše a tela, stojí na rozhraní stvorenia a zahŕňa v sebe hmotu a ducha. To znamená, že človek pozostáva z hmotnej časti, ktorá sa rozkladá a zomiera, a duševnej časti, ktorá je nesmrteľná, samozrejme nie podľa platónskeho chápania nesmrteľnosti ako bezpočiatočného (ἀνάρχου) a nekončiaceho (ατελευτήτου) stavu, ale podľa biblického chápania nesmrteľnosti duše, to znamená, že duša je stvorená, má počiatok, ale nebude mať koniec. (Βλιαγκοφτης, 2004, 26) „Podstata človeka sa nenachádza v hmote, z ktorej bol stvorený, ale v origináli, na základe ktorého bol stvorený a ku ktorému smeruje“. (Νελλα, 1995, 33)

ORIGINÁL – ARCHETYP

Čo však znamená originál – archetyp? Odpoveď na túto otázku má veľký význam. Podľa byzantských mysliteľov Kristus je originálom – archetypom človeka, čo potvrdzuje Nikolaj Kavalas: „Ľudská prirodzenosť bola od začiatku stvorená pre nového človeka, Krista. Pre neho bola stvorená aj myseľ a túžba. Dostali sme rozum, aby sme poznali Krista; dostali sme túžbu, aby sme utekali k nemu; máme pamäť, aby sme na neho pamätali, pretože keď sme boli stvorení, on bol originálom – archetypom. Nie starý Adam bol vzorom pre nového, ale nový bol vzorom pre starého. A keď sa uvádza, že nový Adam sa podobal na starého (Rim, 8, 3), hovorí sa to vo vzťahu k rozkladu, ktorý ako prvý vniesol prvý stvorený človek a zdedil ho

¹ Keď hovoríme o Kristovi ako alfe a omegae, vyjadrujeme tým jeho nekonečnosť.

Kristus, aby uzdravujúcimi prostriedkami, ktoré mal, uzdravil chorobu ľudskej prirodzenosti, aby život zničil smrť, aby život zvíťazil nad smrťou“. (Καβασιλα 1865, 84 – 85)

Veda môže študovať hmotu, z ktorej bol človek stvorený, ale žiaden vedec nemôže podrobne skúmať s objektívnou vedeckou presnosťou originál, na základe ktorého bol človek stvorený, pretože originál tvorí ontologický obsah Božieho obrazu. To znamená, že ontologická pravda o človeku sa nenachádza v jeho prirodzených vlastnostiach, ako tvrdia materialistické teórie, ani v duši alebo vyššej časti duše, myslí, ako verili mnohí antickí filozofi, ale v origináli. Ako pravda o obraze sa nachádza v zobrazenej osobe, rovnako tak aj pravda o človeku sa nachádza v jeho origináli. „Ako pravda a možnosti hmotného stvorenia sa zjavujú a uskutočňujú v človeku, rovnako tak pravda a možnosti stvoreného človeka sa zjavujú a uskutočňujú v nestvorenom Bohu. Z toho je zrejmé, že dôvod, pre ktorý človek zostáva a zostane tajomstvom pre vedu, je fakt, že sa nachádza za hranicami vedy“. (Νελλα, 1995, 29 – 30)

Keď je človek obraz, jeho skutočné bytie sa neohraničuje stvorenou zložkou, ktorou je stvorený obraz, ale nestvoreným originálom. To znamená, že keď bol človek stvorený podľa obrazu nekonečného Boha, je už od svojej prirodzenosti volaný k prekročeniu uzavretých medzníkov stvorenia a dôjsť k večnosti, ktorá nemá koniec.

V byzantskom chápaní každý človek má tú istú hodnotu bez ohľadu na rasu, povolanie, pohlavie, vek a spoločenské postavenie, pretože každý človek má tú istú prirodzenosť a je chápaný ako človek, hoci existuje množstvo osôb. Podľa byzantského myslenia človek je osoba a žije ako osoba. Osoba znamená omnoho viac ako objekt alebo subjekt, ako sa zvyčajne nazýva vo filozofickom jazyku v antickej i novšej filozofii, preto N. Matsoukas upozorňuje, že v Byzancii „teológia, hoci prijíma všetky poznávacie schémy hlavných smerov gréckej filozofie, odmieta autonómnou antropológiu“. (Ματσουκα, 1999, 501)

Každý človek patrí do nejakej spoločnosti ľudí, ale zároveň zachováva svoj vzťah k Bohu, ktorý je jeho Stvoriteľom. Od tohto vzťahu závisí človek, ktorý je žijúca osobná bytosť v spoločenstve s inými osobami a len v tomto spoločenstve s inými osobami žije a rozvíja sa, existuje a správne funguje. Dokonalé spoločenstvo osoby s inými osobami sa nazýva láska a je jediným spoločenstvom pretvárajúcim človeka nielen ako bytosť, ale aj ako osobný život, ako osobu.

Boh je osoba, a človek, stvorený podľa jeho obrazu, je tiež osoba. Existuje istá analógia medzi človekom, ktorý bol stvorený Bohom, a jeho Stvoriteľom, Trojjediným Bohom. V človeku, podobne ako aj v Bohu, existuje rozlíšenie medzi podstatou a hypostázou (alebo osobou), pretože tak ako vo Svätej Trojici existuje len jedna podstata a tri hypostázy (osoby), rovnako aj v človeku existuje len jedna prirodzenosť, ale v množstve stvorených ľudských osôb. Jednota ľudskej prirodzenosti a ľudských osôb je základom byzantskej

antropológie. (Γρηγορίου Νύσσης, 1989, 30 a 46) To znamená, že základné východisko byzantskej antropológie spočíva v tom, že človek stvorený podľa Božieho obrazu a povolany k uskutočneniu Božej podoby je pravý a autentický človek a žije pravým a autentickým životom len vtedy, keď sa slobodne zjednocuje so svojím originálom, Bohom.

Literatúra

- ΒΛΙΑΓΚΟΦΤΗΣ, Α. (2004): *Σύγχρονες αιρέσεις, μία πραγματική απειλή*. Θεσσαλονίκη.
- ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΣΣΗΣ. (1989): Προς Αβλάβιον. In: *Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας*, 4. diel. Θεσσαλονίκη : Γρηγόριος ο Παλαμάς.
- ΜΑΤΣΟΥΚΑ, Ν. (1999): *Δογματική και συμβολική θεολογία*, 2. diel, *Έκθεση της ορθόδοξης πίστης σε αντιπαράθεση με τη δυτική χριστιανοσύνη*. Θεσσαλονίκη: Πουρναρά.
- ΝΕΛΛΑ, Π. (1995): *Ζώνον Θεούμενον. Προοπτικές για μία Ορθόδοξη κατανόηση του ανθρώπου*. Αθήνα: Αρμός.
- ΚΑΒΑΣΙΛΑ, Ν. (1865): Περί της εν Χριστώ ζωής. In: *Patrologia Graeca*, 150. diel. Paris: J. P. Migne.

FILOZOFIA AKO UMENIE (PRE)ŽIŤ¹

Philosophy as an Art of Living and Surviving

Mgr. Richard Stáhel, PhD.

Katedra filozofie FF UKF v Nitre

Hodžova 1, 949 74 Nitra

Slovenská republika

e-mail: rstahel@ukf.sk

Abstrakt: *Umenie žiť a prežiť takmer kdekoľvek na svete doviedlo ľudstvo za posledných niekoľko tisícročí k takej dokonalosti, že na Zemi prakticky nezostali ľudmi neosídlené oblasti. Ukazuje sa však, že takéto oblasti sú potrebné, aby ľudstvo mohlo prežiť aj ďalšie tisícročia. Schopnosť žiť a prežiť kdekoľvek na svete sa teraz obracia proti ľudstvu v množstve procesov, ktoré sa súhrnne označujú ako globálna environmentálna kríza. Vzhľadom na charakter a rozsah hrozieb, ktoré táto kríza prináša, možno dokonca tvrdiť, že relevantnou filozofiou budúcnosti bude filozofia prežitia. Formulovanie potreby a zdôvodnenia umenia žiť s nízkou uhlíkovou stopou rekreuje praktický zmysel filozofovania. Filozofické hľadanie a zdôvodňovanie princípov a imperatívov, na ktorých môže byť vybudovaná spoločnosť nedostatku, napĺňa aj úlohu filozofie ako verejnej služby.*

Abstract: *The art of living and surviving has brought in the last millennia the mankind almost everyone on Earth to such a perfection that there are almost no unpopulated areas. It appears though that such places are needed for the mankind to survive another millennia. The ability to live and survive almost anywhere in the world has turned against the people in a number of processes described as the global environmental crisis. Regarding the character and extent of the threats brought by the crisis it can be asserted that the relevant philosophy will be a philosophy of survival, i.e. the question of how can the mankind outlive its own evolution success. Formulating the need and justification of the art of living with a low carbon footprint recreates the practical meaning of philosophizing.*

Kľúčové slová: *Imperatív rastu – limity rastu – prírodné zdroje – filozofia prežitia*

Key words: *Imperative of growth – Limits of growth – Natural resources – Philosophy of survival*

¹ Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov grantového projektu VEGA č. 1/0565/13 „Idea človeka, slobody a súkromného vlastníctva v sociálno-filozofickom myslení ranného novoveku“, ktorá sa rieši na Katedre filozofie FF UKF v Nitre.

Umenie žiť, ale predovšetkým umenie prežiť, patrí od úsvitu ľudstva do centra praktického a neskôr aj teoretického záujmu všetkých ľudských spoločností. Dokonca možno tvrdiť, že práve schopnosť nachádzať stále nové spôsoby a nástroje prežitia v najrozličnejších prostrediach a situáciách, je špecifickou črtou človeka ako živočíšneho druhu, charakteristikou, ktorá človeka vyčleňuje z bezprostrednej environmentálnej determinovanosti. Je len málo iných živočíšnych druhov, ktorým sa podarilo to, čo človeku – naučiť sa prežiť takmer v každom mysliteľnom prostredí na planéte či dokonca mimo planéty Zem¹. Toto umenie ľudstvo doviedlo k takej dokonalosti, že podľašlo ilúzii o nezávislosti človeka od prostredia, ktoré umožňuje jeho život – a to tak environmentálneho, ako aj sociálneho.

Umenie žiť a prežiť takmer kdekoľvek na svete zvládlo ľudstvo za posledných niekoľko tisícročí tak dobre, že na Zemi prakticky nezostali ľudmi neosídlené oblasti. Dokonca ešte aj tie oblasti, ktoré nie sú trvalo osídlené, sú zasiahnuté ľudskými aktivitami – znečistením, nadmerným rybolovom či klimatickými zmenami. Ukazuje sa však, že oblasti nezasiahnuté antropogénnou činnosťou alebo jej dôsledkami sú nevyhnutné nielen na zachovanie aspoň súčasného stavu biodiverzity, ale aj na udržanie tepelnej a chemickej stability ekosféry, ktoré sú predpokladom ďalšej existencie civilizácie.

Potreba ponechať aspoň časti povrchu planéty – pevnín i oceánov – bez ľudských zásahov začala byť zjavná až v posledných desaťročiach, teda v čase, keď nárast ľudskej populácie i dosiahnutá úroveň technologického rozvoja a industrializácie umožňujú čoraz väčšiemu počtu ľudí nielen žiť takmer kdekoľvek na planéte, ale žiť spôsobom života, ktorý je environmentálne a energeticky taký náročný, že má globálne dôsledky. A to nielen dôsledky environmentálne, ale aj ekonomické, sociálne a politické. Priemyselná civilizácia a globálny obchod umožňujú nielen prevážať takmer akýkoľvek produkt, z ktoréhokoľvek miesta na svete na akékoľvek iné miesto, ale aj viesť spôsob života ignorujúci limity dané miestnymi zdrojmi a následky z toho plynúce, ktoré sa neraz prejavujú na opačných koncoch sveta. Blahobyť a pohodlný život v jednej oblasti sveta je tak vykúpený zhoršujúcim sa ekologickým a sociálnym prostredím v inej jeho časti. Schopnosť žiť a prežiť kdekoľvek na svete sa teraz obracia proti ľudstvu v množstve procesov, ktoré sa súhrnne označujú ako globálna environmentálna kríza. Ako konštatuje J. Lovelock: „Choroba, ktorá sužuje Zem, nie je len klimatická zmena – prejavujúca sa suchom, teplom a stále stúpajúcou hladinou morí.

¹ Schopnosť prežiť vo vesmíre je zatiaľ dočasná a príliš nákladná – finančne i environmentálne. Vynesenie jedného kilogramu nákladu len na obežnú dráhu Zeme si vyžaduje také obrovské množstvo materiálu, energie a atmosférického kyslíka spáleného raketovými motormi, že uvažovať o osídľovaní vesmíru ako spôsobe znižovania populačného pretlaku na planéte Zem je nereálne. Navyše súčasné technológie neumožňujú ani prepravu ľudskej posádky na Mars bez toho, aby ešte pred priletom na Mars nepodľahla následkom kozmického žiarenia. Zato sa však už ľudstvu podarilo znečistiť orbit Zeme zvyškami doterajších letov do vesmíru dostatočne na to, aby poletujúce zvyšky rakiet a družíc vážne ohrozovali ďalšie lety a dokonca aj Medzinárodnú vesmírnu stanicu (ISS).

K tomu všetkému sa mení chemické zloženie vzduchu a oceánov a more sa okysľuje. Potom tu nie je dostatok potravy pre všetkých konzumentov v živočíšnej ríši. Rovnako dôležitá je aj strata nevyhnutnej biodiverzity, umožňujúcej fungovanie celého ekosystému“. (Lovelock, 2012, 174) A dodáva, že „to všetko je dôsledkom preľudnenia“. (Lovelock, 2012, 175)

Postupné kolonizovanie a následné preľudnenie celej planéty však bolo dôsledkom procesov, ktoré opísal už T. R. Malthus. Ľudská populácia rastie rýchlejšie, než jej schopnosť zabezpečiť si dostatok potravín.¹ (Malthus, 2002, 12) Po celé tisícročia riešilo ľudstvo populačný pretlak územnou expanziou, teda osídľovaním dovtedy neosídlených území. Postupné osídlenie celého sveta, ktoré bolo až na pár odľahlých ostrovov zavŕšené už v praveku, tak vlastne bolo nutnosťou vyplývajúcou z populačného rastu. Na väčšine novoosídlených lokalít sa ľudstvu darilo produkovať viac potravín, než bolo nevyhnutné na základnú reprodukciu ľudskej populácie. Ako upozornil I. Dubnička, produkcia a konzumácia nadprodukcie je evolučnou stratégiou ľudstva, (Dubnička, 2009, 86) ktorá mu umožňovala preklenúť obdobia neúrody, ale zároveň, v rokoch dostatku umožňovala populačný rast. A ten zasa viedol k osídľovaniu ďalších oblastí. Už v staroveku tak bola územná expanzia možná len na úkor iných ľudských komunít, takže už v tom čase bolo vyhánanie, alebo genocída pôvodného obyvateľstva rozšírenou stratégiou získavania priestoru pre ľudí z populačne úspešnejších spoločností. D. Šmihula poukazuje na to, že po väčšinu existencie ľudstva bola na udržanie existencie spoločnosti kľúčová schopnosť dlhodobo si udržiavať vysoký reprodukčný potenciál. Spoločnosti, ktoré to nedokázali, takmer vždy zanikli, pretože neboli schopné ubrániť sa. (Šmihula, 2010, 42) Populačný rast sa tak javí ako existenčná nutnosť. Na druhej strane samotný rast spôsoboval nutnosť územnej expanzie ako spôsobu, ktorým sa získaval priestor na život a produkciu potravín pre rastúcu populáciu.

Rast ľudskej populácie sa v novoveku ešte zintenzívnil a obdobie po napoleonských vojnách sa bežne označuje ako populačná explózia. Jej následky sa darilo zmierňovať masovou emigráciou (ktorá sa však diala na úkor domorodého obyvateľstva) a tiež

¹ Malthusova esej vyvolala už krátko po uverejnení odmietavé reakcie, ktoré neutíchajú ani v súčasnosti. Rovnaké reakcie vyvolávajú aj správy Rímskeho klubu, ktoré rozvíjajú základnú Malthusovu myšlienku, teda, že trvalý rast populácie, produkcie, efektivity či životnej úrovne z konečných zdrojov nie je možný a skôr či neskôr narazí na svoje limity. Malthus však poukázal na problém, ktorý sa doposiaľ nepodarilo vyriešiť, o čom svedčí aj to, že Čína skupuje ornú pôdu po celom svete, pretože orná pôda v Číne nedokáže vyprodukovať dostatok potravín pre svoju rastúcu populáciu. (Valach, 2011) Možno polemizovať s tým, ako Malthus navrhuje riešiť tento problém, ale tvrdiť, že poukazovanie na problém preľudnenia a konečnosti zdrojov je oligarchická manipulácia, (Pauer, 2012) je v lepšom prípade zatváraním očí pred problémom. Rovnakú relevanciu majú tvrdenia, že Európy sa tento problém netýka, lebo má skôr problémy s prebytkami agroprodukcie. Tie však môžu vznikáť len vďaka zatiaľ stále lacným ropným produktom – pohonným látkam, agrochemikáliám, baliacim materiálom umožňujúcim dlhé skladovanie a transport potravín. Európa je však od dovozu ropy existenčne závislá, takže je len otázkou času, kedy sa tenčiac sa zásoby ropy začnú negatívne prejavovať aj v tejto oblasti. Najzávažnejší problém, ktorý si ešte Malthus nemohol všimnúť, je však to, že intenzifikácia a industrializácia agroprodukcie má také devastčné účinky na životné prostredie, že schopnosť civilizácie produkovať potraviny môže byť po čase výrazne obmedzená, či dokonca znemožnená klimatickými zmenami a zmenou chemického zloženia atmosféry a oceánov. Zatiaľ je teda možné zvyšovať globálnu produkciu potravín, deje sa to však na úkor biodiverzity a kvality životného prostredia, ktoré túto produkciu umožňujú.

zúrodňovaním dovtedy nedotknutých biotopov, rovnako ako zintenzívňovaním exploatacie všetkých druhov obnoviteľných i neobnoviteľných zdrojov. Potreba zásobovať dostatkom potravín preľudnené európske krajiny i potreba území, kam bolo možné presídľovať aspoň časť vlastnej populácie, zasa viedli k budovaniu kolónií.¹ Napriek tomu vzniklo množstvo konfliktov, vrátane dvoch svetových vojen, o prístup k týmto zdrojom. V druhej polovici 20. storočia však začali byť environmentálne dôsledky neustáleho populačného rastu a zintenzívňovania exploatacie planéty natoľko zjavné, že ich už ďalej nebolo možné ignorovať alebo bagatelizovať, a to ani na jednej strane tzv. železnej opony. Spolu s P. Jemelkom tak možno konštatovať, že „skutočne podstatné problémy sú univerzálne (do značnej miery nezávislé od konkrétnej spoločensko-ekonomickej formácie)“. (Jemelka, 2009, 345) Zároveň to však znamená, že rast výroby, produktivity aj počtu obyvateľov nie je len základný systémový imperatív kapitalizmu, (Habermas, 2000, 57 – 58) ale v konečnom dôsledku všetkých spoločenských formácií. V kapitalizme sa len zintenzívňuje.

Fenomén environmentálnej krízy sa teoreticky reflektuje najneskôr od 60. rokov 20. storočia. Odvtedy sa počet ľudí na planéte takmer zdvojnásobil. Zároveň však vzrástla spotreba každého jednotlivca a ešte viac vzrástli jeho spotrebné očakávania, takže počet kusov chovaného dobytku či ulovených rýb, spotreba sladkej vody na agrárnu i priemyselnú produkciu, rovnako aj ľudskú spotrebu, ale aj výroba všetkých druhov tovarov, vzrástli ešte väčšími násobkami než ľudská populácia. Vzhľadom na rastúcu populáciu rastie aj celková spotreba tovarov, služieb a energie, a to napriek efektívnejším a environmentálnejším technológiám i poklesu ekonomických aktivít v dôsledku hospodárskej krízy. A s nimi rastie aj koncentrácia skleníkových plynov v atmosfére, rýchlosť vymierania živočíšnych i rastlinných druhov, miznutia lesov a pralesov, ubúdania ornej pôdy a poklesu zásob pitnej vody. Rast výroby a spotreby, rovnako ako rast populácie, je totiž vždy spojený aj s rastom exploatacie prírodných zdrojov i znečistenia.

Možno tak súhlasiť s tvrdením I. Dubníčku, podľa ktorého sú „produkcia nadprodukcie, jej kumulovanie a konzumácia hlavnými príčinnými javmi globálnej environmentálnej krízy“. (Dubníčka, 2007, 20) Globálna environmentálna kríza je potom dôsledkom tejto evolučnej stratégie ľudstva. (Dubníčka, 2009, 90) Jej aplikácia v súčasnosti naráža na konečnosť prírodných zdrojov a schopnosti prírody absorbovať znečistenie vznikajúce produkciou a spotrebou nadproduktu. Aj na environmentálnu krízu sa tak vzťahuje

¹ J. S. Mill vo svojich *Principles of Political Economy*, publikovaných prvýkrát v roku 1848 konštatuje, že vzhľadom na rastúcu populáciu a potrebu nasýtiť ju sa Anglicko už nemôže spoliehať na úrodnosť svojej vlastnej pôdy, ale je závislé „od pôdy celého sveta“. (Mill, 1994, 114) To spolu s obmedzenými zdrojmi surovín a pôdy vedie k tomu, že jediný spôsob, ktorým potraviny môžu byť naďalej dodávané dostatočne lacno, je poslať časť obyvateľstva do zámoria, aby ich tam produkovalo. (Mill, 1994, 115) Nie každá európska krajina však mohla tieto problémy riešiť „exportom chudoby“ do svojich kolónií a importom bohatstva z nich. V tejto súvislosti treba tiež upozorniť na to, že fašistické hnutia v Taliansku i v Nemecku začali získavať masovú podporu krátko po tom, ako USA začiatkom 20. rokov 20. storočia obmedzili prisťahovalectvo a tieto, ako aj ďalšie krajiny, už nemohli znižovať sociálne napätie vysťahovalectvom.

definícia F. Novosáda, podľa ktorej „o kríze hovoríme tam, kde hromadne zlyhávajú doteraz úspešné riešenia problémov. Pre obdobia kríz je charakteristické prelínanie bezmocnosti a otváranie nových možností. Spoločnosť je konfrontovaná s nevyhnutnosťou vyberať si medzi rozdielnymi alternatívami vývoja“. (Novosád, 2013, 16) A v globálnej environmentálnej kríze sa ukazuje, že imperatív rastu populácie, produkcie i spotreby, teda po väčšinu dejín úspešnej stratégie ľudstva, spôsobu života i umenia prežiť, tak klimatické výkyvy, ako aj vzájomné konflikty ľudských spoločností, zlyháva. A to tak v rovine environmentálnej, ako aj ekonomickej, sociálnej a politickej.

Najzávažnejšou hrozbou globálnej environmentálnej krízy, a to väčšou než znečistenie či čokoľvek iné, sú klimatické zmeny. Znemožnia totiž doterajší spôsob produkcie potravín, čo bude mať závažnejšie dôsledky než to, že stúpajúce hladiny morí i rozširujúce sa púšte znemožnia ďalšie obývanie mnohých v súčasnosti husto osídlených oblastí, čo vyvolá fenomén masových vĺn environmentálnych utečencov. „Najväčšou hrozbou nie sú samotné klimatické zmeny, ale sprostredkované hladomor, súperenie o priestor a zdroje, či vojny.“ (Lovelock, 2012, 33) Environmentálna kríza sa tak bude prejavovať predovšetkým ako kríza potravinová a následne aj hospodárska, sociálna a politická. Množstvo štúdií uverejnených v poslednom čase potvrdilo súvislosť medzi klimatickými výkyvmi a medziľudskými i medziskupinovými konfliktmi v minulosti. Ak teda bude populácia aj v budúcnosti na klimatické výkyvy reagovať podobne ako v minulosti, možno očakávať, že priemyselnou civilizáciou spôsobené klimatické zmeny¹, ktoré veľmi pravdepodobne budú rýchlejšie a rozsiahlejšie než tie v minulosti, budú sprevádzané podstatným nárastom osobných aj skupinových konfliktov. (Hsiang, 2013) Vzhľadom na charakter a rozsah hrozieb, ktoré táto kríza prináša, možno dokonca tvrdiť, že relevantnou filozofiou budúcnosti bude filozofia prežitia. (Šmajš, 2011). Ešte predtým je však potrebné skoncipovať filozofiu krízy, teda filozoficky zreflektovať súčasné hrozby a ich príčiny, lebo iba tak bude filozofia prežitia adekvátne.

Pokusy o znižovanie produkcie skleníkových plynov totiž zatiaľ zlyhávajú.² Jedným z dôvodov môže byť rastúca populácia, pretože ako upozorňuje Lovelock: „Celkovo sú dopady poľnohospodárstva na klímu porovnateľné so spaľovaním fosílnych palív“. (Lovelock, 2012, 116) A pri rastúcej populácii sa bude zvyšovať aj negatívny vplyv agropotravinárstva na planetárnu klímu, aj keby sa všetky ostatné priemyselné aktivity obmedzili na minimum. Ďalšou príčinou je však nedostatočné teoretické, a predovšetkým filozofické zdôvodnenie potreby zásadnej zmeny spôsobu života ľudstva. Doteraz používané,

¹ Potreba filozofickej reflexie hospodárskych, sociálnych a politických dôsledkov klimatických zmien by bola aktuálna, aj keby nemali antropogénnu príčinu. Z tohto hľadiska je teda diskusia o tom, či je ich pôvodcom človek, alebo majú prírodnú či vesmírnu príčinu, irelevantná.

² Napriek Kjótskemu protokolu, ktorého cieľom bolo znížiť emisie skleníkových plynov o päť percent vzhľadom na úroveň roku 1990, sa ich koncentrácia v atmosfére od roku 2000 zvýšila približne o 20 percent.

prevažne technokratické zdôvodnenie sa ukazuje ako nedostatočné – a to tak pre politické elity, ako aj pre prevažnú časť ľudskej populácie. Zatiaľ je totiž verejný diskurz na túto tému takmer výhradne pod vplyvom ideológie rastu. Formulovanie potreby a zdôvodnenia umenia žiť s nízkou uhlíkovou stopou rekreuje praktický zmysel filozofovania. Z takto formulovanej filozofie prežitia bude potom možné odvodiť aj obsah globálneho vzdelávania, (Mravcová, 2013) ktorého nevyhnutnosť je však už teraz zjavná,¹ pretože všetky aspekty súčasnej krízy – environmentálne, hospodárske, sociálne i politické – sú globálne, ale väčšina existujúcich teoretických koncepcií usporiadania a života spoločnosti i jednotlivca, má lokálny pôvod, navyše vznikli ako reakcie na iné hrozby, než akým čelí súčasná spoločnosť.

V súčasnej kríze sa ukazuje, že doterajší spôsob života ľudstva je naďalej neudržateľný. Filozofická reflexia fenoménu tejto krízy a jej príčin zas ukazuje, že za príčiny krízy treba považovať aj filozofické koncepty zdôvodňujúce inštitúcie a imperatívy priemyselnej civilizácie, pretože väčšina z nich počíta so samozrejmosťou rastu a zdrojov na to potrebných. Takto koncipované politické, sociálne i štátne inštitúcie však dokážu svoje úlohy plniť iba v spoločnosti prebytku. Zdá sa však, že obdobie dostatku zdrojov, ktoré umožňovalo produkciu nadproduktu a dlhodobý rast, sa končí. Spoločenskú úlohu filozofie v tejto situácii tak možno spolu s M. Horkheimerom vidieť „v kritike jestvujúceho“, pričom „Hlavným cieľom kritiky je zabrániť tomu, aby sa ľudia stratili v ideách a spôsoboch správania, ktoré im ponúka spoločnosť v jej súčasnej organizácii. ... Filozofia odhaľuje rozpor, do ktorého sa dostávajú, pokiaľ sú v bežnom živote nútení pridržať sa izolovaných ideí a pojmov“. (Horkheimer, 1999, 121) Kľúčový rozpor, ktorý musí súčasná filozofia podrobovať kritike,² je rozpor medzi imperatívom rastu a imperatívom udržateľnosti civilizácie. Rozpor týchto dvoch imperatívov možno síce identifikovať vo všetkých spoločenských formáciách, v civilizačných stupňoch vývoja sa však zintenzívňuje. Naplno sa však prejavuje až v globálnej civilizácii a to tým, že doterajšie spôsoby jeho prekonávania – územná expanzia, masové vysťahovalectvo, globálny obchod – už tento rozpor neriešia a nezmiernujú ani dočasne, ale naopak, prehľbujú.

Cieľom filozofie prežitia by malo byť povýšenie schopnosti prežiť na umenie žiť bez nutnosti devastácie životného prostredia, na umenie života bez nutnosti žiť na úkor druhých, predovšetkým budúcich ľudských generácií. Zmyslom filozofie ako verejnej služby tak môže byť hľadanie a zdôvodňovanie princípov a imperatívov, na ktorých môže byť vybudovaná spoločnosť nedostatku.

¹ „V globalizovanom svete sa musia všetci naučiť zahŕňať do vlastnej perspektívy aj perspektívu iných, miesto aby sa utiekali do egocentrickej zmesi estetizovania a optimovania zisku.“ (Habermas 2012, 128)

² Táto kritika nespochybňuje racionalitu, ale naopak vychádza z presvedčenia „o nezastupiteľnosti racionality v riešení globálnej ekologickej krízy“. (Jemelka 1999, 95)

Literatúra

- DUBNIČKA, I. (2007): *Kultúra a environmentálna kríza*. Nitra: FF UKF v Nitre.
- DUBNIČKA, I. (2009): Genéza environmentálnej krízy. Pokus o evolucionistickú interpretáciu. In: Dubnička, I. (Ed.): *Zborník príspevkov z medzinárodnej konferencie „Ekofilozofia včera, dnes a zajtra“*. Nitra: UKF v Nitre, s. 75 – 91.
- HABERMAS, J. (2000): *Problémy legitimacy v pozdním kapitalizme*. Praha: Filosofia.
- HABERMAS, J. (2012): *K ústave Európy*. Bratislava: Kalligram.
- HORKHEIMER, M. (1999): Spoločenská úloha filozofie. In: *Filozofia* č. 2/1999, s. 114 – 125.
- HSIANG, S. M. et al. (2013): Quantifying the Influence of Climate on Human Conflict. In: *Science* 341, (23. september 2013) Online: <http://dx.doi.org/10.1126/science.1235367>
- JEMELKA, P. (1999): *Racionalita a ekologická kríza*. Brno: PF MU.
- JEMELKA, P. (2009): Otázka reálnosti „ekologického problému“ v novější slovenské filozofii. In: Karul, R. – Porubjak, M. (Eds.): *Realita a fikcia: zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie v rámci 9. výročného stretnutia SFZ pri SAV*. Bratislava: SFZ pri SAV a KF FF UCM, s. 341 – 345.
- LOVELOCK, J. (2012): *Mizející tvář Gaia. Poslední varování*. Praha: Academia.
- MALTHUS, T. R. (2002): *Esej o principu populace*. Brno: „Zvláštní vydání...“
- MILL, J. S. (1994): *Principles of Political Economy*. Oxford: Oxford University Press.
- MRAVCOVÁ, A. (2013): Význam globálneho vzdelávania v pohľade na environmentálnu krízu. In: Špirko, D. (Ed.): *Aktuálne problémy humanitných a socioekonomických vied '13: zborník príspevkov z medzinárodného interdisciplinárneho vedeckého kolokvia*. Ústav manažmentu STU v Bratislave 10.9.2013. Bratislava: STU, s. 11 – 16.
- NOVOSÁD, F. (2013): O čom sú dejiny sociálnych a politických teórií. In: Novosád, F. – Smreková, D. (Eds.): *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava: Kalligram, s. 11 – 19.
- PAUER, J. (2012): Oligarchická manipulácia svetového (ne)poriadku – 1. časť. In: *Filozofia*, roč. 67, č. 9, s. 751 – 760.

- PAUER, J. (2012): Oligarchická manipulácia svetového (ne)poriadku – 2. časť In: *Filozofia*, roč. 67, č. 10, s. 832 – 840.
- ŠMAJS, J. (2011): *Potrebujeme filozofii prežítí?* Brno: Doplněk – Masarykova univerzita.
- ŠMIHULA, D. (2010): *Teória štátu a práva*. Epos: Bratislava.
- VALACH, M. (2011): Čína v globalizujúcom sa svete. In: Dubnička, I. (Ed.): *Megatrendy tretieho milénia. Zborník príspevkov z medzinárodnej konferencie*. Nitra: UKF, s. 315 – 328.

Filozofia 19. – 20. storočia

P. N. TKAČOV O (NE)PRAKTICKOSTI FILOZOFIE PRE ŽIVOT A KONANIE

P. N. Tkachov on (un)practicability of philosophy in life and action

Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.

Inštitút politológie FF PU v Prešove

Ul. 17. novembra č. 1, 08001 Prešov

Slovenská republika

e-mail: ondrej333@gmail.com

Abstrakt: *Príspevok sa venuje filozofickým názorom predstaviteľa tzv. jadra ruského národnictva P.N. Tkačova. V prvom rade sa predmetom pozornosti stáva rekonštrukcia názorov Tkačova na filozofiu ako umenie kriticky myslieť, na vplyv filozofie v živote človeka a formovanie cieľov jeho konania. V danej rovine sa odhaľuje kritika filozofie z pozícií Tkačova. Ide o kritiku plurality názorov a stanovísk ponúkaných filozofickými koncepciami. Chápe to ako problém spočívajúci v množstve alternatívnych stratégií vedenia života a konania. Následne sa pozornosť sústreďuje na vysvetlenie širšieho zázemia a cieľov úvah ruského mysliteľa, ktoré sú revolučne orientované a ktoré umožňujú lepšie pochopiť, prečo je pluralita názorov chápaná ako neprijateľná. Odhaľuje sa tak aj miesto pre filozofiu a filozofov v spoločnosti, ktoré Tkačov vytyčuje.*

Abstract: *The paper focuses on philosophical ideas of P. N. Tkachov, a core member of the Russian national movement. Firstly, the attention is given to the reconstruction of Tkachov ideas on philosophy as an art of critical thinking and its impact on man's life and setting one's goals. In this framework, Tkachov critique of philosophy is revealed. It is based on the critique of pluralism of ideas and approaches in philosophical theories. He understands it as a problem of numerous alternative strategies towards life and action. Afterwards, the attention moves to a wider scope and goals of Russian thinker's ideas. These are orientated on revolution what helps to understand why the idea of pluralism is unacceptable for him. It also shows a possible role of philosophy and philosophers in the society which Tkachov sets out.*

Kľúčové slová: *revolúcia – progres – filozofia – história*

Key words: *revolution – progress – philosophy – history*

Predkladaný príspevok je vyjadrením nášho dlhodobejšieho záujmu o štúdium ruského národného filozofického myslenia 60. rokov 19. storočia.¹ Jedným z najvýraznejších a najoriginálnejších predstaviteľov tohto prúdu daného obdobia je podľa nášho názoru Peter Nikitič Tkačov (1844 – 1886). Ak píšeme o výraznosti a originalite myšlienok, dovoľujeme si upozorniť čitateľa, že nepristupujeme k tvorbe Tkačova ako k niečomu v zmysle nového osvietenia, ktoré by malo prichádzať z Ruska. Na Tkačovovi nás zaujíma predovšetkým jeho prejav osobitých mysliteľských iniciatív, ktorým sa v našom akademickom prostredí nevenuje prílišná pozornosť. Svoju kritickú lektúru obraciamе na filozofické myslenie, ktoré je kreované v špecifických spoločenských podmienkach a je aj ich produktom.

V našom príspevku si dovoľíme poukázať na niekoľko zásadných motívov v tvorbe Tkačova, akými sú revolúcia, postavenie a úloha revolucionára, otázka progresu či ideálu progresu a ich vzťah k filozofii, jej úžitku pre spoločnosť a život človeka.

Naznačený rámcový cieľ nie je podľa nášho názoru možné náležite priblížiť bez predstavenia dejinnej a spoločenskej situácie v Rusku. Táto potreba však naráža na nemalé problémy spojené s polyfónnym opisom dejinných udalostí a spoločenských podmienok v Rusku daného obdobia, ktoré by si zasluhovali osobitné problematizovanie. Na to však nemáme priestor. Preto nás bude zaujímať opis doby samotným Tkačvom. Bohužiaľ ani tento opis nebude vyčerpávajúci, lebo ani na to by nám nepostačoval stanovený rozsah práce. Pôjde teda o vedome redukovaný pohľad, ktorým sa pokúsime zdôrazniť dva zásadné momenty u Tkačova, ktoré by nám mohli pomôcť objasniť postavenia filozofie a jej úlohy v spoločnosti z pohľadu tohto ruského mysliteľa.

„Ach, to by bolo pre vás ternó! Tak veľa materiálu pre solídne a seriózne besedy! Kant, Hegel, Hartman, Comte, pán P. L.², Michajlovskij, Lesevič, Kozlov, de Roberti, Kavelin, Vladimír Solovjov. Koľko dobrej a príjemnej potrawy pre rozum a srdce. Povedzte, nie je to vari znamenie doby?“ (Ткачев, 1990, 225) Touto myšlienkou by sme si dovolili uviesť prvú z charakteristík doby, ktorú ponúka Tkačov. Je ňou vysoká popularita filozofie. Záujem o filozofiu v Rusku 19. storočia nechápe Tkačov ako prirodzenú vec: „musíme priznať, že reakcia proti filozofii, ktorá začala v 30. až 50. rokoch v dnešnej dobe výrazne ustúpila svoje miesto záľube vo filozofii. Zakríknutá, popľúvaná a bez akéhokoľvek kreditu opäť hrdo vztýčila hlavu, prehovorila autoritatívnym jazykom, znova si získala dôveru spoločnosti a opäť prezentuje svoje staré nároky na celosvetovú dominanciu“. (Ткачев, 1990,

¹ Ide o pomenovanie vlastné historiografii ruskej filozofie, ktoré označuje viac ako len filozofické myslenie siedmeho desaťročia 19. storočia. Tento termín vymedzuje isté tendencie ruského myslenia, ktoré majú presah až do začiatku 20. storočia. Osobitným problémom v tomto kontexte je koniec tohto obdobia. Názory sú rôzne. Pozri napríklad Walicki (2005), Berlin (2003), Broda (2003).

² Pod pseudonimom P. L. sa v tejto myšlienke často objavoval Peter Lavrovič Lavrov ako jeden z predstaviteľov ruského národnictva. Avšak, odvolávajúc sa na štúdium korešpondencie Tkačova, ktoré realizoval Šachmatov (Шахматов, 1981) zdieľame názor, že ide o Pavla Fjodoroviča Lilienfeld – Toaľu (П. Ф. Лилиенфельд-Тоаль) (1829 – 1903) – bol štátnikom a spoločenským vedcom obdobia cárskeho Ruska.

229) Tkačov konštatuje vzkriesenie záujmu o filozofiu a vymedzuje niekoľko veľkých skupín záujemcov o filozofiu.

Prvú skupinu nazýva veľkými filozofmi. Zaraďuje sem Vladimíra Solovjova či Vladimíra Lamanského¹. Ďalšou veľkou skupinou sú tzv. *výrastkovia vo filozofii*. Takto nazýva skupinu záujemcov o filozofiu, ktorí v období Tkačovom označovanom ako reakčné, cerili na filozofiu posmešne zuby a pri započutí slova filozofia sa len posmievali. Teraz však tvoria rôzne krúžky tancujúcich filozofov, pijúcich filozofov, triezvych filozofov.² Títo mladí filozofi, ktorí dozreli (Tkačov dozrievanie v danom kontexte myslí ironicky) sa orientujú na Comta, Spencera, Milla. Medzi týchto pozitivisticky orientovaných mysliteľov zaraďuje svojho národnického súčasníka N. K. Michajlovského. Tretiu skupinu, ktorá je symptómom popularity a širokého zakorenenia záujmu o filozofiu, zastupujú rôzni predstavitelia prírodných vied ako chemici, fyzici, biológovia. Tí, podľa Tkačova tiež začínajú filozofovať.

Druhý moment, ktorý by sme chceli dať do pozornosti, je vtedajšia situácia ruského národa. Vykresľuje to nasledujúcim spôsobom: „V súčasnosti stojí takpovediac na križovatke dvoch ciest: jedna vedie k ríši komunizmu, druhá k ríši individualizmu. Kde ho posunie život, tam pôjde. Ak ho život neposunie ani tu ani tu naveky ostane na križovatke. Neexistuje v ňom nič, čo by ho mohlo posunúť vzad alebo vpred, všetky jeho elementy sa nachádzajú v stálej rovnováhe. Je schopný prispôbiť sa všemožným politickým prevratom“. (Ткачев, 2010, 528) Tkačov akcentuje možnosť zmeny a priestor pre zmenu. Nachádza v národe silu schopnú hýbať sa akýmkoľvek smerom, silu, ktorá je ale sama neschopná vydať sa na akúkoľvek z ciest. Potrebuje „pomknúť“. Pre národnické sekulárne myslenie³, ktoré predstavuje najvýraznejšiu názorovú alternatívu religiózne orientovanému mysleniu druhej polovice 19. storočia v Rusku, je, ako to už bolo načrtnuté pri formulácii cieľa našej práce, príznačná inklinácia k revolučným a anarchistickým myšlienkam. V rôznej miere predstavujú východisko, cieľ či platformu, na ktorej myslitelia národnictva vo väčšej či menšej miere zakoreňujú svoje filozofické uvažovania. Dovoľme si tvrdiť, že Tkačov je kvintesenciou vysokej miery inklinácie k revolúcii a anarchii.⁴ Teda primárnym cieľom Tkačova je dosiahnutie revolučnej radikálnej zmeny. Práve to môžeme chápať ako „pomknutie“ ruského národa v intenciách myšlienkovvej iniciatívy Tkačova. S pojmom revolučný a radikálny Tkačov nepracuje len v rovine postulovania náhle, okamžitej zmeny, lež akcentuje

¹ Vladimír Ivanovič Lamanskij (Владимир Иванович Ламанский) (1833 – 1914). Ruský historik, slavista. Profesor na univerzite v Petrohrade.

² Tkačov tu zosmiešňuje aktivity inteligencie, ktorá pôvodne bola takouto posmechárskou vo vzťahu k filozofii a teraz k nej dozrela. *Krúžok triezvych filozofov* reálne fungoval v Petrohrade. Stretnutia prebiehali v byte Tkačovovho bratancia N. F. Annenského, ktorý bol manželom sestry Tkačova Alexandry. Častým účastníkom bol aj národník N. K. Michajlovskij.

³ Okrem Tkačova by sme mohli uviesť ešte mysliteľov, akými boli Nikolaj Konstantinovič Michajlovskij, či Peter Lavrovič Lavrov.

⁴ Tkačov bol ideológom teroristickej organizácie *Narodna voľa* (Народная воля), ktorej prívrženci spáchali v roku 1881 atentát na cára Alexandra II.

predovšetkým radikálne iné usporiadanie spoločenských vzťahov, ktoré doteraz v dejinách (nielen Ruska) nemali obdobu. V spojení s týmto momentom ruský mysliteľ považuje za kľúčové zodpovedanie otázky, ktorú by sme mohli formulovať nasledujúcim spôsobom: Aký ideál napĺňať, podľa akého ideálu konať? Tkačov teda zaujíma to, čo má revolucionár, alebo lepšie povedané revolučná menšina¹ realizovať vo vzťahu k národu. Tkačov si kladie túto otázku, lebo ho sužuje predstava o množstve ideálov, ktoré by sme si mohli predstaviť, a tiež to, že akýkoľvek ideál nie je jediný a jediný správny. To nepredstavuje len problém, lež Tkačov v tom vidí zásadnú chybu signifikantnú v celých dejinách. Sprievodným problémom tejto relatívnosti je prílišné sústredenie sa na zdôvodňovanie a určovanie správnych ideálov, ktoré podľa Tkačova nevedú k žiadnym výsledkom a produkujú bludný kruh neustáleho pýtania sa bez možnosti získať jasnú predstavu o tom, čo je potrebné realizovať, čo je ideálom. Tkačov vidí hodnotu ideálov predovšetkým v úlohe cieľov pre konanie, uskutočňovanie zmien. Konanie a zmena predstavujú tie zásadné aktivity, ktoré potrebujú jasné a objektívne, absolútne platné východiská v podobe ideálu. Ideál musí byť nespochybniteľný. Na mieste je podľa nášho názoru pýtanie sa na kritérium zaručujúce objektívnu platnosť. Tkačov ho nazýva očividnosťou.² Práve očividnosť je garantom objektívnej platnosti: „nie však v tom vulgárnom zmysle slova, v ktorom sa často používa v spoločnosti na označenie obyčajného subjektívneho presvedčenia o opodstatnenosti, t. j. o pravdivosti toho či onoho, ale v tom presnejšom význame, podľa ktorého očividné označuje niečo také, čo by každý subjekt nezávisle od jeho osobných názorov považoval za nepochybne presvedčivé, t. j. pravdivé“. (Ткачев, 2010, 285) Takto znie základná téza jeho požiadavky, ktorá by vytvárala základ pre ďalšie hlbšie vysvetlenia potreby jasného nasmerovania činnosti revolucionára. V takýchto rámcoch Tkačov vymedzuje základy pre objektívnu platnosť.

Ak sme písali o potrebe ideálu pre uskutočnenie revolúcie, tak považujeme za potrebné uviesť, že dané uvažovanie je v prípade Tkačova vyjadrené úvahami o obsahu pojmu progres. Práve tento ideál, ideál progresu, má pre revolucionára zásadný význam pri usmernení jeho konania. Podľa Tkačova je ale spojený s problémom obsahovej prázdnoty. Tkačov píše: „Sotva existuje v každodennom živote spoločnosti mnoho takých slov, ktoré by boli tak často, alebo lepšie povedané neustále zneužívané ako slovo progres“. (Ткачев, 2010, 277) Teda snaha Tkačova sa primárne sústreďí na jasné, objektívne a nespochybniteľné vymedzenie ideálu progresu, ktorý charakterizuje ako „metafyzický produkt teleologického

¹ V koncepcii Tkačova zohráva zásadné postavenie v revolúcii práve malá dobre organizovaná skupina revolucionárov, ktorých úlohou je uskutočniť prevrat a následne pôsobiť pri transformácii krajiny na základe nových ustanovení. Tkačov netvrdí ako iní jeho súčasníci, že zmenu možno dosiahnuť pomocou nejakej vnútornej všeobecnej obrody celej spoločnosti. Považuje za potrebné zmeniť spoločnosť, ktorá predstavuje zdroj zmeny spoločenských podmienok vplyvujúcich na jednotlivca. Podmienok, ktoré jednotlivca menia, určujú a aj poznávajú.

² Rus. очевидность

svetonázoru. Progres predpokladá účelný pohyb, rozvoj smerujúci k dosiahnutiu určitého výsledku, ktorý sa považuje za jeho kritérium. Bez predstavy o celi je predstava o prograse nemysliteľná“. (Ткачев, 2010, 249) Práve cieľ predstavuje ten zásadný moment postulovaný Tkačovom, na ktorý bude orientovať svoju pozornosť.

Predtým však upriamime našu pozornosť na nasledujúce tvrdenie, ktoré môžeme chápať ako medzník v čítaní Tkačova: „Príprava revolúcie nie je prácou revolucionára. Pripravujú ju exploatéri – kapitalisti, statkári, popi, polícia, úradníci, konzervatívci, liberáli, progresivisti, atď. Revolucionár musí nielen využívať a náležitým spôsobom kombinovať elementy hotové, dané, dejinami vytvorené, vychádzajúce zo spoločenského života národa, ktoré sa upevňujú a rozvíjajú vďaka obmedzenosti ochrancov, nezmyslom vlád s ich žandarmi a vojskami... Revolucionár nepripravuje revolúciu, on ju realizuje. Poďte vpred! Poďte rýchlo! Všetka nerozhodnosť, každé zdržanie je trestné“. (Ткачев, 2010, 455) Danú myšlienku môžeme považovať za medzník hneď z niekoľkých dôvodov. Poukázaním na revolucionára ako toho, kto „len“ realizuje revolúciu a netvorí jej základy, nás núti pýtať sa práve na tohto tvorcu základov. Spomínaná myšlienka nám problém čiastočne objasňuje. *Kapitalisti, statkári, popi* predstavujú symboly istých východiskových vonkajších spoločenských stimulov, ktorých pôsobenie je negatívne do tej miery, že si potrebu zmeny môžeme ba dokonca musíme uvedomiť. Ich pôsobenie núti postaviť sa proti nim, proti ich sile.

Je toto ale dostatočné určenie? V intenciách intelektuálneho výkonu Tkačova by sme mohli stručne odpovedať: Nie, toto nepostačuje! Ide len o podnet pre nutnosť konať, no nie je vysvetlením toho, čo a akým spôsobom konať. Týmto sa nám otvára priestor opýtať sa na možnosti filozofie jeho doby, ktorá pohltila toľko veľkých umov. Dokáže filozofia urobiť záležitosť absolútne jasným riešením čo a ako konať, ako vymedziť jasne a absolútne ideál progresu, ktorý bude raz a navždy naplnený činmi revolucionárov v prospech národa a s využitím drierajúcej sily národa?

„Kultúra filozofie v spoločnosti je najdôležitejšou oporou proti všemožným *izmom*, ktoré sú jednostranné a musia byť bezpodmienečne odstránené filozofickou syntézou, musia utonúť v jednotnom svetonázore“. (Ткачев, 1990, 255) Filozofia ako opora proti všetkým *izmom* na jednej strane, na strane druhej jednotiaci svetonázor, filozofia ako tvorkyňa jednotného svetonázoru. Podľa Tkačova je práve tvorba jednotného svetonázoru tou najvlastnejšou črtou každej filozofie: „Nech by sme vzali akýkoľvek filozofický systém – pozitívny alebo metafyzický, nezmyselno-fantastický alebo stroho vedecký..., všetky majú jednu spoločnú, charakteristickú črtu: všetky sa snažia postihnúť celok poznateľných javov v jednej všeobecnej perspektíve a podriaďujú ich jednému dominantnému princípu či zákonu. Doposiaľ však ani jeden z týchto pokusov neponúkol aspoň aké – také uspokojivé výsledky“. (Ткачев, 1990, 239) Ak píše Tkačov o postihnutí poznateľných javov a ich podriadeniu

jednému dominantnému princípu či zákonu, považujeme za potrebné podotknúť, že to myslí všeobecne. Teda tieto úvahy nie je možné redukovat' len na istý výklad sveta a jeho poznania, hoci na to môže navádzať pojmoslovie používané ruským filozofom. Tkačov vedie svoje úvahy komplexne vo vzťahu k hlavnému cieľu, teda k vymedzeniu ideálu progresu pre realizáciu revolúcie. Po tejto vsuvke si dovoľíme priblížiť ešte jednu zásadnú poznámku Tkačova v kontexte filozofie a jej charakteristík: „čím je pojem abstraktnejší a teda subjektívnejší, tým rozličnejšie je chápaný a myslený rôznymi ľuďmi a tým menej šanci existuje na to, aby mohol byť uznaný za všeobecne platný“. (Ткачев, 1990, 250) To je podľa Tkačova vlastné filozofickej produkcii ako špecifickej ľudskej činnosti. Množstvo rozličných významov, ktoré sú zaujímavé pre diskusiu, ale zo svojej povahy nepoužiteľné v praxi, v praxi hlavne revolúcie, ktorá si nemôže dovoliť pripustiť žiadne alternatívne konanie. Potrebuje rozkazy, jasné, zrozumiteľné, ktoré bude realizovať. K ideálu progresu nemôže existovať alternatíva, to je v úvahách Tkačova neprípustné. Problém je podľa Tkačova ale v tom, že tento filozofický svetonázor, či akýkoľvek výklad sveta ponúkaný filozofiou, ktorý pretenduje na komplexnosť, je vždy len jednou z alternatív v riešení. Nech by si ktorákoľvek filozofia myslela o objektivite svojich myšlienok a záverov čokoľvek, bude vždy len jednou z možných alternatív. Jednou z množstva podnetov na zamyslenie, no nikdy nemôže splniť fundamentálne kritérium Tkačovovej koncepcie – očividnosť. Tkačov uznáva, že to je jeden z dôvodov popularity filozofie v spoločnosti a aj popularity filozofie vôbec. Filozofia podáva množstvo možností riešení, ktoré ale nie sú nikdy úplne jasné, aj keď niekedy majú snahu samé seba do pozície absolútnej platnosti delegovať. V intenciách Tkačovových úvah tak filozofia ako opora v boji proti všetkým *izmom* nevyhnutne pohlcuje akúkoľvek možnosť filozofie podať celistvý výklad sveta. Lebo každý pokus o celistvý výklad sveta je len jednou z možných alternatív výkladu sveta, istým jedným *izmom* v riešení akejkoľvek problematической situácie. To znemožňuje splniť podmienku, ktorá je Tkačovom stanovená. Úžitok filozofie, úžitok terapeutickkej povahy spočíva v tom, že sa môžeme zatvoriť a filozofovať o problémoch, ktoré svet má, ale ktorých reálne riešenie nepoznáme, lebo sa nám stráca v mori alternatívnych riešení. Každé také riešenie je rovnako márne, ako aj užitočné. Márne vo vzťahu jasne odpovedať na otázku *Čo robiť?*, ktorá je tak vlastná ruskej filozofii nielen v období Tkačova, ale aj vo všeobecnosti. Filozofia je užitočná pre povznesenie ľudského ducha a zamyslenie. Je pre nás, podľa Tkačova, totiž pohodlnejšie myslieť, polemizovať, spoznávať rôzne názory, než jasne konať. No revolucionár musí práve konať a musí to vedieť presne. V tom mu ale filozofia nepomôže. Tkačov teda dospieva k mierne ironizujúcemu záveru „že úžitok, ktorý môžeme získať pri zaoberaní sa filozofiou, je krajne pochybný nielen z pohľadu spoločnosti, ale aj z pozície vedeckého záujmu. No a čo? Ved' práve preto, čitateľ, je pre vás vhodné zaoberať sa filozofiou, lebo táto činnosť je natoľko márna, nakoľko je aj neškodná“. (Ткачев, 1990, 252) Dané tvrdenie môžeme chápať ako vysvetlenie vo vzťahu

k ďalšej myšlienke, ktorá v sebe nesie isté usmernenie či odporúčanie a ktorá sa objavuje v slede úvah Tkačova o úžitku filozofie. Je formulovaná nasledujúcim spôsobom: „Či už len teraz chápete v čom spočíva podstata liečebných účinkov vôní, ktoré uvoľňuje kvet stromu filozofie...? Len vdýchnite, vdýchnite do seba čo najviac týchto vôní a nech vás vyliečia od všetkých vašich trápení a smútku“. (Ткачев, 1990, 255) Z pohľadu Tkačova sa tak vône filozofie stávajú liečivými svojimi omamnými a utišujúcimi vplyvmi než liečením zdrojov skutočnej bolesti či choroby, patológie.

Ak Tkačovom stanovené kritériá nedokáže splniť všetka filozofická tradícia sveta, tak to musí vykonať niekto iný. Tu sa posúvajú úvahy Tkačova do roviny úvah o histórii a poslaní historika ako prekursora revolúcie. Prostredie histórie ako vedy o dejinách a dejín samotných je spoločne s politickým a spoločenským rámcom ďalším priestorom, do ktorého vo výraznej miere zasahujú objektívne stanovené východiská Tkačovovej koncepcie progresu. Oblasť dejín a politiky sa môžu veľmi úspešne dopĺňať.

Predtým by sme sa ale ešte pokúsili vrátiť ku skôr formulovaným úvahám a vysvetliť, čo je to očividne jasné, na čom by sa zhodli všetci? Tým je úloha ľudského šťastia ako hlavného a jediného cieľa ľudskej spoločnosti i človeka ako takého: „Všetci myslitelia (nerátajúc samozrejme tých, ktorí skúmajú spoločnosť ako samostatný organizmus, ktorý má svoje vlastné organické celky) súhlasia s tým, že ľudia tvoria spoločnosť preto, aby lepšie a plnšie uskutočnili svoje ľudské, individuálne ciele, a preto kolektívny zväz ľudí nemôže mať inú úlohu, okrem čo možno najúplnejšieho a najdokonalejšieho uskutočnenia životných cieľov svojich členov. Všetci súhlasia taktiež s tým, že spojenie všetkých týchto životných cieľov môže byť obsiahnuté v jednom celi – v snahe človeka o šťastný život, o šťastie. Taký je podľa všeobecnej mienky cieľ každej ľudskej existencie“. (Ткачев, 2010, 314) Motív šťastia je tým motívom, s ktorým by sa zhodli všetci, prijali by ho za očividný, no práve Tkačov deleguje seba samého do pozície toho prvého, ktorý si uvedomuje danú očividnosť v celom priebehu dejín i dejín ľudského myslenia. Máme tak možnosť konfrontovať sa s pokusom o skutočne komplexné vysvetlenie objektívnej platnosti, ktoré si s nepohodlnými myšlienkami dokáže svojším spôsobom poradiť. Označí ich za subjektivistické rojčenie alebo ich zasunie do kúta nezmyslov, ktoré sa neoplatí nijako komentovať a strácať s nimi čas. Neskôr je motív šťastia a jeho určenia, ako cieľa objektívneho, precizovaný: „cieľ ľudskej spoločnosti je identický s cieľom jednotlivca, je ním ľudské šťastie. Tento cieľ môžeme nazvať objektívnym. Je natoľko očividný, že sa stáva záväzným pre rozum“. (Ткачев, 2010, 314) Posvätený všetkými mysliteľmi, dokonca záväzne pre rozum vytvára Tkačov pre revolucionára pevnú pôdu pod nohami. Ak sme spomínali, že kľúčovým momentom v chápaní progresu pre Tkačova je práve motív jasne určeného cieľa, môžeme vysvetliť chápanie progresu v jeho metafyzickom a teleologickom chápaní. Je smerovaním k ľudskému šťastiu, ideálne je to, čo umožňuje ľudské šťastie. To je to rozhodujúce kritérium,

ktorým sa Tkačov pozerá na dobu, spoločnosť, hodnoty a to tvorí základ pre vymedzenie pôsobenia revolucionára. „Dobré“ je to, čo napomáha tomuto objektívnemu cieľu, naopak „zlým“ je všetko brániace naplneniu cieľa ľudského šťastia. Takto najjednoduchšie a najrámcovejšie, zohľadňujúc rozsahové možnosti, ktoré sú nám dané, možno priblížiť presvedčenie Tkačova v otázke ideálu progresu.

No ani tu mysliteľská iniciatíva Tkačova nekončí a vytvára prepojenie s motívom a postavením historika. Historik na to, aby mohol naplniť svoje poslanie v prípravnej fáze revolúcie musí zmeniť svoj pohľad na dejiny. To môže dosiahnuť vďaka osvojeniu si myšlienok Tkačova, ktoré dokáže overiť skúmajúc dejiny a bude môcť plniť svoju úlohu prekursora revolúcie, lebo bude schopný analyzovať progresívne a regresívne fázy v dejinách. Tak dokáže naplniť svoju úlohu: „ukázať do akej miery fakt, ktorý zaznamenal, približuje alebo oddiaľuje spoločnosť od jeho konečného cieľa – šťastia všetkých jeho členov. Musí sa k nemu stavať kriticky, a čím prísnejšia, čím nemilosrdnejšia bude jeho kritika, tým lepšie splní svoju úlohu, tým poučnejšia bude jeho história“. (Ткачев, 2010, 252) To môžeme považovať za jeden z hlavných odkazov Tkačova, obzvlášť ak úlohu historika v prípravnej fáze pre realizáciu samotnej revolúcie ruský autor spresňuje takýmto tvrdením: „Úlohou historika je štúdium a určenie nevyhnutného spojenia a vnútornej logiky historických faktov, štúdium sledu a koexistencie dejinne vytvorených spoločenských usporiadaní“. (Ткачев, 1990, 155) Ideál progresu vytvára pre historika nespochybniteľný rámec pre hodnotenie progresívnych a regresívnych fáz v dejinách a zároveň vytvára „očividný“ rámec vhodný na vytyčovanie cieľov pre revolucionára jeho doby. Historik tak dokáže poznať a určiť v dejinách obdobia, rozhodnutia či konania, ktoré viedli k ľudskému šťastiu, a takým istým spôsobom aj tie, keď bolo dosiahnutie ľudského šťastia vedome či nevedomky znemožnené. Stanovenie obsahu progresu sa stáva u Tkačova kľúčom k riešeniu všetkých problémov v celých dejinách.

Dokážeme si predstaviť, že konfrontácia Tkačovových súčasníkov i neskorších historikov filozofického myslenia s myšlienkami, vystupujúcimi z Tkačovovi vlastnej spásonosnej pozície, pochovala jeho odkaz na dlhé veky a zaradila jeho tvorbu do archívneho fondu s názvom *už nikdy viac nečítať – drzý nezmysel*. Aj napriek zmiešaným pocitom, ktoré čiastočne zodpovedajú pomyselnému názvu archívneho fondu, ostávame aj naďalej verní práci s myšlienkami tohto ruského autora. Nemôžeme sa ale zbaviť presvedčenia, že tvorivý duch tohto ruského autora je výrazne dehonestovaný tým, ako *revolučne* sám seba v intelektuálnom diskurze doby profiluje a ako násilne, a dovoľme si tvrdiť, že výsostne umelo, zakotvuje svoje postuláty. Tkačov nás ani v jednom momente nedokázal vyviešť z presvedčenia, že je sám potvrdením nevyhnutnosti toho, čo tak kritizuje, že je len sám jedným z *izmov*, pred ktorými dokáže vystríhať filozofia. Predstavuje pre nás negatívny príklad v tom, aké zásadné miesto v prezentácii myšlienok filozofa môže zohrávať forma

i slovník tejto prezentácie a spôsob dávania sa do spoločenského diskurzu, určeného istou tematickou rovinou.

Literatúra

- BERLIN, I. (2003): *Rosyjscy myśliciele*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- BRODA, M. (2003): *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terorem*. Łódź: Ibidem.
- ИСАКОВ, В. А. (2010): Петр Никтич Ткачев. In: Ткачев, П. Н.: *Избранное*. Москва: РОССПЭН, с. 5 – 35.
- ТКАЧЕВ, П. Н. (2010): Наука в поэзии и поэзия в науке. In: Ткачев, П. Н.: *Избранное*. Москва: РОССПЭН, с. 221 – 276.
- ТКАЧЕВ, П. Н. (2010): Что такое партия прогресса. In: Ткачев, П. Н.: *Избранное*. Москва: РОССПЭН, с. 277 – 341.
- ТКАЧЕВ, П. Н. (2010): Набат (Программа журнала). In: Ткачев, П. Н.: *Избранное*. Москва: РОССПЭН, с. 453 – 466.
- ТКАЧЕВ, П. Н. (2010): Народ и революция. In: Ткачев, П. Н.: *Избранное*. Москва: РОССПЭН, с. 527 – 534.
- ТКАЧЕВ, П. Н. (2010): Оптимизм в науке. In: Ткачев, П. Н.: *Избранное*. Москва: РОССПЭН, с. 680 – 723.
- ТКАЧЕВ, П. Н. (1990): Роль мысли в истории. In: Ткачев, П. Н.: *Кладези мудрости российских философов. Из истории отечественной философской мысли*. Москва: Издательство Правда, с. 128 – 174.
- ТКАЧЕВ, П. Н. (1990): О пользе философии. In: Ткачев, П. Н.: *Кладези мудрости российских философов. Из истории отечественной философской мысли*. Москва: Издательство Правда, с. 223 – 255.
- ТКАЧЕВ, П. Н. (1976): Французское общество в конце XVIII века. In: Ткачев, П. Н.: *Сочинения В 2-х Томах*. Том 2. Москва: Издательство Мысль, с. 154-162.
- ТКАЧЕВ, П. Н. (1975): Утопическое государство буржуазии. In: Ткачев, П. Н.: *Сочинения В 2-х Томах*. Том 1. Москва: Издательство Мысль, с. 328 – 373.

- ТКАЧЕВ, П. Н. (1975): Очерки из истории рационализма. In: Ткачев, П. Н.: *Сочинения В 2-х Томах*. Том 1. Москва: Издательство Мысль, с. 119 – 156.
- ТКАЧЕВ, П. Н. (1975): Закон общественного самосохранения. In: Ткачев, П. Н.: *Сочинения В 2-х Томах*. Том 1. Москва: Издательство Мысль, с. 406 – 460.
- ШАХМАТОВ, Б. М. (1981): П. Н. Ткачев. *Этюды к творческому портрету*. Москва: Издательство Мысль.
- WALICKI, A. (2005): *Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

PROLEGOMENA K PRAGMATISTICKEJ KONCEPCII UMENIA ŽIŤ¹

Prolegomena to Pragmatist Conception of the Art of Life

Prof. PhDr. Emil Višňovský, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo nám. 6, 818 01 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: visnovsky@fphil.uniba.sk

Ústav výskumu sociálnej komunikácie SAV
Klemensova 19, 813 64 Bratislava 1
Slovenská republika
e-mail: ksbkemvi@savba.sk

Abstrakt: *Príspevok vychádza z reflexie miesta otázky „umenia žiť“ vo filozofii. Táto otázka je centrálnou v koncepcii filozofie ako „spôsobu života“, nielen ako „spôsobu myslenia“, a aj keď táto línia nebola dominantná v dejinách západnej filozofie, v súčasnosti sme svedkami návratu (obratu) k nej. Filozofia pragmatizmu je dedičom tejto línie, hoci jej filozofická koncepcia ľudského života doposiaľ nebola plne explikovaná. Príspevok explikuje základné črty pragmatistickej koncepcie a odкрýva jej základné aspekty, etický a estetický, rozvíjané v prácach súčasných neopragmatistov (J. Lachs, R. Shusterman).*

Abstract: *The paper draws on the reflection of the issue of „art of life“ in philosophy. This issue has been central in the conception of philosophy as a „way of life“ rather than merely as a „way of thinking“, and despite the former has not been a dominant line in the history of western philosophy, most recently we witness the re-turn to it. The philosophy of pragmatism is the heir of this line even though its philosophical conception of human life has not been fully explicitated so far. The paper explicitly provides the main features of the pragmatist conception and exposes its basic aspects, ethical and aesthetical as developed in the works of contemporary neopragmatists (J. Lachs, R. Shusterman).*

Kľúčové slová: *pragmatizmus – filozofia života – umenie žiť – dobrý život – krásny život*

Key words: *pragmatism – philosophy of life – art of living – good life – beautiful life*

¹ Príspevok vznikol v rámci grantov VEGA č. 2/0053/12 a 1/0778/13.

MIESTO OTÁZKY „UMENIA ŽIŤ“ VO FILOZOFII

Filozofiu vidím ako *otvorený projekt*. V súčasnosti pozorujeme „obrat“, resp. „návrat“ k filozofii ako k praktike, ktorej hlavným cieľom je umenie žiť, t. j. filozofii, ktorej hlavným predmetom skúmania i záujmu je ľudský život sám a jej centrálnou otázkou je otázka „ako žiť“. Tento súčasný návrat k téme umenia žiť (*techné peri ton bion, ars vitae*) možno zosumarizovať takto:

Francúzsky historik filozofie P. Hadot tvrdí, že úlohou filozofa vždy bolo a aj naďalej by malo zostať nielen rozvíjanie pojmov, teórií, textov a diskurzov, ale rovnako aj praktická starostlivosť o seba samého, o odpoveď na otázku „ako žiť?“ Filozofovať znamená vedieť, v čom spočíva dobrý život a byť schopný transformovať svoju osobnosť, ak je to potrebné. To vyúsťuje do umenia žiť ako cieľa filozofie, resp. prinajmenšom ako cieľa života filozofa, teda cieľa filozofického života: „Filozofia je umenie žiť, ktoré nás lieči z našich chorôb tým, že nás učí radikálne novému spôsobu života“. (Davidson, 1995, 28) Hadot sám napísal: „Vždy som bol presvedčený, že filozofia je konkrétny čin, ktorý mení naše vnímanie sveta a náš život, a nie konštrukcia systému. Je to život, nie diskurz“. (Hadot, 1995, 279) A. Nehamas (1998) uvažuje o umení žiť z estetického hľadiska, ktorého jadrom je sebakreácia unikátnej osobnosti s idiosynkratickým, nenapodobiteľným štýlom života. J. Kekes (2002, 26) sa sústreďuje na širokú etickú perspektívu, z ktorej definuje umenie žiť ako „formu sebaorientácie s cieľom dobrého života“. J. Dohmen (2003, 363) prichádza so štruktúrovanejším konceptom umenia žiť ako „procesu učenia sa“, pozostávajúceho zo štyroch aspektov: zodpovednosti, sebapoznania, kompetencie a postoja, komplexným výsledkom ktorých, ak sa uplatňujú úspešne, je „autentický životný štýl“, kým T. Tieleman (2008) sa sústreďuje na koncepty umenia, cnosti a múdrosti. J. Sellars (2009) rekonštruje detailne stoický – a najmä epiktétovský – pojem umenia žiť ako špeciálny druh umenia, ktorého „materiálom“ je ľudský život ako taký, alebo spôsob života, a ktorého cieľom je sebaapremena tohto života v záujme dosiahnutia vyšších hodnôt dobra, krásy, múdrosti a pod. Všetci títo autori majú spoločný „tragický pocit“ krízy súčasnej filozofie, ktorá stratou tohto vysokého ideálu (alebo neschopnosťou praktizovať ho) takisto stráca veľa zo svojej atraktívnosti pre bežných ľudí. Tým, že sa stala prevažne profesionálnym akademickým diskurzom, kompromitovala jednu zo svojich dôležitých funkcií, a to pomáhať ľuďom chápať a viesť ich životy. Súčasný americký pragmatista J. Lachs k tomu trefne poznamenáva: „Filozofia sa stáva marginalizovanou, len keď sa vzdáva od problémov života... Neexistuje väčšia spoločenská potreba než vedenie vo veciach života... Keďže filozofi opustili svoju zodpovednosť v tejto oblasti, verejnosť opustila filozofov...“ (Lachs 2003, 11, 14)

PRAGMATIZMUS AKO FILOZOFIA ŽIVOTA

Pragmatizmus je filozofia, ktorá nerezignuje na problematiku ľudského života. „Humanistami“ či „antropológmi“ spomedzi klasických pragmatistov boli primárne James a Dewey a ich filozofiu môžeme spoľahlivo označiť za „filozofiu života“ nielen preto, že ako účel filozofie deklarovali riešenie „problémov ľudí“, a nie problémov samotných filozofov (Dewey), a zásadne požadovali, aby filozofia odpovedala na otázku „prečo má život cenu žiť?“ (James). No takisto preto, že svoje životy žili takým spôsobom, ktorý v mnohých významoch stelesňoval ich filozofie, usilujúce sa o zdokonaľovanie ľudstva a jeho lepší osud.

Spomedzi súčasných pragmatistov sú to predovšetkým Richard Rorty a Hilary Putnam, ktorých filozofické projekty sú celkom jasne orientované na pragmatistickú filozofiu života. Rorty v úsilí odpovedať na svoju celoživotnú otázku „načo je filozofia dobrá?“ raz poznamenal, že „pragmatizmus je založený na myšlienke, že nič nie je dôležitejšie ako ľudské šťastie, ktoré nie je možné transcendovať žiadnou inou ideou vrátane idey ľudskej veľkosti“. (Rorty, 1998, 549) Podľa Rortyho úlohou filozofie je poskytnúť „imaginatívne návrhy na re-deskripciu ľudskej situácie“, prostredníctvom ktorých môže slúžiť buď ako terapia, alebo ako poézia, no v oboch prípadoch jej cieľom je skôr sebakreácia než sebaPOCHOPENIE. (Allen, 2004, 145 – 162) Rortyho zaujímalo neustále obohacovanie ľudského života a to, ako sa môžeme stať ľudskejšími bytosťami. Bol tiež pragmatistickým melioristom, keď si predstavoval, že „všetci, za predpokladu dostatočnej bezpečnosti, blahobytu, vzdelania a voľného času, máme schopnosti stať sa umelcami našich vlastných životov“. (Rorty, 2010, 20)

Podľa Hilary Putnam má filozofia „dvojitú úlohu: integrovať naše jednotlivé názory o svete a sebe samých..., a pomáhať nám nájsť zmysluplnú orientáciu v živote“. (Putnam, 1999a, 52) Filozofiu pragmatizmu, zvlášť jej Jamesovskú verziu, chápe ako smer, pre ktorý je „centrálnou filozofickou otázkou otázka, *ako žiť*“ práve tak, ako bola pre Sokrata a jeho žiakov, takže „opozícia medzi filozofiou, ktorá sa zaujíma o to, ako žiť, a filozofiou, ktorá sa zaujíma o ťažké odborné otázky, je falošná opozícia“. (Putnam, 1995, 22; Putnam, 2008) Putnam sa stotožňuje s „veľkou myšlienkou pragmatizmu“, že „to, čo má váhu v našom živote, malo by mať váhu aj vo filozofii“. (Putnam, 1999b, 70)

PRAGMATISTICKÉ UMENIE ŽIŤ: NÁČRT

Pragmatistické chápanie ľudského života je realistické a imaginatívne zároveň. To znamená, že pragmatizmus má dobré predpoklady na rozvíjanie svojho vlastného umenia žiť, čo je však úloha, ktorá je stále ešte len pred nami. Nateraz sa pragmatistické umenie žiť točí okolo dvoch osí: jedna je etická a druhá estetická. Prvá sa sústreďuje na koncept „dobrého života“, druhá na koncept „krásneho života“. Toto rozlíšenie však nie je a ani nemôže byť ostré.

ETICKÁ KONCEPCIA DOBRÉHO ŽIVOTA PODĽA PRAGMATIZMU

Etická línia filozofie umenia žiť pristupuje k problému cez koncept ľudského života s intenciou jeho transformácie na „dobrý život“. Kľúčovou doktrínou pragmatizmu je meliorizmus – zlepšovanie života a ľudskej situácie prostredníctvom inteligentných praktík vrátane pragmatistickej nádeje, že to možné je, aj keď to nikdy nebude dokonalé. Pragmatistický meliorizmus nie je perfekcionizmus.

Filozofia Johna Lachsa môže poslúžiť ako prominentný príklad tejto etickej koncepcie pragmatistického umenia žiť. Svojou koncepciou relevantnosti filozofie pre život, lásky k životu a komunity indivíduí a predovšetkým prostredníctvom svojho tvorivého pokusu artikulovať koncepciu „stoického pragmatizmu“ položil isté základy pragmatistického umenia dobre a šťastne žiť. Napísal: „Stoickí pragmatisti sú odhodlaní zlepšovať život až do bodu, v ktorom im stačia sily. Keď okolnosti ukážu, že agresívna sebarealizácia nie je možná, vzdávajú sa nevyhnutnosti s vďakou a bez sťažností. Ako pragmatisti trvajú na kľúčovom význame inteligencie pre spôsob života, ale rozširujú hranice zdravého rozumu o uznanie neúspechu alebo márnosti“. (Lachs, 2012, 1) Stoický pragmatizmus má podľa neho „viesť praktiky a vyjadrovať postoje, ktoré utvárajú život a môžu uspieť v pragmatickom teste zlepšovania“. (Tamže, 2) Ukazuje, ako tieto filozofie obsahujú „všestranné názory, ako žiť dobrý život“, ale aj ako sa môžu navzájom obohacovať a dopĺňať vyrovnaním svojich postojov k vzdoru a pokore, k moci a konečnosti ľudského života (Tamže, 47, 51). Vo svojich prácach Lachs ponúka množstvo inšpirácie, ako rozšíriť svoju radosť zo života, ale aj znášať utrpenie žitia ľudsky dôstojným spôsobom.

ESTETICKÁ KONCEPCIA DOBRÉHO ŽIVOTA PODĽA PRAGMATIZMU

Filozofia a estetika R. Shustermana je explicitne významným príspevkom k estetickej koncepcii pragmatistického umenia žiť. (Shusterman, 1992; 1997; 2000; 2008; 2012a) Jeho ideou je, že „filozofia ako umenie života je zacielená na realizáciu krásy prostredníctvom kreatívnej inteligencie a kritickej reflexie (zahŕňajúcej estetickú aj etickú senzitivitu)“. (Shusterman, 2012, 2) Staví na deweyovskej idei, že umenie je integrálnou súčasťou všetkej ľudskej skúsenosti a správania, takže deweyovci sa môžu ľahko pridať k nietzscheovcom a foucaultovcom, ktorí tvrdia, že život sám, nielen jeho objekty, sa môže stať predmetom umenia. Pravdaže, toto je špecifický druh umenia a v Shustermanových prácach zahŕňa najmenej dve podstatné črty: 1. praktizovanie filozofie vo všeobecnosti a pragmatizmu zvlášť ako umenia žiť, a nie len čisto diskurzívne alebo ako textuálne cvičenia; 2. praktizovanie umenia žiť ako „somaestetiky“, t. j. estetiky tela a telesného ľudského života, a nie iba čisto mentálneho alebo intelektuálneho cvičenia. Takto tvoria v jeho koncepcii filozofia, umenie a telesná ľudská skúsenosť amalgám, ideálu „estetického života“ sa týka aj šťastia a šťastného

života. Ďalšími zdrojmi inšpirácie pre Shustermana sú „exemplárne životy, a nie iba formulované doktríny“, Sokrata, Cicerona, Epikura, Epiktéta, Senecu, Montaigna, Thoreaua, Emersona, Deweyho, Wittgensteina a Foucaulta, popri ďalších, slúžiace ako príklady „žijúcej filozofie“, resp. stelesnenia filozofických životov, ktoré sa dajú nazvať „umeleckými životmi“. Shusterman nepochybuje, že „prvým cieľom filozofie je dosiahnuť šťastný život“ a „prirodzenou orientáciou pragmatizmu je orientácia na umenie žiť“, (Shusterman, 1997, 2 – 24) ani o tom, že človek by mal pristupovať k svojmu životu ako umelec (aspoň do istej miery). Ak sa takýto prístup úspešne praktizuje, život sa stáva bohatším a krajším oproti životu, ochudobnenému o tento „umelecký“ prístup. Život podľa Shustermana „kladie pred nás umelecký projekt ako výzvu ku kreatívnemu sebaujadraniu sa a estetickému sebaujadraniu – túžbu oddať sa niečomu naplňujúcemu, zaujímavému, atraktívnemu, obdivuhodnému, a predsa takému, čo zodpovedá tomu, kým sme“. (Shusterman, 2000, 10)

ZÁVER

Súčasný pragmatistický obrat vo filozofii priniesol zmenu, ktorá smeruje k „rozvíjaniu štýlu filozofovania, vhodnejšieho na riešenie problémov každodenného života“. (Eggington and Sandbothe, 2004, 1) To je významná zmena nielen v tom, že poskytuje alternatívne pochopenie filozofie, jej cieľov a poslania: filozofia by mala priamo pomáhať ľuďom žiť dobrý, lepší život, čo zahŕňa konštrukciu dobrej spoločnosti, ako aj dobré praktiky vo vzťahu k umeniu žiť. Pragmatizmus je nástupcom sofistov, Sokrata, stoikov a epikurejcov v tomto poňatí filozofie. Pragmatistické umenie žiť mieri oboma smermi: k naplneniu ľudského údeltu šťastím a k inšpirácii, ako dôstojne znášať reálne nešťastie.

Literatúra

- ALLEN, B. (2004): What Knowledge? What Hope? What New Pragmatism? In: Eggington, W. – Sandbothe, M. (Eds.): *The Pragmatic Turn in Philosophy*. New York: State University of New York Press.
- ATKINSON, B. (Ed.) (2000): *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*. New York: The Modern Library, 55 – 72.
- DAVIDSON, A. I. (1995): Introduction: Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy. In: Hadot, P.: *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.
- DEWEY, J. (1934): *A Common Faith*. New Haven: Yale University Press.
- DEWEY, J. (2005): *Art as Experience*. New York: The Perigee Trade.

- EGGINGTON, W. – SANDBOTHE, M. (Eds.) (2004): *The Pragmatic Turn in Philosophy*. New York: State University of New York Press.
- DOHMEN, J. (2003): Philosophers on the 'Art-of-Living.' In *Journal of Happiness Studies* 4: p. 351 – 371.
- HADOT, P. (1995): *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.
- JAMES, W. (1912): *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longmans, Green and Comp.
- KEKES, J. (2002): *The Art of Life*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- LACHS, J. (1995): *The Relevance of Philosophy to Life*. Nashville and London: Vanderbilt University Press.
- LACHS, J. (1998): *In Love with Life*. Nashville and London: Vanderbilt University Press.
- LACHS, J. (2003): *A Community of Individuals*. New York and London: Routledge.
- LACHS, J. (2012): *Stoic Pragmatism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- NEHAMAS, A. (1998): *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press.
- PUTNAM, H. (1995): *Pragmatism: An Open Question*. Oxford: Blackwell.
- PUTNAM, H. (1999a): An Interview with Professor Hilary Putnam: The Vision and Arguments of a Famous Harvard Philosopher. In: Pyle, A. (Ed.): *Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews*. London and New York: Routledge.
- PUTNAM, H. (1999b): *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*. New York: Columbia University Press.
- PUTNAM, H. (2008): *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- RORTY, R. (1998): Pragmatizmus je politický skrz-naskrz. In: Višňovský, E. – Mihina, F. (Eds.): *Pragmatizmus. Malá antológia filozofie XX. storočia*. 1. Zv. Bratislava: IRIS, s. 542 – 550.

- RORTY, R. (2010): Intellectual Autobiography. In: Auxier, R. E. – Hahn, L. E.,(Eds.): *The Philosophy of Richard Rorty*. Chicago and La Salle, Ill.: Open Court.
- SELLARS, J. (2009): *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. London: Bristol Classical Press.
- SHUSTERMAN, R. (1992): *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*. Oxford: Blackwell.
- SHUSTERMAN, R. (1997): *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*. New York: Routledge.
- SHUSTERMAN, R. (2000): *Performing Live*. Ithaca: Cornell University Press.
- SHUSTERMAN, R. (2008): *Body Consciousness: A Philosophy of Mindfulness and Somaesthetics*. New York: Cambridge University Press.
- SHUSTERMAN, R. (2012a): *Thinking through the Body: Essays in Somaesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SHUSTERMAN, R. (2012b): Continuing Connections: Comments on the Preceding Essays. In: Koczanowicz, D. – Malecki, W. (Eds.): *Shusterman's Pragmatism*. Amsterdam and New York: Rodopi.
- TIELEMAN, T. (2008): The Art of Life: An Ancient Idea and its Survival. In: *Scholê* 2, p. 247 – 252.

FILOZOFIA A POZITÍVNÝ EXISTENCIALIZMUS NICOLU ABBAGNANA

Philosophy and Positive Existentialism of Nicola Abbagnano

Mgr. Marcela Maglione, PhD.

Katedra pedagogických štúdií FHV ŽU v Žiline

Univerzitná 8215/1, 010 26 Žilina

Sloevnská republika

e-mail: marcela.maglione@gmail.com

Abstrakt: *Príspevok sa zaoberá jednou z kľúčových postáv talianskej filozofie, Nicolom Abbagnanom, ktorý sa ako jeden z prvých podieľal vo svojom domácom prostredí na šírení existencialistického prúdu. Vychádzajúc z definície, že filozofia je človek sám, sa odkláňa od výrazných neoidealistických vplyvov a koncipuje svoje myslenie do tzv. pozitívneho existencializmu.*

Abstract: *The article discusses one of the most key personality of italian philosophy, Nicola Abbagnano. He had merit in diffusion of existentialism in Italy. He issues from the idea that philosophy is human oneself. He is in opposite to expressive neoidealism and conceives positive existentialism.*

Kľúčové slová: *pozitívny existencializmus – možnosť – problém – filozofia*

Key words: *positive existentialism – possibility – problem – philosophy*

Písať o tomto v Taliansku veľmi významnom filozofovi bolo pre mňa dlhodobou výzvou. Tá sa naplnila vďaka aktuálnej konferencii, ktorej téma zodpovedá a „vyhovuje“ tejto osobnosti talianskeho kultúrneho života neapolského pôvodu. Je známy nielen ako filozof-vedec, ale aj ako pravidelný prispievateľ do dennej tlače, ktorý v 60. a 70. rokoch minulého storočia zabezpečil svojmu mysleniu a ideovému smerovaniu značnú popularitu. Okrem týchto určite nie bezvýznamných žurnalistických aktivít je v domácom prostredí známy predovšetkým pre svoj rozsiahly *Filozofický slovník* (1961) a pre trojzväzkové *Dejiny filozofie* (1946 – 1950). Obidve diela boli niekoľkokrát editované, čo potvrdzuje, že naďalej zostávajú relevantnými, klasickými a platnými nástrojmi filozofického štúdia a bádania v oblasti dejín filozofie a jej systematiky. Prvým talianskym existencialistickým dielom bola práve Abbagnanova *Štruktúra existencie* (1939) a napísal ju v čase krízy značne rozšíreného neoidealizmu

Croceho a Gentileho. V duchu filozofie existencie sa niesli aj jeho nasledujúce knihy *Úvod do existencializmu* (1942), *Pozitívny existencializmus* (1948), ale je *Možnosť a sloboda* (1956). Abbagnano sa stal vo svojej krajine popredným predstaviteľom tohto takmer nepoznaného prúdu, ktorý predstavuje, postupne začleňuje a prepracováva do celkom autonómnej a originálnej podoby. Ak by sme mali byť presní, realizuje pozitívnu transfiguráciu existencializmu, ktorým polemizuje s negatívnymi východiskami nemeckého existencializmu M. Heideggera, K. Jaspersa a vo Francúzsku J. P. Sartra.

Na priblíženie jeho existencialistických úvah sa zameriame na zodpovedanie týchto otázok: Akú úlohu má filozofia? Prečo práve existencializmus spĺňa túto úlohu? Z akých myšlienok Abbagnano vychádza a v čom uskutočňuje transfiguráciu existencializmu? Čo je pozitívny existencializmus?

Odpovede na prvé dve otázky súvisia s Abbagnanovou orientáciou, ktorá je od samého počiatku anti-idealistická. Neuznáva filozofiu, ktorá pracuje s abstraktnými entitami. Identifikovať skutočnosť s Absolútnom či Duchom znamená pre neho obmedziť sa abstrakciami a pripraviť ľudské individuum o jeho miesto vo filozofii. Všetko a teda aj človek je riešený v abstrakcii, ktorý sa v nej ako individualita napokon rozplýva a vyprchá. Abbagnano netoleruje dominujúci idealizmus, abstraktnú metafyzickú špekuláciu, ktorá nihilizuje a ruší konkrétnosť človeka v akejsi abstraktnej totalite. Strata miesta vo filozofii pre „Ja“ je vyprchaním nielen individuality, ale aj filozofie, pretože filozofia je človek sám. Filozofia je úzko osobnou záležitosťou, pretože samotné filozofovanie ako ľudský akt vyjadruje to najintímnejšie, najpersonálnejšie, najzáhadnejšie, čo v jednotlivcovi, v existencii človeka-jednotlivca je. Filozofický výskum a hľadanie sa má týkať samotnej prirodzenosti, bytia jednotlivca, človeka v konkrétnosti svojho existovania, pretože práve myšlienka existencie je spriaznená s každodennosťou. Problémami filozofie sú podľa Abbagnana tie, ktoré sa naozaj týkajú bytia človeka. „Existencia človeka je hľadaním bytia“. (Abbagnano, 1999) Človek hľadá za každých okolností uspokojenie a stabilitu, ktorá mu chýba. Ak človek hľadá bytie, nevlastní ho, nie je bytím, ale hľadajúc ho, ujasňuje si seba samého, chopí sa rozhodnutí a prijíma zodpovednosť.

Všetky tieto myšlienky súvisia s otázkou: čo je filozofia? Abbagnano hovorí, že „filozofia si vždy nárokovala vysvetliť a zdôvodniť všetky aspekty skutočnosti, človeka, sveta a Boha, ale zo všetkého najviac zabudla vysvetliť to, čo sa jej týka najviac, to, čo je jej najbližšie, a teda: jej samotný problém“. (Abbagnano, 1999) Pojem problému je v Abbagnanovej filozofii opodstatnený, pretože pokiaľ filozofický koncept skutočnosti neumožňuje vyriešiť problém, z ktorého skutočnosť pochádza, smeruje filozofia k totálnej prázdnote. S touto nenapraviteľnou prázdnotou opäť kriticky spája idealizmus¹, pričom

¹ Konkrétne Heglov idealizmus, pričom dôvodom je identita reálneho a racionálneho. Abbagnano tvrdí, že ak skutočné je identické s racionálnym, tak problém ich identity nemôže vzniknúť. Preto aj filozofia, ktorá si stanovuje túto identitu za problém, nemá žiadny význam, a preto je prázdna (Abbagnano, 1999).

existencializmus sa od tejto naivity a filozofickej prázdnoty vzdáva. „Problém je vo všeobecnosti stav indeterminácie, v ktorom rôzne a protikladné možnosti bilancujú, zachovávajú rovnováhu. Vyriešiť problém znamená zvoliť si takú možnosť, ktorá samotný problém zdôvodňuje (alebo umožňuje)“. (Abbagnano, 1999) Abbagnano apeluje na potrebu vzdať sa filozofie, ktorá samú seba chápe ako aktivitu Absolútna, pretože takáto filozofia božského poznávania sveta neumožňuje problém filozofie, nevyznačuje sa problematickým vedením, indetermináciou a nevylučuje nevyhnutnosť. Len tá filozofia, ktorá je charakteristická voľbou, rozhodnutím, neurčitou a pochybnosťou, sa vyznačuje zároveň možnosťou, ktorá je pre Abbagnana najvyššou kategóriou a normou. (Abbagnano, 1999)

Pre filozofiu je charakteristické problematické vedenie, t. j. vedenie, ktoré sprevádza pochybnosť, možnosť nevedenia ako negatívna možnosť, ako možnosť pochybenia, omylu pri poznávaní. V takejto podobe je filozofia vlastná človeku ako konečnému mysliacemu bytiu, a nie nekonečnému, absolútnemu bytiu, ktorému je na rozdiel od človeka vlastná nevyhnutnosť či nevyhnutné vedenie. Problematické vedenie sa spája s človekom, pretože mu vytvára podmienky bytia, a teda vyjadruje spôsoby existencie a túto existenciu zároveň vyjadruje. (Abbagnano, 1999) Uvedenej problematike by sme mohli prisúdiť význam dramatickosti, pretože práve človek je ten, ktorý svojou nestabilnou, problematickou existenciou ako spôsobom bytia je hlavným a predovšetkým zainteresovaným aktérom drámy, v ktorej stojí pred voľbou protikladných možností. Abbagnano v rámci existencializmu identifikuje filozofiu ako problematické vedenie s existenciou ako s možnosťou, aby tak upozornil na nepostačujúcu zainteresovanosť o problém ľudskej existencie, bytia človeka v jeho zemepisných šírkach.

Filozofia existencie prekonáva nezaangažovanosť človeka o svoje vlastné bytie, o jeho utváranie. Z toho vyplýva aj odpoveď na prvú otázku o úlohe filozofie. Pre Abbagnana filozofia má len úlohu a nie objekt, ktorý dá platnosť a pravdu každému poznaniu. Táto úloha spočíva v nasadení človeka na takom spôsobe bytia, ktorý považuje za svoj vlastný. (Abbagnano, 1999) A prečo túto úlohu splňa práve existencializmus? Pretože sa pohybuje v horizonte individualizovaných a jedinečných možností, pred ktorými človek stojí zoči-voči a pristupuje k nim v akte voľby. „Možnosťou je, pre neho, on sám, t. j. jeho vlastné ja... Možnosťami sú preňho ostatní ľudia: možnosti konkrétnych pracovných vzťahov, solidarity, priateľstva, lásky. Možnosťami, presne povedané možnosťami užívania, sú preňho veci sveta. Možnosťami sú umelecké diela, ktoré sa stanú kusmi plátna alebo kameňa, t. j. ohyzdnou materiálou, pokiaľ človek nemá záľubu, aby ich precítil a ocenil. Možnosťami sú aj dokumenty, na ktorých sa zakladajú dejiny, ktoré však nič nepovedia, pokiaľ v nich človek nezachytí hodnotu svedectva“. (Abbagnano, 1999) Všetky tieto (ale aj iné) možnosti ponúkajú človeku alternatívu voľby. Človek je v nepretržitom procese boja, rozhodovania, výberu, t. j. v stave neurčitosti. A preto filozofia nemá človeka naplňať a oslepovať fikciami, ale „prebudiť ho,

pokiaľ zaspí na iluzórnej istote, a zaangažovať ho v bdelosti, ostražitosti, v boji a práci“.
(Abbagnano, 1999)

Tak sa človek dostáva k samotnému existencializmu, tak ako ho filozof Abbagnano koncipuje, a zároveň sa približuje k odpovedi na ďalšiu otázku o vplyvoch na jeho existencialistickú perspektívu.

Najväčšími pomocníkmi mu boli filozofi možnosti Kant a Kierkegaard. Kant zastáva pozíciu pozitívnej možnosti a Kierkegaard negatívnej možnosti. Uznáním možnosti, ktorá v sebe implikuje aj negatívnu stránku, tak zabezpečil už spomínanú problematickosť existencie. Kantovu pozitívnu možnosť spája s apriórными formami ako s možnosťami skúsenosti, s kategorickým imperatívom ako možnosťou morálnej osoby a Kierkegaardovu negatívnu možnosť s úzkosťou ako s pocitom možného vo svojej zničujúcej sile, možných deštruktívnych alternatív, ktoré konkrétne možnosti prinášajú. (Abbagnano, 1999) Abbagnanova možnosť je Kantovým vplyvom transcendentálna a má charakter etického kritéria, vďaka čomu Abbagnano do svojho existencializmu implikuje doposiaľ zanedbanú normu. Tá zdôrazňuje preferovať pri morálnej voľbe také smerovania, ktoré umožňujú túto možnosť opätovne vybrať.

Silnou inšpiráciou boli samozrejme aj iní nemeckí a francúzski negatívni existencialisti, predovšetkým v rámci orientácie a výberu v možnostiach. Abbagnanove analýzy existencialistických filozofov viedli k ich vymedzeniu ako filozofov rovnocennosti možností.

Konkrétne uvádza Sartra, ktorý všetky ľudské možnosti postavil do absolútnej rovnosti. Človeku ako absolútne slobodnému sa však v takto chápanom koncepte možnosti nenaskytá žiadna voľba, a preto sa možnosti strácajú. Abbagnano poukázal na chybu, keď tvrdí, že „voľba, ktorá nie je povzbudená vierou v hodnotu toho, čo sa volí, nie je možná“.
(Abbagnano, 1999)

Ďalšou alternatívou je Heideggerovo uznanie rovnocennosti všetkých možností okrem jednej jedinej, možnosti smrti, možnosti nemožnosti existencie, nemožnosti pobytu. Do tejto možnosti smrti, ktorá je „najvlastnejšia, bezvzťažná, nepredstihnuteľná možnosť“ (Heidegger, 2002, 287), je každý pobyt vrhnutý hneď ako začne existovať. K autentickosti človeka bytostne patrí, aby sa vyrovnal so svojou konečnosťou, teda so svojím životom ako bytím-k-smrti, a aby ju prijal ako nevyhnutnú možnosť nemožnosti pobytu. Preto Abbagnano považuje Heideggera (rovnako ako Kierkegaarda, Jaspersa, Sartra) za filozofa nemožnosti možného. (Abbagnano, 2001, 390 – 391)¹ „Poslednou autentickou možnosťou bytia je nemožnosť byť.

¹ Abbagnano diferencuje jednotlivé existencialistické smery podľa udeleného významu a použitia kategórie *možnosti*. Na základe tohto kritéria rozlíšil tri hlavné smery, ktoré vychádzajú buď z nemožnosti možnosti, z nevyhnutnosti možnosti (Lavelle, Marcel), z možnosti možného (príznačný pre taliansky existencializmus – Abbagnano, Pareyson).

Teda nemožnosť je nevyhnutnosťou, a ak existencia je problematickosťou, nemôže sa zredukovať na akúsi nemožnosť“. (Abbagnano, 1999)

Abbagnano (1999) uvádza ešte jednu alternatívu odpovede a tá súvisí s nemožnosťou existencie, spôsobu bytia dosiahnuť Transcendenciu, byť Bytím. Táto pre všetky možnosti spoločná nemožnosť byť viac ako možnosť sama robí všetky možnosti rovnocennými. Človek je spútaný svojou existenciou, uzavretý sám v sebe, nechápe sám seba, a preto chce seba samého prekonať v nekonečnosti vo vzťahu k transcencii. „Človek chce presiahnuť sám seba v celkom inom smere, už nie vo svete, ale vo svojej sprítomnenosti mimo sveta a ponad svet, už nie v neutíšiteľnom, vždy novom nepokoji svojho jestvovania v čase, ale v pokoji večnosti, v čase naprieč časom“. (Jaspers, 2002, 54) Podľa Jaspersa človek, ktorý ešte nenašiel smer k transcencii, vlastne nie je sám sebou. Ním vyjadrená nemožnosť dosiahnuť transcendentné Bytie súvisí s nevyhnutným stroskotaním existencie. Záverom tejto, rovnako ako predchádzajúcej, úvahy je negácia možnosti, prevedenie existencie na nemožnosť. Pokiaľ sú možnosti tvoriace existenciu rovnocenné, existencia nie je možná, pretože nezachováva svoju problematickosť. A vtedy nastupuje Abbagnano so svojou pozitívnou alternatívou existencializmu.

Abbagnanov pozitívny existencializmus opúšťa nielen abstraktné metafyzické špekulácie, ale aj negatívny variant existencializmu. Od veľkých klasických nemeckých existencialistov preberá myšlienky existencie, voľby, rozhodovania, projektovania a preberania zodpovednosti. Opúšťa príliš negatívne konotácie tradičného existencializmu, ako napríklad zdôrazňovanú úzkosť, ktorá človeka zasahuje v procese rozhodovania a sebarealizácie a ktorú človek pociťuje z nebytia, ničoty. Zároveň opúšťa pôvodné lipnutie na porážkach, prehrách či stroskotaní, ku ktorým ľudská projekcia bytia nevyhnutne smeruje.

Abbagnano, ako sme už naznačili, nadväzuje na Kanta, aby ozrejmil tzv. transcendentálnu možnosť. Už sme poukázali na etický kontext tejto možnosti, ktorá sa práve v duchu Kantovej filozofie stáva etickou normou, etickým imperatívom. Tento Abbagnanov imperatív by sme mohli vymedziť takto: *udržať vždy možnosť otvorenú*.¹ To znamená, že zatiaľ čo Heidegger či Jaspers sú filozofmi nemožnosti možného, Abbagnano je filozofom transcendentálnej možnosti ako možnosti možného, pretože zdôvodňuje zachovanie existencie vo svojej problematike a necháva možnosti, v ktorých sa existencia konštituuje, otvorené túžbam, aspiráciám a projektom. Kritériom a normou každej možnosti je možnosť možnosti. Transcendentálna možnosť zakladá a zdôvodňuje každú voľbu a rozhodnutie, avšak nie preto, že táto voľba či rozhodnutie boli uskutočnené, ale preto, že je možné ich opätovne zrealizovať. (Abbagnano, 1999)

¹ Gianni Vattimo uvádza veľmi jasný príklad toho, ako Abbagnanov pozitívny existencializmus funguje. Človek môže byť v pokušení klamať len vo svete, v ktorom je všeobecne uznávané hovoriť pravdu. Ak nie, lož by nám bola nanič a k ničomu by nám neslúžila. A kto klame, vyberá si také správanie, ktoré keby sa stalo všeobecným, by anulovalo svoju vlastnú možnosť. (Gianni Vattimo, 1991)

Uvedené je zároveň odpoveďou na ďalšie dve otázky, ktoré súvisia s transfiguráciou existencializmu do jeho pozitívnej podoby. Abbagnano svojou filozofiou realizoval jej samotnú úlohu, to znamená demonštroval možnosť možnosti, ktorá nikdy neústi do nevyhnutnosti.

Literatúra

- ABBAGNANO, N. (1999): *Esistenzialismo positivo*. [cit. 2013-12-28] Dostupné na internete: <http://www.nicolaabbagnano.it/archivio_di/indici/i_10.htm>.
- ABBAGNANO, N. (2001): *Dizionario di filosofia*. Torino: UTET.
- HEIDEGGER, M.(2002): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.
- JASPERS, K. (2002): *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava: KALLIGRAM.
- VATTIMO, G. (1992): Il filosofo del positivo. In *La Stampa*. [online]. 1992-11-11. [cit. 2013-12-28] Dostupné na internete: <http://www.nicolaabbagnano.it/archivio_su/27.pdf>.

TRANSCENDENCIA A IMANENCIA AKO SKÚSENOSŤ¹

Transcendence and immanence as experience

Prof. PhDr. Miroslav Marcelli, PhD.

Katedra elektronické kultúry a sémiotiky
Fakulta humanitných štúdií, UK Praha
José Martího 31, 162 52 Praha 6
Česká republika
Katedra filozofie a dejín filozofie
FiF UK v Bratislave
Šafárikovo nám. 6, 814 99 Bratislava
Slovenská republika
e-mail: marcelli@fphil.uniba.sk

Abstrakt: *Článok spočiatku k dvojici transcendencia/imanencia pristupuje ako k filozofickým pojmom. Sústreďuje sa na klasické, vertikálne chápanie transcencie a ukazuje, že predpokladá tak vzostup k vyššiemu bytiu, ako aj zostup k pozemskému bytiu. V ďalších častiach sa článok zameriava na podoby skúsenosti, z ktorej jednotlivé koncepcie transcencie vychádzajú. Predmetom sú naratívne i vizuálne podoby transcendentnej skúsenosti. Transcendencia sa takto javí spôsobom, ako byť naraz na dvoch miestach. Táto skúsenosť sa neskôr umiestňuje na horizontálnu dimenziu, ktorá prítomnosť temporalizuje. Nakoniec článok prechádza k otázke dejinnosti a sugeruje názor, že v súčasnej kultúre už dejinnosť prestáva byť určujúcou formou transcencie.*

Abstract: *At the beginning the paper approaches to the couple transcendence/immanence as philosophical concepts. It focuses there on the classical, vertical conception of the transcendence and shows that in that case is presupposed both ascendant movement to the higher being and the descendent movement to the mundanely world. In the next parts is the paper focused on the modalities of experience from which are various conceptions of transcendence drawn. Narrative and visual form of transcendental experience are studied here. From this point of view the transcendence appears as the way of dwelling at the same time on two places. This experience is later on displayed on the vertical axes and consequently is temporalized. As a final point the paper poses the question of historicity suggesting that in our culture the historicity is not the determinate form of the transcendence any more.*

¹ Článok bol vypracovaný v rámci grantového projektu VEGA Filozoficko-estetická analýza pragmatických, kognitívnych a mocenských aspektov diskurzívnych žánrov v súčasnej kultúre (č. 1/0391/11).

Kľúčové slová: *transcendencia – imanencia – skúsenosť – miesto*

Key words: *transcendence – immanence – experience – place*

Synu, já na dvou místech bydlím.

Komenský, J. A.: *Labyrint světa a ráj srdce*

K transcendencii a imanencii sa dá pristupovať ako k filozofickým pojmom, ktoré svoje definície a uplatnenia nachádzajú vo filozofických (a filozoficko-teologických) systémoch. Takto k týmto pojmom budeme pristupovať v prvej časti štúdie (1 – 4), pričom sa sústreďíme na ich chápanie v klasickej metafyzike, kde sa umiestňovali na vertikálnu os. V druhej časti (5 – 11) k nim pristúpime z hľadiska, pri ktorom je východiskom vnímanie miesta, kde žijeme, a hľadanie vyhovujúceho habitatu. Z tohto druhého hľadiska sa potom transcendencia, ako ju chápe filozofia, javí pokusom o ontologizovanie jedného druhu skúsenosti s miestom.

1

Výrazy „transcendencia“, „transcendovať“ sú odvodené z latinského „transcendere“, čo znamená prekračovať, presahovať. Pri zmienke o transcendencii sa však zvyčajne natíska význam, ktorý nás odvracia od bežných telesných pohybov, akými v priestore tohto sveta niečo prekračujeme. Keď niekto niečo povie o transcendovaní a transcendencii, predpokladáme, že nehovorí o fyzickom premiestňovaní pri prekonávaní nejakej vzdialenosti alebo prekážky, ale naznačuje myšlienkový pohyb smerujúci mimo bezprostredne prítomný svet. Skrátka, výraz „transcendencia“ je príznačný pre diskurzy filozofie alebo teológie.

Spresnime hneď, že pohyb, s ktorým je transcendencia v klasických filozofických a teologických diskurzoch zviazaná, má spoločné smerovanie: je to postup k nejakému vyššiemu druhu bytia. V týchto diskurzoch sa predpokladá, že ten, kto smeruje k transcendencii, sa v myšlienkach odpútava od určenia svojej telesnej existencie v pozemskom svete a stúpa k niečomu vyššiemu. Transcendentné je potom vlastnosť tohto vyššieho, resp. najvyššieho druhu bytia. *Cambridgeský slovník filozofie* v hesle **transcendencia** uvádza: „Nejaké bytie, ako je Boh, môžeme označiť za transcendentné v tom zmysle, že je v každom druhu dokonalosti nielen vyššie, ale priam neporovnateľne vyššie než iné veci“. (Audi, 1995, 807) Sv. Augustín vo svojom známom výroku odznievajúcom vo *Vyznaniach* v tomto zmysle o Bohu hovorí, že je vyšší, než to najvyššie vo mne. (pozri Augustín, 1997, 79)

Klasické filozofické a teologické chápanie transcendencie sa takto spája s postupom na *vertikálnej* osi. Tá úroveň bytia, ktorá leží na dolnom konci tejto osi a pohyb

transcendovania, ktorý ju prekračuje, sa nazýva *imanenciou*. Zatiaľ čo imanencia je vlastnosťou bezprostredne daných vecí, transcendencia sa nad tento „pozemský“ svet povznáša. Predstava postupu po vertikále tu vychádza z predpokladu dvoch základných hierarchicky usporiadaných druhov bytia: kým imanentné bytie je v dôsledku svojej konečnosti, dočasnosti a premenlivosti nižšie (a preto by bolo možno vhodnejšie, nazývať ho súcnom), transcendentné bytie je vďaka svojej nekonečnosti, dokonalosti a nemennosti vyššie.

Dá sa povedať – a nebude to nič nové – že vztýčenie vertikálnej osi vedúcej od imanentného bytia k transcendentnému je prvým a základným aktom klasickej metafyziky. Ničím novým nebude ani pripomenutie Platóna ako predchodcu tohto uvažovania, ktoré svet delí na dve, principiálne odlišné a hierarchizované sféry. Spôsob, akým sa protiklad imanencie a transcencie prejavil pri formovaní doktrín klasickej metafyziky, vyjadruje Robert Misrahi slovami: „Na základe a prostredníctvom platonizmu klasická metafyzika (s výnimkou spinozizmu) mohla uskutočniť (zvecniť, stvrdiť a chápať doslovne) tieto dva protikladné pojmy. Imanencia označovala vnútornú stranu pozemského sveta, súbor súcien, ktoré v tomto svete pretrvávajú a utvárajú ho podľa ‚nižšieho‘ poriadku zmyslovosti, časovosti, náhodnosti a konečnosti. Tento poriadok má svoje miesto a zmysel iba vzhľadom na úplne iný poriadok, ktorý chápeme ako transcendentný, t. j. ‚vyšší‘ a zároveň radikálne odlišný a oddelený. Transcendentné alebo absolútne ako idealita, večnosť a dokonalosť takto *relativizuje* pozemský svet a predstavuje ho ako to, čomu *chýba* dokonalosť, idealita a nemennosť“. (Misrahi, 1990, 949 – 950) Klasická metafyzika protiklad imanencie a transcencie zakotvuje v protiklade dvoch svetov, pričom prechod od prvého k druhému, transcendentnému predpokladá opustenie všetkých určení, ktoré sú výsledkom poznávania imanentného sveta a ostávajú s ním zviazané.

2

V klasickej metafyzike sa teda transcendencia stáva pojmom, ktorý fixuje rozdelenie bytia na dve principiálne rozdielne sféry. Postup k transcencii tu predpokladá negáciu tých určení, akými bolo charakterizované zmyslovo dostupné bytie. Treba však uviesť, že takéto chápanie transcencie sa presadzuje až v stredoveku a hoci nachádza svoju oporu v platonizme, pôvodný, v gréckom myslení zakotvený význam určení, nazvaných neskôr transcendentálnymi, bol práve opačný: prekračovali každé delenie a prináležali k *obom* stranám protikladu. Gottfried Martin upozorňuje na tento pôvodný význam transcendentálnych určení, akými sú jedno a bytie, a jeho zmenu odvodzuje z prechodu od gréckeho myslenia ku kresťanskému: „Při každém dělení se jednota a bytí nacházejí na obou stranách. Překračují každé možné členění a každé možné rozdělení. Podejme poučný příklad: překračují rozdělení na Boha a svět, na *creator* a *creatura*, které je v této ostrosti ještě

řeckému myšlení velmi cizí a plně se rozvíjí až v křesťanském kontextu. Bytí a jednota náležejí Bohu jakožto *creator*, náležejí však i každé stvořené věci jakožto *creatura*“ (Martin, 1996, 108) Martin následne ukazuje, ako sa v závislosti na tejto transformácii myšlienkového kontextu zmenilo chápanie výrazu „transcendencia“. „Toto překračování každého možného členění a každého možného rozdělení je později terminologicky fixováno jako ‚transcendere‘, čímž je dobře zachycena Aristotelova intence, neboť ‚transcendere‘ znamená překračovat, přestupovat. Ze slovesa *transcendere* pak vzešlo – po dlouhou dobu synonymní – participium *transcendens*, v plurálu *transcendentia*, a adjektivum *transcendentale*, v plurálu *transcendentalia*. Transcendentní charakter bytí a jednoty tedy neoznačuje to, co dnes spojujeme s transcendencí. Termín ‚transcendence‘ se pro nás dnes zúžil na význam ‚překračovat vše přirozené, vyjít z mezí konečného bytí“ (Tamže.)

Na rozdiel od tej transcendencie, ktorá vychádza z Aristotelovej metafyziky a prijíma jej tendenciu k zjednocovaniu druhov bytia, transcendencia, ako ju chápe klasická metafyzika, je diferencujúca a zužuje svoj záber na nekonečné bytie. Dodajme, že v tomto geste zúženia, ktoré je vedené zámerom zachytiť dištinktívne určenie pravého bytia, je protirečenie, akým je poznačená celá klasická metafyzika. V klasickej metafyzike je transcendujúci pohyb chápaný ako opúšťanie nižšieho, bezprostredne prítomného bytia a vzostup k bytiu nekonečnému, večnému a jedinému pravému. Vyústenie tohto pohybu nás privádza mimo konečného a dočasného bytia, no bytie, ktoré sme takto dosiahli, by zároveň ako nekonečné a jediné pravé malo v sebe *všetko* zahŕňať. V tejto požiadavke prekročiť konečné bytie a vzápätí ho do seba zahrnúť sa skrýva problém, na ktorý bude klasická metafyzika ustavične narážať a jej dejiny prinášajú sled pokusov o jeho riešenie. Budú to pokusy vrátiť sa k tomu, čo transcendujúci pohyb opustil, odlíšil a podriadil.

3

Keďže vzostupný pohyb transcendencie privádza klasickú metafyziku k vydelenému, a v dôsledku toho neúplnému nekonečnu, prebúdajú sa v nej samej tendencie prekonať protiklad dvoch druhov bytia, obnoviť jednotu konečného a nekonečného, stvoreného a tvoriaceho, imanentného a transcendentného. Po myšlienkovom opustení bezprostredne prítomného sveta, po prieniku k nekonečnému bytiu a zblížení sa s transcendenciou nasledujú pokusy o návrat, motivované predstavou novej jednoty. Tá by už mala byť naozaj nekonečnou, univerzálnou, mala by to byť totalita v plnom zmysle slova.

Z rámcov klasického metafyzického chápania transcendencie sa potom nevyčleňuje ani Spinozov monizmus s jeho predpokladom substancie, ktorá je Bohom i prírodou. A zavŕšením vývinu tejto metafyziky transcendencie je Hegelovo dielo, v ktorom sa zo spinozizmu stáva pohyb ducha prekonávajúci rozdiely, dualizmy a odcudzenia až dovtedy, kým nedospeje k sebauvedomeniu ako ducha sveta. Podľa Hegela poskytol Spinoza modernej

filozofii natoľko neodmysliteľné východiskom, že sa dá povedať „bud' uznávaš spinozizmus, alebo vôbec nijakú filozofiu“. (Hegel, 1974, 282) No k tomuto prihláseniu sa kučeniu o jedinej substancii pridáva Hegel kritiku Spinozovho filozofického systému, v ktorom sa všetky rozdiely a určenia vecí a vedomia v substancii strácajú bez toho, aby z nej vychádzali. Je to vraj strnulá substancia, ktorá nepozná ducha a človek v nej nie je doma. (Hegel, 1974, 285) Úloha, ktorú pred filozofiu, vernú svojmu poslaniu, a teda prijímajúcu spinozizmus Hegel postavil, sa potom dá vyjadriť požiadavkou vytrhnúť substanciu zo stavu strnulosti a pohybom konkretizácie ju priviesť k pozemskému svetu, aby v nej človek ako sebauvedomená podoba ducha našiel svoj domov.

V súvislosti s Hegelovou metódou vyvodzovania a syntetizovania protirečení sa často uvádza jeho výraz *Aufheben* označujúci vraj také prekonanie protirečenia, ktoré neguje jeho momenty a zároveň ich dvíha na vyššiu úroveň. Hoci Hegel na príslušnom mieste *Logiky* hovorí len o dvoch významoch tohto slova a dvoch protikladných určeníach pri jeho používaní (pozri Hegel, 1985, 118), niet pochyb, že postup, akým rozvíja určenia pojmov, má uňho vzostupnú tendenciu. Mali by sme si však všimnúť aj to, ako často je v Hegelových prácach motív vzostupu zdvojovaný motívom zostupu, čím sa pripravuje zmierenie dvoch, predtým oddelených svetov. Aby duch prenikol do určení vecí tohto sveta ako ich tvorca a aby jednotlivec rozpoznal seba samého vo všeobecnom zákone ducha, je potrebné zopakovať túto dvojakú operáciu na všetkých úrovniach vývinu ducha a pripraviť tak záverečné zmierenie.

Zjavené náboženstvo, ktoré v galérii *Fenomenológie ducha* vystúpi tesne predtým, než duch dospeje k zavŕšeniu svojho vývoja, prináša jedno z takýchto zjednotení: „Duch, ktorý je tedy pouze věčný či abstraktní, stává se pro sebe *jiným* čili vstupuje v *jsoucno* a bezprostředně vstupuje v *jsoucno bezprostřední*. Tvoří tedy svět“. (Hegel, 1960, 465) Vzápätí zjavené náboženstvo odovzdá svoj odkaz poslednej podobe ducha, absolútnemu vedeniu, kde sa stratia všetky rozdvojenia, prekonajú všetky odcudzenia, duch prenikne celou skutočnosťou a rozpozná sa v tom, čo bolo iným. No ešte pred týmto posledným dejstvom vystúpi pred nami osvojovaná skutočnosť sveta vo svojej sociálnej podobe, ako duch obce, v ktorom jednotlivec nachádza svoju vlastnú, jeho samého zduchovňujúcu všeobecnosť. Tento zostup ducha do obce je z hľadiska jednotlivca vzostupom, je to jeho „duchovné vzkriesenie“: jednotlivé sebauvedomenie sa stáva všeobecným, čiže obcou. Duch si síce osvojuje aj prírodu a neponecháva ju mimo seba ako prekážku a pretrvávajúci rozdiel, no príroda je iba jeho „nepravé súcno“; až zostup k obci pripraví stav, v ktorom je duch duchom a do svojej všeobecnosti prijal všetko jednotlivé. (pozri Hegel, 1960, 472 – 473)

4

Dvojsmerný proces hegelovského odvíjania potencií ducha nám zreteľne ukazuje, že pohyb,

akým sa v klasickej metafyzike transcendencia zmocňuje imanencie, postupuje z dvoch strán, raz ako vzostup a raz ako zostup. Zaiste, ako požiadavka dospieť v myslení k vyššiemu druhu bytia sa tu transcendencia prejavuje najskôr výzvou k vzostupu; tá istá transcendencia, to isté vyššie bytie však nárokmi na nekonečno vyzýva k návratu na zem, k jednotlivinám a predovšetkým k jednotlivcovi ako súčasti spoločenského celku. V klasickej metafyzike sa z transcendentovania stáva práve tak prekračovanie imanencie ako zostup k nej.

Ozveny takéhoto chápania transcencie budú zaznievať ešte veľmi dlho a preniknú až do moderného myslenia. Napríklad Jean Wahl v práci *Ludská existencia a transcendencia* (*Existence humaine et transcendence*, 1944) hlása, že v tom, čo nazývame transcenciou, je dvojaký pohyb: na stúpanie, ktoré nazýva „transcenciou“, nadväzuje zostupovanie, podľa jeho výrazu „transcendencia“. Aj zostup je podľa neho pohybom transcendentovania a Wahl dokonca uvažuje, či sa práve ním transcendencia neprejavuje naplno: „Je pohyb transcencie zameraný k imanencii; vtedy sa transcendencia sama transcenduje. Najväčšou je možno tá transcendencia, ktorá transcenduje transcenciu, t. j. zostupuje k imanencii“. (Wahl, 1944, 38)

Môžeme vysloviť pochybnosti, či takouto transcenciou naozaj dospievame k imanencii. Filozofi, ktorí zvažujú, či by sa vernosť roviny čistej imanencie nemala pokladať za rozhodujúci znak pri výklade celých dejín filozofie, Gilles Deleuze a Félix Guattari sú naklonení pokladať takéto zostupy za manéver slúžiaci potvrdeniu nadradenosti transcencie. V spoločnej práci *Čo je filozofia?* píšú: „Kdykoli se imanence vykládá jako imanentní ‚něčemu‘, dochází k záměně roviny a pojmu, protože pojem se stává transcendentním universale a rovina atributem v pojmu. V této desinterpretaci pak rovina imanence opět oživuje transcendentno: je to jen pole fenoménů, které už jen druhotným způsobem zahrnuje to, co je zprvu atribuíováno transcendentní jednotě“. (Deleuze – Guattari, 2001, 43) Wahlova myšlienka podľa nich nadväzuje na dlhú tradíciu dezinterpretácií imanencie: „S příchodem křesťanské filosofie se situace ještě zhoršuje. Kladení imanence je i nadále čistě filosofickým zakládáním, toleruje se však pouze v malých dávkách, je přísně kontrolováno a uzavřeno v rámci toho, co vyžaduje emanační a tvořivá transcendence... Náboženská autorita vyžaduje, aby byla imanence tolerována pouze lokálně nebo na rovině prostředkující, stejně jako je tomu u terasovitě budované fontány: voda zde může krátce vyvěrat na každé úrovni, ale vždy musí prýštit z vyššího pramene a klesat dolů (transcendence a transcendencia, jak říkal Wahl)“. (Tamže.)

Podľa Deleuza a Guattariho je východiskom rovina imanencie, voči ktorej sa potom všetky pokusy o uvedenie a obhájenie transcencie javia ako dezinterpretácie plodiace iba nové podoby ilúzií. Rovina imanencie im pripomína rybník, z ktorého ilúzie transcencie vystupujú ako výpary. V ich zozname ilúzií sa transcendencia nachádza na prvom mieste. (pozri Deleuze – Guattari, 2001, 47) Problém transcencie sa takto posúva do polohy, kde

ide o odhaľovanie dezinterpretácií, idolov a ilúzií. Tvrdia, že toto odhaľovanie iluzórnosti transcendencie a potvrdzovanie nezredukovateľnosti imanencie je záležitosťou filozofickej analýzy, na ktorú sa podujali iba tí najvýznamnejší myslitelia.¹

Musíme však pripomenúť, že Deleuze a Guattari imanenciu nechápu ako čisto teoretický, filozofickým myslením konštituovaný pojem, ale poukazujú na jej pred-ontologické, pred-filozofické základy. Rovina imanencie podľa nich nepracuje s pojmami, namiesto nich sa odvoláva na nie celkom prípustné, málo racionálne prostriedky. „Jsou to prostředky z řádu snu, patologických procesů, esoterických zkušeností, opojení a excesu. V rovině imanence směřujeme za obzor a vracíme se odtud s červenýma očima, i když jsou to jen oči ducha“. (Deleuze – Guattari, 2001, 41) Pojmy, vrátane pojmu imanencie, sa konštruujú až na fundamente, ktorý táto rovina ich tvoreniu poskytuje.

Dovolíme si tento spoločný základ konceptuálnych konštrukcií nazvať skúsenosťou. Pojmu imanencie takto predchádza istá skúsenosť poskytujúca mu východisko a oporu. Skúsenosťou nazveme ten stav, v ktorom sa videnie a všeobecne vnímanie zvnútorňuje v postoji k vnímaným veciam. Ak imanencia vychádza z istého druhu skúsenosti, potom nenachádzame nijaký dôvod, aby sme takýto skúsenostný základ odopreli transcendencii. Možno je to naozaj tak, že jedna z týchto skúseností, skúsenosť imanencie je základom aj tej druhej, ktorá z nej podľa uvedeného obrazu stúpa ako výpary z rybníka; možno je tá druhá skúsenosť iba vidinou, ilúziou a idolom; to však nijako nezabraňuje, aby sme ju pokladali za skúsenosť. Všimli sme si pred chvíľou, že ani skúsenosť zodpovedajúca rovine imanencie nie je pre Deleuza a Guattariho nezaujatým registrovaním vnímaných skutočností. Priznajme teda aj transcendencii skúsenostný základ, predpokladajme, že okrem roviny imanencie jestvuje aj rovina transcendencie, kde sa rozvíja ako istý druh skúsenosti so svetom, presnejšie povedané, s miestom, na ktorom sa vo svete nachádzame.

5

Je príznačné, že prejavy protismerných pohybov po vertikále, akými sa v klasickom období vyznačovali úvahy o transcendencii, sa nijako neobmedzujú na pojmové konštrukcie rozvíjané vo filozofických alebo teologických traktátoch. Teoretické reflexie tohto druhu sú iba malou časťou širokého prúdu, v ktorého smerovaní Misrahi našiel jeden z charakteristických znakov tradície židovsko-kresťanského spiritualizmu. (pozri Misrahi, 1990, 950)

Naozaj, stopy tejto tradície nás privádzajú až k starozákonnému rozprávaniu

¹ Deleuze a Guattari vyzdvihujú predovšetkým Spinozu: „Právě Spinoza byl tím filosofem, který plně pochopil, že imanence je imanentní pouze sobě samé, tedy že jde o rovinu prostoupenou pohyby nekonečna a vyplněnou intenzivními ordinátami. Proto je knížetem filosofů. Je patrně jediný, kdo se nikdy nesnažil o kompromis s transcendencí a kdo ji všude pronásledoval“. (Deleuze – Guattari, 2001, 46) Spomedzi moderných filozofov na túto inšpiráciu podľa nich nadviazal Bergson.

o Jákobovom sne: keď zaspal na posvätnom mieste, snívalo sa mu o anjeloch vystupujúcich a zostupujúcich po rebríku, čo siaha od zeme po nebo. V sne sa takto zjavuje scéna, kde sú nielen dva svety, pozemský a nebeský, ale aj prostriedok, umožňujúci prechádzať medzi nimi. S rebríkom, ktorý spája dva svety, sa v tejto tradícii často stretávame.

Spolu so svetlom, prichádzajúcim zhora, a krídlami, umožňujúcimi vzlet, patrí rebrík do inventáru toho, čo by sme mohli nazvať obraznou transcendenciou. A kde sú obrazy, tam sú aj príbehy. Z opisu transcendovania pozemského sveta sa takto stáva príbeh o ceste za svetlom, o stúpaní po rebríku, o lete k výšinám. Pohyb, akým sa transcendencia vyznačuje, sa rozvíja ako rozprávanie o stúpaní a klesaní.

6

Peknú ukážku naratívneho využitia týchto obrazov ako spojnic medzi zemou a nebom prináša pozoruhodné dielo barokovej literatúry, Komenského *Labyrint světa a ráj srdce*. Hlavná postava knihy, pútnik, ktorého poháňa túžba spoznať všetky ľudské veci, aby sa medzi cestami života mohol rozhodnúť pre tú najlepšiu, sa v meste, kam ho privádzajú jeho sprievodcovia, postupne zoznamuje s činnosťami všetkých stavov. Či pozoruje učencov, muzikantov, trhovníkov, sudcov alebo vojakov, či má pred sebou pohanov, Židov, mohamedánov, katolíckych biskupov alebo kresťanských sektárov, či si všíma mužov alebo ženy, všade nachádza iba márnivosť, malovernosť, pokrytectvo a prízemné pohnútky.

Tieto skúsenosti ho napokon privedú k zisteniu, že v tomto biednom svete potešenia nenájde. *Sapientiae apex, desperatio de rebus mundi*, vrcholom múdrosti je zúfanie nad pozemskými vecami – tak znie trpké poučenie, ktoré nadobudol. Je hlboko sklamaný, neznesie už ani pohľad na nezmyselné pechorenie obyvateľov tohto sveta, ľutuje, že vstúpil do jeho brány, teraz chce z neho utiecť, hoci aj na púšť.

Vo chvíli najväčšej beznádeje počuje hlas, ktorý ho vyzýva k návratu do domu vlastného srdca. Pútnik zatvára oči, uši, ústa a všetky „zevnitřní průduchy“, aby osamel vo svojom srdci. Najskôr ho obklopuje tma, potom mu však slabé svetlo prichádzajúce cez štrbiny ukáže, že sa ocitol v malej izbičke, v ktorej je pod stropom veľké, okrúhle, sklenené, hrubou vrstvou špiny celkom zanesené okno. Preberajúc sa z mrákot, postupne okolo seba rozpoznáva ďalšie veci: „Uprostřed pak pokoje rozházené spatřím žebříky jakési polámané a ztroskotané: též poštípané a rozmetané škřípce a provazy: item veliká, ale s vyškľubaným peřím křídla. Naposledy kola hodinná s ulámanými aneb zkřivenými válci, zoubky, sloupce, všem sem a tam rozházené“. (Komenský, 2005, 136) V tejto počiatočnej expozícii je svetlo slabé, rebríky polámané, krídla ošklbané, súčiastky hodinového stroja rozhádzané a pokrivené.

Pútnikova premena sa začína osvietením prichádzajúcim zhora: „A aj zvrchu zastkví se světlo jasné, k němuž já oči pozdvihna, spatřím vrchní to okno plné blesku, v kterémž aj

blesku spouští se ke mně dolů jakýsi, postavou sic podobný nám lidem, ale jasností právě Bůh“. (Komenský, 2005, 139) Pútnik spoznáva, že jeho hľadanie šťastia, pokoja a blaženosti sa nemohlo naplniť na cestách tohto sveta, uprostred ľudí ovládaných pozemskými túžbami a vášňami. Odvracia sa od stvorených vecí, vyznáva, že od tejto chvíle sa oddáva jedine Bohu. Ako sa k Bohu s týmto vyznaním obracia, všima si, že okolo neho sa odohráva pozoruhodná premena. „To když já mluvím, počne mi se větší ještě světlo dělati, a spatřím obrázky ty, kteréž jsem prv ošoustané a oblámané viděl, celé již, a patrné, a krásné, nýbrž hýbati se tu před očima mýma začínající. Tolikéž ta rozmetaná polámaná kola v jedno se spojila, a z nich ušlechtilý jakýsi nástroj jako hodiny, běh světa a divnou boží správu vyobrazující, se udělal“. (Komenský, 2005, 144) Silnejúce svetlo vyháňa temnotu, čo bolo rozlámané a rozložené, dáva sa znovu dohromady a začína zobrazovať harmóniu sveta. Premena sa završuje obnovením rebríkov a krídiel: „Spravili se i ti žebríkové a zhůru k oknu tomu, kterýmž se nebeské světlo vpouštělo, postavili: takže se tam, jakž jsem porozuměl, vyhlédati mohlo. Křídla pak, kteráž jsem prvé s vyškľubaným peřím viděl, dostala nového velikého peří, kteráž vzav ten, kterýž se mnou mluvil, Pán můj, připjal je ke mně a řekl: „Synu, já na dvou místech bydlím; na nebi v slávě své a na zemi v srdci zkoušeném. A ty od tohoto času chci, aby také dvoje obydlí měl; jedno zde doma, kdež jsem i já s tebou býti připovědel: druhé u mne v nebi, kamž aby se vynášeti mohl, křídla tato (jenž jsou žádost věcí věčných a modlitby) tobě přidávám: budeš moci, kdy budeš chtíti, ke mně se proletnouti, a tak ty se mnou a já s tebou rozkoše míti“. (Komenský, 2005, 144 – 146) Pútnik teraz chápe, že správnu cestu života, ktorá ho zo sveta ponoreného do temnôt spoľahlivo privedie k svetlu nebies, nemôže hľadať nikde inde ako vo svojom srdci.

Máme tu teda znovu rebrík ako spojnicu dvoch svetov, tentoraz však slúži človeku na vystúpenie k oknu, odkiaľ prichádza nebeské svetlo. K tomu sa pridáva ďalší klasický obraz prostriedku vzostupu, krídla, ktoré umožňujú odtrhnúť sa od pozemského miesta a vyletieť k nebesiam. Všetky tieto prostriedky privádzajú pútnika do iného, božského sveta, odkiaľ sa mu potom pozemský svet javí ako miesto temné a neusporiadané, ako údolie poroby, nepravostí, nekonečných strastí a bezvýchodného blúdenia. Čo mu vychádza z porovnania týchto dvoch svetov: „V světě zajisté všudy slepotu a mrákotu, tuto jasné světlo jsem spatřil: v světě šalbu, tuto pravdu; v světě neřádů plno, tuto sám ušlechtilý řád; v světě kvalitování, tuto pokoj, v světě starosti a fresuňky, tuto radost; v světě nedostatky, tuto hojnost; v světě otroctví a porobu, tuto svobodu; v světě vše nesnadné a těžké, tuto vše lehké; v světě žalostné odevšad příhody, tuto samu bezpečnost“. (Komenský, 2005, 147) Tieto slová vyjadrujú, že vyделение dvoch druhov bytia, príznačné pre klasické myslenie, sa prenáša do všetkých oblastí myslenia a konania. Dualizmus vyššieho a nižšieho bytia rozdelil univerzum na dve sféry a ako základný diferencujúci princíp preniká celým poľom hodnôt, stavov, prístupov a postojov. Pri poznávacích hodnotách vyššiemu druhu bytia zodpovedá pravda a nižšiemu

klam. Pri morálnych a sociálnych hodnotách a stavoch sa v tomto usporiadaní ušľachtilosť postaví nad neporiadok, sloboda nad otroctvo, hojnosť nad nedostatok, pokoj a radosť nad „kvaltovanie“, bezpečnosť nad neistotu. Všetky poznávacie, morálne a sociálne prejavy sa hierarchicky usporadúvajú podľa toho, k akému druhu bytia sa primárne vzťahujú. Táto hierarchia ide až k takým stavom, ako je radostný pocit života, resp. vnútorný nepokoj. Zjavenie svetla prichádzajúceho zhora viedlo k rozdeleniu na dve sféry; teraz to vyzerá tak, že iba jedna z nich je domovom pravdy a dobra, že iba v jednej z nich môže človek hľadajúci ozajstnú blaženosť a spásu nájsť svoj príbytok.

Nie je to však konečný výsledok, príbeh sa tu nekončí. V ďalšom texte Komenského mravoučného rozprávania prichádzame k miestu, kde sa pohľad pútnika obracia k svetu a odhaľuje, že je to akýsi veľký stroj, zložením pripomínajúci hodiny. „Viděl jsem před sebou svět tento jako nějaký převeliký hodinný stroj, z rozličných viditelných i neviditelných materií složený, avšak sklenný, prohledací a křehký všechen: a na tisíce, nýbrž tisíce tisíců větších i menších sloupků, kol, háků, zoubků v vroubků mající, an se vše hýbalo a hmýžilo, jedno skrze druhé: něco tiše, něco s šustem a hrkotem rozmanitým“. (Komenský, 2005, 148 – 149) Uprostred toho všetkého sa nachádza hlavné neviditeľné koleso, ktoré uvádza do pohybu všetky ostatné súčiastky. Pútnika udivuje, že hoci jednotlivé súčiastky do seba presne nezapadajú a v dôsledku toho sa ich súčinnosť často narúša, zakaždým sa to nejako napraviť a stroj sa udržiava v chode. Pochopí, že to, čo má pred sebou, že tento obrovský, z viditeľných a neviditeľných častí pozostávajúci mechanizmus, ktorého beh sa ustavične narúša a vzápätí opravuje, je sám svet. Ten istý pozemský svet, ktorý sa najskôr, na začiatku cesty pútnikovi vo svojej rozmanitosti javil príťažlivým a neskôr, po spoznaní jeho márnosti ho zasa odpudzoval, sa teraz ukazuje ako predmet božieho riadenia. Lesk svetských mámení zhasol, pútnik zavrel za sebou dvere a v osamení zbadal svetlo prichádzajúce zhora; to mu spätne osvietilo celý pozemský svet a ukázalo mu ho pod božou správou. Svet, ktorý vidí (a Komenského pútnik naozaj opakovane hovorí o predmete videnia) je mechanizmus zložený z viditeľných a neviditeľných častí. Neviditeľné, t. j. božie pôsobenie už nie je mimo tohto sveta, prechádza doň a stáva sa jeho hybnou silou. Na druhej strane prejavy viditeľného sveta sú pochopiteľné iba ako súčasť pohybov, ktoré vychádzajú z neviditeľného zdroja a sú ním ustavične usmerňované a korigované.

Predstava sveta ako hodinového stroja, barokovému mysleniu taká blízka, slúži v tomto rozprávaní rozpoznaní božieho pôsobenia vo viditeľnom svete: aby sa viditeľný mechanizmus sveta udržiaval v chode, musí prijímať impulzy a korigujúce zásahy z neviditeľného stredu. Táto predstava mechanizmu sveta síce vychádza z principiálnej odlišnosti viditeľného a neviditeľného, pozemského a božského, no neostáva pri ich rozčlenení do dvoch sfér, ale z nich robí súčasti jediného fungujúceho stroja. Pútnik chápe, priamo vidí, že na to, aby vnímal božie pôsobenie, sa nemusí od viditeľného sveta odvrátiť

a po rebríku vystúpiť k svetlu prichádzajúcemu zhora; teraz sa mu božská moc zjavuje pri pohľade na pozemský svet a chápe, vidí, že je ňou prestúpený celý vesmír. „Světleji povím. Viděl jsem slávu boží, jak moci a božství jeho plna jsou nebesa, i země, i propast, i což se ven z světa až do neskonalých stran věčnosti mysliti může. Viděl jsem, pravím, jak všemohoucnost jeho všechno prostupovala, nýbrž za základ stála všemu: a co se koli po vši šírokosti světa toho děje, vůlí toliko jeho že se děje v největších i nejmenších věcech, všechno spatřil jsem“. (Komenský, 2005, 149)

Sledujúc dráhu božieho svetla pútnik teraz zostúpil na zem. Ako osvietený, vidiaci a vďaka videniu chápujúci môže pútnik prijať svoje miesto v tomto svete a začleniť sa do komunity. Pochopeniu, že svet je v celej svojej rozmanitosti zjednotený na jedinom božskom základe, zodpovedá postoj, ktorý v osobných i spoločenských záležitostiach odovzdane prijíma šťastie i nešťastie, chudobu i bohatstvo, pripisujúc tak jedno, ako druhé božiemu pôsobeniu. „Ba i tomu jsem tu vyrozuměl, že čemu svět štěstí a neštěstí, bohatství a chudoba, poctivost a potupa říká, tito praví křesťané o tom rozdílu jmén ani slyšeti nechtí: pravíce, že dobré, šťastné a prospěšné jest, cokoli z ruky boží přichází“. (Komenský, 2005, 158 – 159) Po extatickom zjavení prišlo zmierenie so svetom, prijatie vlastného osudu, nech už prinesie čokoľvek. Z pútnika sa stal obyvateľ tohto sveta a člen spoločenstva.

Hoci stále žije v pozemskom svete, obklopený pominuteľnými vecami, vystavený ľudskej chamtivosti a zlobe, nadobudol istotu, že budúce časy nijako nevychýlia rovnováhu jeho mysle. Nech príde čokoľvek, je na to pripravený, prijme to pokojne, pretože vie, že všetko, čo sa v tomto svete dialo, deje a bude diať, vychádza z božieho rozhodnutia. Časnosť sveta i časnosť jeho vlastnej svetskej existencie preňho prestali byť synonymom neurčitosti a nepredvídateľnosti ďalšieho vývinu; vníma iba plynutie, v ktorom je každá odchýlka, každé narušenie pravidelného rytmu okamžite korigované neviditeľnou, no všadeprítomnou rukou tvorca duchovného poriadku. Beh pozemského sveta pripomína chod toho obrovského hodinového stroja, v ktorom pútnik uvidel stelesnenie božskej všemohúcnosti.

Ak dejiny chápeme ako sled udalostí, ktoré svojou jedinečnosťou a nepredvídateľnosťou prinášajú premeny, zlomové body, vzostupy a pády, potom sa pre pútnika jeho osobné dejiny definitívne skončili vo chvíli, keď nahliadol duchovnú jednotu vládnuce nad pozemským svetom a osvojil si ju ako najhlbšie určenie svojej existencie. V okamihu, keď pred jeho zrakom božie svetlo zalialo celú rozlohu sveta a on v ňom našiel svoje miesto, sa dejiny uzavreli a každá, blízka i vzdialená budúcnosť, sa stala bodom, ku ktorému ho od prítomnosti privedie jednoduché predĺženie línie času. História pútnikovo hľadania vrcholí dosiahnutím stavu, v ktorom už niet nijakých dejín a ostáva len plynutie času, čo sa vyrovnal, a tak podrobil večnosti.

7

Jednotlivým etapám pútnikovho príbehu sa dajú priradiť metafyzické postoje, pojmy a koncepcie, ktoré sa utvárajú na vertikálnej osi medzi imanenciou a transcenciou. Kde príbeh hovorí o svetle prichádzajúcom zhora, stúpaní po rebríku, krídlach a prijímaní božieho posolstva, tam metafyzika rozdelí bytie na dve oblasti, aby nad imanenciu konečného, zmyslovo dostupného a premenlivého sveta postavila transcenciu večného, ideálneho, nekonečného a nemenného bytia. Stúpaniu po rebríku a približovaniu sa k svetlu zodpovedá myšlienkové prekračovanie konečných určení a prechod k pojmu nekonečného bytia. A keď nás príbeh privedie k obrazu pozemského sveta ako stroja, v chode ktorého ustavične pôsobí neviditeľná zložka, môžeme na metafyzickej úrovni uvažovať o pokusoch ukázať, ako vyššie bytie svoj status potvrdzuje určovaním nižšieho, ako sa prvý dôvod premieňa na pôsobiacu príčinu, ako sa z ideí stáva formujúci princíp skutočnosti, skrátka môžeme uvažovať o metafyzike, ktorá vertikálnu os využíva nielen na vystúpenie od imanencii k transcencii, ale aj na privádzanie transcencie späť k imanencii.

8

Keďže prvkami tejto vo vedomí sa odvíjajúcej hry kontinuity a diskontinuity sú práve tak obrazy, ako pojmy, nič nebráni, aby do nej vstúpil aj výtvarný prejav. Je príznačné, že najvhodnejšiu príležitosť pre tento vstup mu dáva chvíľa pozdvihnutia, kde sa hneď ponúka repertoár prostriedkov, sprostredkovateľov a ukazovateľov stúpania, akými sú krídla, rebrík, svetlo, anjeli a i.

Všimnime si súsošie, v ktorom Bernini mramorovými postavami anjela a Terezy z Ávily stvárnil okamih extatickej vízie tejto svätice, tak sugestívne opísaný v jej spomienkach. Oblak, na ktorom sa Tereza vznáša, anjel stojaci nad ňou s kopijou v ruke, tieto prvky nám jasne ukazujú vertikálnu dimenziu kompozície, ktorú potom z pozadia zvýrazňujú zlaté lúče padajúce zhora spolu s prúdom prirodzeného sveta. Ani tam sa kompozícia tohto barokového diela nekončí, jeho sochársko-staviteľská koncepcia nás vedie k ešte rozsiahlejším súborom.

Ako v práci *Záhyb* pri analýzach barokového umenia uvádza G. Deleuze, cieľom takéhoto prekračovania hraníc jednotlivých súborov je dosiahnutie totálneho umenia. „Barok uviedol totálne umenie alebo jednotu umení predovšetkým extenziou, pri ktorej každé umenie smeruje k tomu, aby sa predĺžilo a dokonca realizovalo v nasledujúcom umení, čo ho prekračuje“. (Deleuze, 1988, 166 – 167) Pri tomto pohybe každý prvok rozvíjaním svojich potencií plynulo prechádza do širšieho celku, ktorý jednotlivému poskytuje oporu tým, že ho zjednocuje z hľadiska vyššieho, duchovného bodu. Postupnosť rozširujúcich sa umení pokračuje v ďalšej sfére, ktorá už nepatrí do umenia, ba ani do viditeľného sveta. Deleuze o tomto završení hovorí: „Táto kontinuita umení, kolektívna jednota v rozsahu prechádza do

úplne inej, obsažnej a duchovnej, bodovej, *pojmovej* jednoty: svet ako pyramída alebo kužeľ, ktorý svoju materiálnu základňu, strácajúcu sa v hmlách, spája v jedinom *bode*, zdroji svetla alebo hľadisku. Je to Leibnizov svet, ktorý bez námahy zmieruje plnú kontinuitu rozsahu s tou najobsažnejšou a najzovretejšou individualitou. Berniniho svätá Tereza svoju duchovnú jednotu nenachádza v kopiji malého anjela, ktorý iba šíri oheň, ale prijíma ju zhora, z vyššieho zdroja zlatých lúčov“. (Deleuze, 1988, 169) Deleuze sleduje postupnosť, ktorá od stavu extázy, zhmotneného v mramore, vedie k metafyzickému vyústeniu v pojme. Odvíjanie vnútorných princípov barokového umenia ho takto priviedlo k Leibnizovmu pojmu univerzálnej harmónie, v ktorom podľa neho svet baroka dospieva k najkoncentrovanejšiemu vyjadreniu svojej povahy. Univerzálna harmónia dovoľuje začleniť do najvyššieho celku malý svet každého individua, vrátane tých obsahov a vlastností, ktoré vytvárajú jeho osobitosť. Barokové umelecké dielo nachádza svoje zavŕšenie v takej metafyzike, ktorá neostáva pri univerzáliách, ale formuluje svoje princípy spôsobom umožňujúcim odhaliť všeobecné určenia, duchovnú jednotu sveta a samo nekonečno v jednotlivých existenciách.

Z devízy „*omnis in unum*“ sa stáva kruhový pohyb odohrávajúci sa medzi jedným a mnohým. (Pozri Deleuze, 1988, 173) Je to pohyb, pri ktorom sa v individuálnom prejave objavuje prítomnosť všeobecných určení, a tie sa vzápätí konkretizujú v jednotlivom.

Najvhodnejším pojmom na vyjadrenie povahy operácie, ktorá od jednotlivého a konečného postupuje k nekonečnému celku, je podľa Deleuza pojem záhybu: tento postup sa odohráva ako odhýnanie toho, čo je v jednotlivom zahnuté, zvinuté. Naspäť, t. j. od nekonečna k jednotlivým existenciám nás zase privedie operácia zahýnania. Deleuze je naklonený definovať baroko záhybom. (Pozri Deleuze, 1988, 164) A filozofom, ktorý túto základnú orientáciu barokového myslenia vyjadril, je podľa neho Leibniz. Toto postavenie si Leibniz zaslúžil tým, že do každej monády umiestnil celý svet a odvíjanie vnútorných obsahov monád chápal ako odhaľovanie univerzálnej harmónie.

Po pohybe, ktorý v mysli a tele vyvolalo vnímanie svetla a počúvanie slova, prišiel pohyb metafyzických úsudkov. Traktáty metafyzika už nijako neodkazujú na výnimočné chvíle videnia svetla, počutia hlasov a stúpania k výšinám, usilujú sa však ich účinok spolu s účinkami ďalších obrátení, aj tých pokojnejších, premeniť na nové pochopenie sveta. O Leibnizových filozofických úvahách Deleuze napíše: „Ako veľmi Leibniz zdieľa tento svet, ktorému dáva filozofiu, čo mu chýbalo“. (Deleuze, 1988, 173) Z odstupu viacerých storočí sa ukazuje, že pohyb vedomia vyvolaný potrebou povzniesť sa k vyššiemu prameňu bytia dospel k zavŕšeniu vo filozofickej reflexii, ktorá jeho dynamiku preniesla do diskurzívneho prostredia a predstavila ako cirkuláciu odohrávajúcu sa medzi jedným a mnohým. Z tohto hľadiska je filozofia vyústením procesov, ktoré sa začali a v prvých fázach odohrávali mimo sféry pojmov, no až v diskurzívnom vyjadrení našli svoje plné uskutočnenie.

9

Môžeme súhlasiť s tým, že Leibniz dáva svojmu svetu filozofiu, ktorá mu chýbala. K tomuto tvrdeniu však chceme dodať, že svet, ktorému Leibniz dáva filozofiu, je svetom barokovej skúsenosti. A ešte presnejšie sa toto východisko dá vyjadriť ako baroková skúsenosť s miestom. Miesto, kde sa telesne nachádzam a odkiaľ vnímam okolitý svet, táto skúsenosť prekračuje a otvára nad ním druhé miesto, odkiaľ sa pozemský svet so všetkými jeho nepredvídateľnými udalosťami javí zjednotený, účelný a rozumný.

Ak je to však takto, potom v skúsenosti s miestom pramení práve tak imanencia, ako aj transcendencia. Obidve patria k ontologickým predpokladom, ktoré tejto skúsenosti dodatočne poskytne filozofická reflexia, aby zistila jej nárok na poznanie skutočnosti.

Zaiste, Leibniz dáva tejto skúsenosti filozofiu, ale nielen on. Pokračovaním pokusov o jej ontologizáciu je aj Hegelova koncepcia ducha, ktorý zostupuje na zem.

10

Preniká tento proces až do našich čias? Deleuze jeho stopy nachádza v súčasnej hudbe a výtvarnom umení, z čoho potom odvodzuje jeho prítomnosť v celej našej kultúre. Na poslednej strane *Záhybu* odznie tento odkaz baroka súčasnosti: „Ide stále o to, bývať vo svete, no Stockhausenov hudobný habitat a Dubuffetov výtvarný habitat už nedovolia, aby pretrvával rozdiel vnútorného a vonkajšieho, súkromného a verejného: stotožňujú variáciu s trajektóriou a monadológiu zdvojujú ‚nomadológiou‘. Hudba je naďalej domom, zmenilo sa však usporiadanie domu a jeho povaha. Sme stále leibnizovskí, hoci náš svet a náš text už nevyjadrujú akordy. Odhaľujeme nové spôsoby vytvárania záhybov ako nových obálok, sme však stále leibnizovskí, pretože vždy ide o zahýnanie, odhýnanie a znovuzahýnanie“. (Deleuze, 1988, 189) Ako vidno, Deleuze sa usiluje barokové postupy a princípy predstaviť ako konštanty, ktoré pri usmerňovaní hľadania miesta vo svete prenikajú až do súčasnosti a pôsobia v našom vedomí. Skúmanie barokových záhybov sa tu stáva príležitosťou pre pomenovanie pohybov, akými si naša doba hľadá miesto vo svete.

Pripúšťame, že barokové záhyby sa dajú nájsť v niektorých prejavoch súčasnej kultúry, ak sa však pýtame, aká skúsenosť s miestom je pre ňu charakteristická, musíme vziať do úvahy aj tú temporalizáciu miesta, ktorej filozofickým výrazom sa stala horizontálna koncepcia transcencie. R. Misrahi túto verziu transcencie viaže s ateistickým existencializmom: „V Heideggerovom a Sartrovom ateistickom existencializme nachádzame novú formu transcencie, ktorá úplne patrí do tohto sveta, no zároveň sa odlišuje od čírej imanencie, ktorá by bola nepriehľadnosťou: máme tu opis imanencie (ľudská realita, bytie vo svete, existujúci) pojmi horizontálnej transcencie“. (Misrahi, 1990, 951) Toto (inak dosť zjednodušujúce) spojenie nás upozorňuje na zásadný rozdiel medzi dvoma formami transcencie, z ktorých tá druhá, horizontálna sa naozaj objavuje v Heideggerových

a Sartrových filozofických prácach.

V práci *Bytie a čas* sa v paragrafe nazvanom „Predbežný pojem fenomenológie“ stretávame s určením, ktorým Heidegger bytie posúva mimo súcna, do transcendencie: „Bytí a bytostná štruktúra presahuje každé jsoucno a každé možné jsoucí určené jakéhokoliv jsoucna, a leží mimo ně. *Bytí je naprosté transcendens*“. (Heidegger, 1996, 55) K tomuto miestu pripája Heidegger v príručnom exemplári poznámku, ktorá ukazuje, že si uvedomoval, ako sa transcendencia postupujúca od súcna k bytiu vzdďaľuje od klasického metafyzického chápania transcendovania: „Transcendence ovšem nikoliv – přes všechny metafyzické názvuky – jako scholastická a řecko-platónska, nýbrž transcendence jako to ekstatické – časovost – temporalita“. (Heidegger, 1996, 55; pozn. 1a) Už na tomto mieste sa v súvislosti s transcendenciou objavuje téma extázy a časovosti, ktorú bude Heidegger bližšie skúmať v paragrafoch tretej kapitoly.

Dá sa povedať, že ako klasická, baroková transcendencia potrebovala pre odôvodnenie nadradenosti bezčasového bytia klasickú metafyziku, tak horizontálna transcendencia pri pokusoch zaručiť presahy k autentickej existencii hľadá oporu v ontológii. Z toho vyplýva, že horizontálna transcendencia musí svoje podujatie chápať ako také obnovenie metafyzických pokusov, ktoré je zároveň popretím ich výsledkov.

V prednáške *Čo je metafyzika?* sa Heidegger pokúša zaujať stanovisko ku klasickej metafyzike, pričom sa dostáva k úvahám o skúsenosti, v ktorej sa odohráva temporalizácia bytia, odhalenie Ničoho v pobyte, a teda samej transcendencie. V Heideggerovom podaní sa Nič nevynára ako špekulatívne rozvinutie kategórie bytia (napríklad na spôsob pohybu pojmov v Hegelovej logike, kde bytie a nič, najabstraktnejšie kategórie, vystupujú hneď na začiatku pohybu pojmov), ale ako uchopenie stavu *úzkosti*, ktorá v pobyte môže každú chvíľu prepuknúť, a to dokonca aj bez nejakého mimoriadneho podnetu. Heidegger hovorí o „vyklonení do Ničoho“, ktoré človeka robí miestom tohto Nič, hovorí o „skonečení“, čo hľbi v pobyte a pripomína neprekročiteľnú konečnosť. *Byť-tu* potom znamená „držať sa vo vyklonení do Ničoho“. (Heidegger, 1993, 55) Vo vyklonení, ku ktorému pobyt priviedla úzkosť, sa otvára možnosť prekročiť jestvujúce. Je to prekročenie, je to transcendencia a Heidegger toto slovo vzápätí vysloví: „Tím, že se pobyt drží vykloněn do Ničeho, vykročil již vždy za jsoucno v celku. Toto vykročení za rámec jsoucna nazýváme transcendence“. (Tamže) O niekoľko strán zopakuje: „Vyklonění do Ničeho v němž se pobyt drží na základě skryté úzkosti, je překračování jsoucna v celku: transcendence“. (Heidegger, 1993, 59)

Pokiaľ v metafyzike pretrváva, hoci aj v zastretej, nevyslovenej a odsunutej podobe, pripomienka Ničoho, pokiaľ je v nej napriek zameraniu na celok jestvujúceho zahrnutý pobyt a jeho spytovanie sa, potiaľ je aj v nej prítomná transcendencia, vyzývajúca k prekračovaniu jestvujúceho. Heidegger nás vedie k zisteniu, že tento spytujúci sa pobyt je spoluzahrnutý v každej metafyzickej otázke. (pozri Heidegger, 1993, 61) Odhalením pobytu ako súčasti

metafyziky sa mení význam, aký ona sama pripisuje Ničomu a transcendencii: už to nie sú súčasť jej konceptuálnej stavby, ale pripomienky skúsenosti, z ktorej je ako metafyzika vylúčená, z ktorej sa dokonca explicitne formulovanými princípmi myslenia sama vylučuje, no nemôže ju zo svojich otázok celkom odstrániť.

11

V Heideggerovej perspektíve skúsenosť bytia otvára v pobyte časovosť, ktorej najvlastnejším vyjadrením je dejinnosť. Dejinnosť patrí k pobytu, dejiny sú spôsobom bytia pobytu. Z tohto skrytého základu odvodzuje Heidegger *autentickú dejinnosť*, ktorou je podľa neho osud. V *Bytí a čase* nájdeme toto zhrnujúce tvrdenie: „*Jen autentická časovosť, ktorá je zároveň konečná, umožňuje niečo takového jako osud, to znamená autentickou dejinnosť*“. (Heidegger, 1996, 418) Dá sa povedať, že túto výpoveď pripravovala celá predchádzajúca cesta hľadania pôvodných, existenciálno-ontologických predpokladov.

Ak však chceme ostať verní prístupu, ktorý podoby transcendencie viaže so špecifickými typmi skúsenosti, potom sa práve na tomto mieste, kde časovosť dostáva podobu dejinnosti a dejinnosť sa konkretizuje ako osud, musíme sa opýtať, či tieto slová ešte stále vyjadrujú povahu našej skúsenosti. J. Patočka v jednom, Heideggerovým myslením inšpirovanom článku o technickej civilizácii, končí nastolením zvláštnej otázky: „Možná, že celá otázka po úpadkovosti civilizace je nesprávně položena. Civilizace o sobě neexistuje. Otázka je, zda dějinný člověk se chce ještě přiznávat k dějinám“. (Patočka, 1990, 126) Vývin, akým západná spoločnosť od napísania týchto riadkov prešla, v plnej miere potvrdzuje pochybnosti, ktoré Patočka vyjadruje na adresu otázky týkajúcej sa úpadku civilizácie. No možno by sme mali ísť ešte ďalej a pýtať sa, či podobne netreba pristupovať aj k dejinnému človeku. Nemali by sme aj jeho pokladať za jednu z podôb, akými sa človek ako spoločenská bytosť prejavuje? Ak je dnes čoraz zrejmejšie, že človek sa nechce priznávať k dejinám, môžeme, pravdaže, tento stav opisovať výrazmi straty a zabudnutia. Potom povieme, že súčasný človek zabudol na to, čo tvorí jeho najvlastnejšie určenie. Túto situáciu však môžeme chápať aj ako efekt nového typu skúsenosti, nového spôsobu prekračovania fakticity miesta a nakoniec aj novej formy transcendencie. Je azda zrejmé, že autor tohto článku sa kloní k druhej možnosti.

Literatúra

- AUDI, R. (Ed.) (1995): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DELEUZE, G. (1988): *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- DELEUZE, G. – GUATTARI, F. (2001): *Co je filosofie?* Praha: OIKOYMENH.
- HEGEL, G. W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*. Praha: Academia, Nakladatelství Československé akademie věd.
- HEGEL, G. W. F. (1974): *Dějiny filosofie III*. Praha: Academia, Nakladatelství Československé akademie věd.
- HEGEL, G. W. F. (1985): *Logika ako veda I*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.
- HEIDEGGER, M. (1993): Co je to – filosofie? In: *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH a Archiv Jana Patočky.
- HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
- KOMENSKÝ, J. A. (2005): *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha: WALD Press.
- MISRAHI, R. (1990): Immanence et transcendence. In: *Encyclopædia Universalis France, Corpus 11*. Paris: Encyclopædia Universalis France S. A.
- MARTIN, G. (1996): *Úvod do všeobecné metafyziky*. Praha: Rezek.
- PATOČKA, J. (1990): Je technická civilizace úpadková a proč? In: *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia
- Sv. AUGUSTÍN (1997): *Vyznania*. Bratislava: Lúč.
- WAHL, J. (1944): *Existence humaine et transcendence*. Neuchatel: Éditions de la Baconnière.

NIETZSCHE A UMENIE DOBRE ŽITĚ¹

Nietzsche and Art of Good Living

PhDr. Teodor Münz, CSc.

Na úvrati 37

821 04 Bratislava

Slovenská republika

e-mail: teodor.munz@gmail.com

Abstrakt: *Príspevok je venovaný možnej interpretácii umenia dobre žiť podľa Nietzscheho. Hoci tento filozof (správneho) života o umení dobre žiť priamo nehovorí, dá sa vyvodit' z jeho filozofického postoja. Pozostáva v schopnosti žiť v súlade s dispozíciami človeka, ktorými ho obdarila príroda a ktoré nie sú prekryté spoločenskými a metafyzickými prvkami. To znamená žiť len zemi a pre zem, vzdať sa predovšetkým kresťanstva a náboženstva vôbec, teda aj náboženskej morálky, vrátiť sa k prírodnej morálke ako jej opaku. To však nie je možné a aj preto nemôžeme prijať Nietzscheho model správneho života.*

Abstract: *This article is about possible interpretation of an art of good living according to Nietzsche. Although this philosopher of (right) life does not speak about an art of good living directly but we could deduce it from his philosophical position. It consists in an ability to live in compliance with dispositions of man which the nature endowed him and which are not overlap by the social and metaphysical elements. It means to live to earth and for earth, to resign on Christianity and religion absolutely, including religious morality and to return to the natural morality as its reverse side. But it is not possible and therefore we could not accept Nietzsche's model of an art of good living.*

Kľúčové slová: *Nietzsche – umenie dobre žiť – vôľa k moci – morálka*

Key words: *Nietzsche – Art of Good Living – Will to Power – Morality*

Nietzsche bol filozof života, osamelá hviezda na filozofickom nebi žiariaca zvláštnym, pozoruhodným svetlom. Pokiaľ viem, o umení žiť priamo nehovoril, ale umenie žiť bolo jeho hlavnou témou. Poznáme ho ako nemilosrdného kritika náboženstva, najviac židovstva a kresťanstva, ale aj filozofickej metafyziky, ako hlásateľa smrti Boha a hesla „všetky

¹ Príspevok vznikol v rámci grantovej úlohy VEGA 1/0536/12.

hodnoty treba prehodnotiť“ i ako ohlasovateľa príchodu nadčloveka. Toto všetko má spoločného menovateľa v podobe otázok: Ako teda máme myslieť a konať, ako máme dobre žiť, prípadne, aký postoj máme k týmto Nietzscheho myšlienkam zaujať a či sa ich poslušnosťou nedostaneme do ešte horšieho závozu než v akom sme? Slovo dobre žiť však opravujem na správne žiť, lebo dobrým, v zmysle pohodlným a šťastným životom Nietzsche opovrhoval.

Propagátorom Nietzscheho názorov je Zarathustra žijúci vysoko v horách a schádzajúci dole k ľuďom, aby ich osvecoval svojim novým, revolučným poznaním, ktoré sa týkalo predovšetkým pozemského života ako jediného, ktorý človek má a ktorý má žiť správne, nepomýlený náboženstvom, jeho protiživotnou morálkou a metafyzikou. Hlásateľom náboženskej morálky bol predovšetkým Ježiš Kristus. Zarathustra, sám Nietzsche, bol jeho odporcom, Antikristom, hlásateľom opaku, veľkého: NIE!, hlásateľom negácie Platóna, Krista a celého kresťanstva. Aká je táto jeho filozofia konkrétnejšie?

Nietzsche, milovník pozemského života, za akého sa prehlásil, so všetkými jeho prirodzenými nešvármi, s celým jeho obrovským zlom, človeka však zocel'ujúcim, usiluje sa predovšetkým odstrániť všetko, čo do neho skazonosne zasahuje zvonku i zvnútra. Tento žitý svet pokladá za jediný existujúci a vytvorený len nami, lebo Boh, ktorý ho mal podľa náboženských, filozofických a moralistických autorov stvoriť, neexistuje a nikdy ani neexistoval. Je síce mŕtvy, dokonca sme ho zabili my, ale len ako svoju predstavu, lebo existoval iba v nej. Tým padla podľa Nietzscheho najväčšia prekážka prehodnotenia všetkých hodnôt, ktoré sa odvodzovali od Boha a ovládali starú kultúru, prekážka tvorby hodnôt nových, protikladných starým, vychádzajúcich iba z človeka a z jeho obrátenia sa k zemi. Nespokojenci s týmto životom, bezmocní a slabí, nevládajúci uniesť tento život, si vymýšľajú transcendentný, onen svet, do ktorého sa utiekajú a ktorý má byť úplným opakom tohto žitého sveta, predovšetkým bez jeho zla; nazývajú ho aj dobrým, pravým, stojacim proti nášmu nepravému. Naopak mocní žitého sveta zostávajú myslením a konaním v ňom a usilujú sa ho upraviť alebo po smrti Boha pretvoriť na najlepší možný, aby v ňom mohli zavládnuť oni a vytvárať ho podľa svojej vôle k moci, ktorá vedie človeka od začiatku evolúcie doteraz. Slabí však svojou morálkou, svojimi hodnotami a konaním tomu prekážajú, a preto ich treba odstrániť, áno, aj zabíjať. Mocný človek zabil samého Boha a treba tak pristupovať aj k jeho prívržencom, hlásal Nietzsche v poslednej, najradikálnejšej fáze svojej tvorby.

Opak!, opak daného! – gesto nového reformátora sveta, Antikrista, propagátora budúceho nadčloveka riadiaceho sa Nietzscheho filozofiou. Nie nebeský, posmrtný, ale pozemský, životný raj! A to hlásal mysliteľ, ktorý bol taký citlivý, že keď videl trýzniť koňa, objal ho a zrútil sa do duševnej temnoty! Bol to však len posledný impulz k tomuto zrúteniu, ktoré by sa bolo udialo aj bez tejto príhody, no predsa to o samom Nietzsche niečo hovorí.

Nietzsche bol filozof veľkého gesta – gesta, obráteného aj proti sebe samému. V bežnom živote bol veľmi skromný a utiahnutý.

Slovom, treba pretvoriť všetko na tomto svete podľa vôle mocného človeka, lebo keď je jeho stvoriteľom, má právo vytvoriť si ho len podľa seba, podľa svojej vôle k moci. „Vieru, tak a tak to *je*“, zmeniť na vôľu „tak a tak sa to *má stať*“ (Nietzsche, 1919, § 593), znie jedna z Nietzscheho požiadaviek. Ideálny pozemský svet má prevládať nad ideálnym nadpozemským svetom.

Nietzsche tu však iba do krajných, až absurdných dôsledkov domýšľal osvieteniskú ideu človeka ako stavajúceho sa na vlastné nohy, rozmyšľajúceho vlastnou hlavou, bez autorít, teda človeka autonómneho, sebavytvárajúceho, ako dnes hovoríme. Ak totiž predtým vytváral človeka Boh a dal mu jeho morálne prikázania, tak teraz sa už musí človek vytvárať, starať sa o seba len sám. Nietzsche prešiel vo svojom vývoji aj osvieteniskou fázou a jeho boj proti metafyzike, filozofickým poverám, predsudkom a bludom možno chápať aj ako rozšírenie tohto osvieteniského boja i na filozofiu, vedu a kultúru vôbec. Všetko je teda blud, celé naše poznávanie, aj pravda. „Celý ľudský život je hlboko vnorený do nepravdy“. (Nietzsche, 2010, 39) Ale je to potrebná nepravda, blud, dodával Nietzsche, lebo všetkého sa zbaviť nemôžeme a urobili sme si niečo z toho aj užitočným. Áno, blud, v ktorom žijeme, je aj užitočný – takže zase z jedného extrému do druhého, vlastne dva extrémy naraz. A to je Nietzscheho nóvum. Tým sa však zároveň priblížil k Platónovi, ktorý tiež pokladal tento svet za neskutočný, klamlivý, lebo je len zdaním, dianím, zmenou a skutočné sú len nemenné transcendentné idey. Nietzscheho filozofia nie je teda celkom „obrátený platonizmus“, ako tvrdil, ale len pootočený platonizmus, povedal by som.

Nietzsche zanevrel najmä na kresťanskú morálku. Podľa neho morálka tvoriaca životné smernice a hodnoty môže byť pre náš pozemský život aj nebezpečným faktorom. Je normatívna, poznávanie je prerastené hodnotením, záujmom, určuje, akou cestou sa má život uberať, a tým ho podporuje alebo oslabuje, až ničí. Každý hodnotí názory a činy svoje i druhých podľa osobného či kolektívneho, teda sociálneho, politického, náboženského a iného záujmu a sme schopní sa pritom aj biť a zabíjať. Hoci sa však Nietzsche nazýval immoralistom, všetku morálku neodsudzoval, lebo sám hlásal určitý jej druh, avšak až kriľavo zaostalý, dnes už pre civilizovaný svet neprijateľný. Sám predsa konštatoval, že život je „hodnotením, vyberaním“ (Nietzsche, 1996, 14) a morálka sa zakladá práve na tom. Niečo prijímame, niečo zavrhneme.

Nietzsche je však rezolútne proti morálke náboženskej, židovsko-kresťanskej, teda dnes u nás predovšetkým kresťanskej. Je to podľa neho otrocká morálka, pričom sám je zástancom panskej morálky, ako ich extrémisticky nazýva. Sú to totiž morálky slabých a mocných, lebo ľudia nie sú od prírody rovnakí. Dlho vládli len mocní, časom však došlo ku zvratu. Slabí tiež túžili po moci a keďže mocných početne prerástli, vzbúrili sa proti nim, zvíťazili a usilovali sa

presadiť svoju morálku ako celospoločensky platnú. A vyhlásili ju za pochádzajúcu od Boha, najmocnejšej bytosti a svojej záštity, ktorý panskú morálku odsúdil a stal sa zástancom otrockej. Je to však morálka protiživotná, hovorí Nietzsche, morálka slabých, neužívajúcich, namierená proti mocným a chce ovládnuť svet. Slabí hlásajú lásku aj k nepriateľom, neodporovanie zlému, ľudskému zlu, hlásajú potrebu utrpenia, provokujú zlo pre možnosti trpieť a stať sa martýrmi, žiadajú pomáhanie slabým, prostotu, chcú byť ako deti, chudobní duchom, pokorní a tak ďalej a sľubujú si za to odplatu na onom svete.

Slovom, táto morálka zastáva všetko otrocké, namierené proti silnému, tvrdému, bezohľadnému, egoistickému, mocnému, akí sú mocní. Nietzsche ich vykresľuje až naturalisticky, lebo takí sú od prírody, ktorá tu má mať hlavné slovo. A príroda je pre neho absurdita ako sila a bezohľadnosť. Táto prírodnosť je morálkou nadľudí – tou pravou, jedine prijateľnou. „V hĺbke všetkých... vznešených rás možno jasne rozoznať číhajúceho dravca, skvostnú *plavú beštiu*, lačnú a nedočkavú koristi a víťazstva; čas od času sa musí skrytá hĺbina otvoriť a vybiť, zviera musí vyraziť von, musí zase späť do divočiny...“ (Nietzsche, 2002, 29)

Prví previedli tento obrat židia, pokračovali v tom kresťania a táto dnes vládnuca morálka už prenikla celou ich kultúrou. Vnikla do demokracie, vytvorila socialistické hnutie, ovládla politické inštitúcie, zákonodarstvo, súdnictvo a uvrhla tým Európu do nihilizmu. My, dnešní ľudia, sme poslední ľudia, skazení kresťanskou morálkou.

Budúcnosť má patriť nadčloveku. Má to byť nová rasa pôvodných diktátorov, pánov a vládcov, ale obnovených v tom, že sa budú riadiť Nietzscheho filozofiou. Budú kultivovaní, oddaní len zemi, bez metafyziky a všelijakých vymyslených vier, zbavení bludných nánosov histórie. Vo veľkých historických i súčasných osobnostiach, v Alexandrovi Veľkom, Cézarovi, Césare Borgiovi, Napoleónovi, v „tejto syntéze neľudského a nadľudského“ (Nietzsche, 2002, 39) – a ďalších, nie však surovosťou a krutosťou, ale osobitou nápaditosťou vynikajúcich osobnostiach – videl Nietzsche nielen zostatky niekdajších pánov, mocných diktátorov ovládajúcich obrovské masy slabých, otrokov, ale aj vzory budúcich nadľudí. V určitom zmysle nás teda Nietzsche chce vrátiť dozadu, aby tak nahradil kresťanstvo. Je to však zase jeho extrém, namiesto pokračovania len do budúcnosti, návrat aj do minulosti, tentokrát je to však oneskorenosť a spiatočnosť. Veď práve z toho stavu, zo stavu starovekých monarchistických diktátorov a neobmedzených vládcov nad životom a smrťou svojich poddaných sme sa vymanili a začali sme sa humanizovať, demokratizovať, vyvíjať sa, povedané po hegelovsky, postupovať od slobody jedného, cez slobodu niekoľkých ku slobode všetkých.

Bez ohľadu na nadľudí, Nietzscheho myšlienka života človeka, žijúceho len pozemskosti, ma zaujala a myslím si, že jej patrí budúcnosť. Myslenie ľudí sa v moderne a postmoderne vďaka vede stále viac sekularizuje, sekularizuje sa celý ich svetonázor, teda aj

náboženstvo, ktoré však pritom nemusí strácať na svojom význame, musí sa však myšlienково preorientovať. Návrhov na to padlo v ostatnom storočí, najmä po druhej svetovej vojne a najmä z luteránskej strany dosť. Prehodnocujú sa aj hodnoty, hoci nie nietzscheovsky, z extrémů do extrémů.

Nietzscheho filozofické krédo by som formuloval asi takto: Uznávam iba tú skutočnosť, v ktorej žijem a ktorú poznávam tak, ako ju poznávam. Ostatné, ktoré mi majú byť neznáme a neprístupné, neprijímam. Teda ani tú „hore“, nebeskú, ktorú vykresľuje morálka, náboženstvo a teologizujúca filozofia, ani tú „dole“, na zemi, ktorú odmietajú rôzni filozofi – skeptici, agnostici, nihilisti a iní. A túto svoju žitú skutočnosť beriem a prijímam v celom jej rozsahu, s jej omylmi, šarlami, s dobrom i zlom, ktoré mi však spôsobuje mnoho dobrého. Cíbrí ma, zosilňuje, zoceluje, učí ma v tomto svete žiť a milovať ho. Niet v ňom vlastne zla, je len dobro, hoci ho vždy nechápem ako také.

Keby bol Nietzsche pri tom všetkom kresťanom, bol by jedným z mála veriacich, ktorí prijímajú svet taký, ako ho Boh stvoril, bez výhrad a ktorý bez výhrad neprijímal ani sám Boh. Už v mýtickom raji a neskôr oveľa viac zakazoval z neho ľuďom to a ono, hoci im to sám dal. Nietzsche naopak, zakazoval iba to, čo tomuto svetu a životu v ňom nevyhovovalo, vyzýval kresťanov, aby prehodnotili svoje hodnoty a aby uznávali len tento svet a taký, ako ho vytvorila príroda, evolúcia, lepšie povedané, aký si ho v evolúcii vytvoril človek sám. Nietzsche však nevie, kde sa tento svet vzal a ani o tom neuvažuje. Bola by to zase metafyzika, ktorej sa vyhýbal. Dá sa povedať, že Nietzsche celým svojím dielom písal nie teodíceu, ale kozmodíceu, ba satanodíceu, vysvetlenie a ospravedlnenie sveta, v ktorom žijeme, teda aj s tisícakými druhmi jeho zla. Ona tvorí aj podstatu jeho kritiky kresťanstva.

Vrátim sa ešte k Nietzscheho myšlienke boja o moc. Nie je celkom nezmyselná, je životná, prebieha však v podhubí nášho života, paralelne s bojom proti nej, s demokratizáciou. Všetci však vieme, že silnejší víťazia – silnejší nielen finančne a materiálne, ale aj laktami, prehnanosťou, amorálnosťou, teda takí, ako si ich predstavoval Nietzsche. Tým horšie však pre nich, lebo sa hrozíme myšlienky, že takí ľudia by mali vládnuť spoločnosti, ktorá potrebuje pokoj, ústretovosť a vzájomnú pomoc, aby prežila, a to bez ohľadu na kresťanstvo a náboženstvo vôbec. Po tejto stránke teda k vláde nadľudí asi nedôjde. Napokon, veď tu už pokus o celosvetovú vládu takýchto kvázi nadľudí bol a mal ním byť nemecký nacizmus. Vieme však, ako dopadol. Porazili ho popredné svetové demokracie, ale aj jedna diktatúra, dosť podobná nacizmu, ale s opačným znamienkom, ktorá chcela zaviesť celosvetový komunizmus. Aj tá však dopadla tak ako nacizmus, hoci o polstoročie neskôr. Zvrhli ju jej vlastní občania, prajúci si demokraciu a zase aj popredné svetové demokracie, hoci len svojím príkladom. Padla bez jediného výstrelu.

Ako vidíme, Nietzsche nám nenavrhol model života, ktorý by sme mohli prijať. Jeho hlásanie prehodnotenia všetkých hodnôt ho zaviedlo tam, kam by sme sa nechceli vrátiť.

Literatúra

- NIETZSCHE, F. (1919): Der Wille zur Macht als Erkenntniss. In: *Nietzsches Werke*, Band X. Leipzig: Alfred Kroner Verlag.
- NIETZSCHE, F. (1996): *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora.
- NIETZSCHE, F. (2002): *Genealogie morálky*. Praha: Aurora
- NIETZSCHE, F. (2010): *Lidské, příliš lidské I*. Praha: Oikoymenh.

FILOZOFIA A UMENIE V KONCEPCII VEĽKÉHO ŠTÝLU. PALINTROPICKOSŤ AKO PO-POSTMODERNÁ FILOZOFICKO-UMELECKÁ KONCEPCIA (Nietzsche, Heidegger, Foucault)

Philosophy and art in the conception of Big style.
Palintropicality as post-postmodern conception.
(Nietzsche, Heidegger, Foucault)

Mgr. Erik Markovič, PhD.

EnU SAV
Bradáčova 7, 851 02, Bratislava
Slovenská republika
e-mail: encyemar@savba.sk

Abstrakt: V predkladanej štúdii je prvotným cieľom pokus podať najprv v náčrte výklad Nietzscheho estetickéj koncepcie Veľkého štýlu a následne aj jej Heideggerovej interpretácie, predovšetkým vo vzťahu k niektorým problémom filozofie moci a nihilizmu. Koncepcia Veľkého štýlu je konkretizáciou tézy o umení ako pohybu proti nihilizmu. Kasi najdôležitejším záverom tejto práce patrí na jednej strane zistenie potrebnosti hľadania adekvátnych pomenovaní a výrazov – a následne odtiaľ sa odvíjajúci pokus o konštrukciu pojmu palintropickosti. Motiváciou k tomuto kroku je najprv úsilie o nájdenie výrazového prostriedku na výstižnejšie pomenovávanie a označovanie niektorých filozoficko-literárnych súvislostí, a potom aj snaha o konštruovanie istého syntetického pojmu spájajúceho a rozvíjajúceho v sebe viaceré kompatibilné filozofické tradície. Palintropická koncepcia je zároveň pokusom o vytvorenie alternatívneho spôsobu písania k prevládajúcemu postmodernému štýlu.

Abstract: In the first part of the study the main aim is to provide a more detailed interpretation of Nietzsche's conception of the Big Style and subsequently also Heidegger's interpretation of it, in particular in relation to some of the problems of the philosophy of power and nihilism. Conception of Big Style is a specification of the thesis of art as a movement against nihilism. Probably one of the most important conclusions of the whole thesis is discovering a need for searching for appropriate names and terms - and subsequent resulting attempt at the construction of the term palintropicality. I was at first motivated by the ambition to find a lexical means that would more aptly name and denote some of the philosophical-literary connections, and then by the ambition to construct a certain synthetic term that would combine and develop several compatible philosophical traditions in itself. At the same time, palintropic conception is an attempt at creating an alternative way of writing to the prevailing post-modern style.

Kľúčové slová: *umenie – nihilizmus – moc – Veľký štýl – palintropická po-postmoderná koncepcia*

Key words: *art – nihilism – power – Big Style – palintropic post-postmodern conception*

ÚVOD

Príspevok vychádza počiatočne z mojej väčšej práce *Umenie ako pohyb proti nihilizmu*. Chcel by som v ňom len stručne a informatívne zhrnúť základné body línie Nietzsche – Heidegger – Foucault a významu Veľkého štýlu pri konštruovaní palintropickej koncepcie¹ a následne by som načrtol niektoré základné závery. Ambivalentná povaha Nietzscheho diela² zapríčiňuje nielen rôzne a aj protichodné interpretácie, ale aj zasunutie niektorých nie až tak často interpretovaných častí diela, ktoré potom v zmenenej perspektíve, keď sa ukáže ich dôležitosť, je potrebné reaktualizovať – ako napr. aj dnes z niektorých hľadísk postmoderny. Práve aj z Nietzscheho diela, ako jedného z prameňov, ku ktorému je potrebné sa vrátiť a pokúsiť sa ho znova nanovo premyslieť – je azda možné odvodiť koncepciu, ktorá by bola iná, alebo paralelne alternatívna, ak už nie priamo kontradiktórna k postmoderne,³ v tom práve tkvie opodstatnenosť foucaultovského diskurzívneho návratu. Pri uvažovaní nad nastolenou témou, ako ďalej s postmodernou, je totiž nevyhnutné smer premýšľania niektorých jej základných téz či postulátov viesť priamo do zdroja jedného z podstatných pôvodných prameňov postmoderných inšpirácií – ktorým je aj Nietzscheho dielo. Jedna zo základných postmoderných Lyotardových téz znie – koniec veľkých príbehov, sú pre neho už nedôveryhodné. (Lyotard, 1993, 38) Z hľadiska načrtnutého spôsobu prístupu k téme by som sa pokúsil navrhnúť tézu, preveriť problém, či položiť otázku, či – a vôbec do akej miery je celá filozofická narácia okolo vyhláseného konca veľkých príbehov – možnou kompenzáciou, a preto aj dôsledkom nedopracovanosti koncepcie Veľkého štýlu, t. j. zabudnutia a azda ďalšieho nedostatočného interpretačného rozvíjania – tohto Nietzscheho neskorého filozoficko-estetického projektu z jeho písomnej pozostalosti. Danú tézu je možné stručne podporiť poukazom na to, že lyotardovská nedôveryhodnosť veľkých príbehov je vo svojej podstate jedným z druhu postmoderných prepisov Nietzsche diagnostikovaného všeobecného nihilizmu, (Lyotard, 1993, 143) a jedným zo zamýšľaných načrtnutých myšlienkových pohybov proti nemu mala byť práve filozoficko-estetická koncepcia Veľkého štýlu. Východisko zo všeobecného stavu dekadencie smerujúcej k nihilizmu videl Nietzsche

¹ Podrobnejšie a nadväzujúce texty o palintropickej koncepcii je možné nájsť na: <http://www.filozofia.sk/erik-markovic/>

² Niektoré časti Nietzscheho a Heideggerových diel sú kontroverzejšie, chcel by som sa vyjadriť kritickejšie neskôr aj k nim, ale za najinšpirujúcejšie považujem časti ich diel súvisiace s estetikou a filozofiou umenia, preto sa im primárne venujem.

³ Ústredným je z tohto hľadiska najmä text po-postmoderného filozoficko-literárneho manifestu, uverejňovaného po častiach: http://www.filozofia.sk/erik-markovic/Erik_Markovic_Palintropickost_a_pojem_postmoderny.pdf (Markovič, 2011, 307).

v umení.¹ Predstavu takej podoby budúceho umenia, ktoré by malo ambície a schopnosť dekadenciu a nihilizmus prekonať, nám do istej miery dáva jeho zhrňujúci pojem „*Der große Stil*“.

VEĽKÝ ŠTÝL – ZÁKLADNÉ ZNAKY

Začnem bodom, v ktorom Heidegger interpretuje § 515 (Nietzsche, 1930, 351 – 352), kde sa Nietzsche pokúša nahradiť poznanie (už nielen seba samého, ale všeobecne) niečím, čo nazve *praktisches Bedürfnis* praktickou potrebou schematizovať prvotný chaos. Podľa toho nasleduje vo výklade Heideggerove definovanie *praktickej potreby* ako schematizovania prvotného chaosu v horizontálne ohraničenom okruhu. S daným úzko súvisí aj prvotné určenie *Veľkého štýlu*, ktoré sa najprv riadi podľa dvoch hlavných orientačných bodov. Ide o odmietnutie priemernosti filisterskej vzdelanosti a o odmietnutie wagnerovského typu umenia. Neskôr k nim pribudne pokus o rehabilitáciu klasickosti v opozícii k romantizmu. *Veľký štýl* ale podľa Nietzscheho spočíval navyše aj v pohŕdaní fragmentárnou „malou a krátkou krásou“ a v schopnosti zjednodušenia, zvýraznenia, v zmysle pre vzácne a trvalé, je schopnosťou chrániť sa pred krátkodobým efektom, pred módnym a lacným. Definovaná schopnosť zjednodušenia, zvýraznenia znamená v tomto význame protiklad k Nietzsche kritizovanému dekadentnému štýlu, v ktorom prepojenosť častí artefaktu nie je plynulá, prirodzene organická, ale násilne zlúčená, neplynúca prirodzene z vnútornej zákonitosti a povahy diela, čo je zárodkom chaosu v tvorbe, pričom touto dekadentnou črtou sa podľa neho vyznačuje aj wagnerovské umenie. *Veľký štýl* má byť na jednej strane protikladom k wagnerovskému typu umenia veľkolepej grandióznosti *Gesamtkunstwerku*² a zároveň na strane druhej pohŕda a vyjadruje odstup od nedostatočnej rozpriestranosti, fragmentárnosti estetického vnímania a chápania. Pojem umenia *Veľkého štýlu* je teda určený nielen v opozícii k romantizmu, pesimizmu a nihilizmu v umení, ale aj v protiklade k štýlu literárnej dekadencie (*Stil der décadence*), pričom ide o Nietzscheho variovanie „*hypothèse*“ k „*style de décadence*“, ktorú vyslovil Paul Bourget vo svojich „*Essais de psychologie contemporaine*“.³ Nietzsche zároveň na podklade „*Phrasirungslehre*“ H. Riemanna rozvíja analogickú teóriu

¹ „*Unsre Religion, Moral und Philosophie sind décadence-Formen des Menschen. - Die Gegenbewegung. die Kunst.*“ (Nietzsche, 1930, § 794, 533). Pozn. Presnejšie by bolo citovať z Nietzscheho kritických vydání KSA, citujem však vydanie z r. 1930 – len preto, lebo práve na vydanie *Völe k moci* sa pri týchto uvádzaných interpretáciách odvolával M. Heidegger.

² I napriek tomu je Wagnerovo *espressivo* a jeho systém frázovania symptómom úpadku organizujúcej sily, je neschopnosťou rytmicky preklenúť ďalekosiahlejšie vzťahy v hudbe. (Nietzsche, 1930, 556), (Nietzsche, 1988b, 469)

³ Z hľadiska témy konferencie (umenie žiť) je podľa mňa zaujímavé všimnúť si, že Nietzsche pri definovaní dekadentného fragmentujúceho štýlu pôvodnú Bourgetovu tézu rozšíril aj na pojem života: „...život už nie je zasadený do celku. Slovo sa stáva suverénnym a vyskakuje z vety, veta sa rozširuje a zatemňuje zmysel strany, strana získava život na úkor celku a celok už viac nie je celkom.“ P. Bourget: „každá väčšia jednota kníh, strán a viet sa rozpadá, pričom si menšia jednota strán viet a slov vytvára miesto.“ (Kuhn, 1988/1992, 182), (Bourget, 1883, 25)

„rhythmische décadence“ v súvislosti zo štýlom dekadencie v architektúre. Nietzsche takto načrtnutou predstavou *Veľkého štýlu* a jeho konkretizácie v architektúre sám narúša predtým v ranom diele ním stanovený dualizmus estetických stavov apolónského a dionýzovského. Estetický stav má podľa jeho neskoršej definície nadbytok prostriedkov zdieľania a komunikácie, je to stav so zvýšenou vnímavosťou pre pôvab, príťažlivosť a všetky druhy náznaku. Je vrcholom komunikácie a prameňom reči. Každé vyspelé umenie má preto v základe prebytok konvencií, a to v tej miere, v akej je všeobecne prijatou rečou. Konvencie sú podmienkou veľkého umenia. (Nietzsche, 1930, 545) Túto konvenčnosť umenia estetického stavu Heidegger interpretuje ako formu extatického stavu. Extatický stav, opojenie (Rausch), znamená pre Nietzscheho jasnejšie ovládnutie formou. Forma určuje a ohraničuje oblasť, v ktorej sa naplňa stav vystupňovanej umeleckej sily, v ktorej sa extatickosť stáva možnou. Zároveň podľa toho „...Veľký štýl vzniká vtedy, keď krásno získava víťazstvo nad (niečím) obrovským, ohromným, (nesmiernym, nad niečím hrozným až strašným).“ (Nietzsche, 1988, 596) V tejto charakteristike sa prejavuje Nietzscheho chápanie pojmu krásy a harmónie, ktoré ak nemajú ustrnúť v nehybnosti, potrebujú sa podľa neho neustále obnovovať, premieňať a uskutočňovať ako živý pohyb. Rodia sa preto z neustáleho napätia k svojmu opaku, k disharmónii pojmu *Häßlichkeit*. (Mokrejš, 1993, 164) Táto raná definícia pojmu *Der große Stil* nadväzujúca na pojem klasickosti obsahuje v sebe zárodok neskoršej výraznejšej definície ako syntetizujúcej predstavy extrémov, ktorá dodržiava hlavné antimetafyzické hľadisko: „prehlbovať dištancie, ale nevytvárať protiklady.“ „Aby sa niekto mohol stať klasikom, musí mať podľa všetkého všetky silné, zdanlivo protikladné danosti a želania: ale tak, aby šli spolu v jednom záprahu, pod jedným **jarmom**.“ (Nietzsche, 1930, 569) Daný obraz jarma, či hérakleitovskú metaforu luku by som navrhoval interpretovať aj ako obraz zmierňujúceho a odstupňovaného premostenia týchto rôznych protikladných daností. Navyše aj Nietzscheho myšlienkový postup pri dištancovaní sa od klasicistického konštruovaním pojmu klasického *Veľkého štýlu* Heidegger interpretoval ako vedomé zveličovanie fyziologickej estetiky. Rôzne variované zmierujúce a premostujúce metafory vo svojom základe obsahujú pôvodný orfický charakter. Pravú orfickosť (možno v jej pôvodnom zmysle)¹ by azda bolo možné v nadväznosti na túto danú tradíciu definovať ako oblúkové

¹ **Pozn.1.:** „Orfizmus je aspoň nepriamo poplatný dionýsovským tradíciám. Tento mladý boh bude väčšmi než ktorýkoľvek iný olympian zahrňovať svojich veriacich novými epifániami, nepredvídateľnými posolstvami a eschatologickými nádejami.“ (Eliade, 1995, 311). **Pozn.2.:** Orfickosť sa tu snažím chápať – podľa jedného z možných pôvodných významov – ako jednu z najstarších tradícií jednoty rozmanitého, zmierovania (premostenia) rôznorodosti protikladov, pričom sa ale neruší ich navzájom proti sebe zamerané protikladné napätie (známy mytologický obraz na chvíľu „zmierených“, inak proti sebe zameraných rôznych druhov zvierať uhranutých hudbou Orfeovej lýry) ako – a zároveň aj ako iné, pôvodnejšie pomenovanie toho významu, keď Nietzsche hovoril o prapôvodnej jednote apolónského a dionýzovského: „Od 5. storočia sa Orfeova ikonografia neustále obohacovala: vidieť ho, ako hrá na lýre obklopený vtáctvom, divou zverou... to, že Orfea na kusy nakoniec roztrhali menády, možno interpretovať ako dionýsovský rituál, sparagmos... Orfeus bol však známy predovšetkým ako verný stúpenec *par excellence* Apollóna. Orfeovým hudobným nástrojom bola apollónska lýra... Postava Orfea sa od začiatku zjavila v dvojitém znamení Apollóna a Dionýsa. „Orfizmus“ sa vyvinie

premostenie extrémne protikladných určení kontinuálnym odstupňovaním vytvárajúcim medzi nimi tvorivé napätie (*tonos*). Pričom symbolickým vyjadrením je luk - lýra, teda je zároveň princípom života bios a hudby. Navrhoval by som, aby adekvátnym filozoficko-pojmovým vyjadrením bola palintropickosť/toxonickosť.

Ešte pred načrtnutím aspoň základných téz Heideggerovho výkladu *Veľkého štýlu*, je potrebné sa vrátiť aspoň stručne k základným predpokladom a iným podstatným odôvodneniam tejto antinihilistickej koncepcie umenia a Nietzscheho chápania vzťahu umenia a filozofie. Heidegger sa pri stanovení tejto tézy priamo poukazuje na jedno zo záverečných Nietzscheho vyjadrení v rámci kapitoly *Vôľa k moci ako umenie*: „Umenie ako jediná (jedinečná, výnimočná) prevažujúca protisila proti všetkým (podobám) vôle negovania života... ako antinihilistické *par excellence*.“ (Nietzsche, 1930, 577) Na základe tohto poukazu a následných úvah a záverov potom Heidegger odvodzuje svoju štvrtú vetu o postate umenia: „4. Umenie je význačným protipohybom proti nihilizmu.“ (Heidegger, 1961a, 87) To by pravdepodobne nemalo znamenať, že tento status patrí výhradne len umeniu, že má umenie v tejto oblasti univerzálnu platnosť, že iné antinihilistické hnutia by nemohli existovať aj mimo oblastí umenia, ale že umenie by malo mať – aspoň v rámci týchto tu predstavovaných filozofií – isté prednostné postavenie. Preto Nietzsche prevoláva: „Umenie a nič (tak) ako umenie! Je veľkou umožňovateľkou života, je veľkou zvodkyňou k životu, je veľkým stimulom života.“ (Nietzsche, 1930, 577) Nietzscheovské velebenie uctievanie života a umenia¹ zachádza až tak ďaleko a siaha tak „vysoko“, že tvrdí: „Vôľa k „vonkajškovej zdanlivej podobe“. k ilúzii, k zdaniu (ku klamu) k stávaniu a k zmene je hlbšia, „metafyzickejšia“ ako vôľa k pravde, k skutočnosti, k bytiu“. (Nietzsche, 1930, 577) Ako však chápať, že vôľa k zdaniu a stávaniu je (a má byť) dokonca ešte metafyzickejšia ako vôľa k pravde, k skutočnosti, k bytiu? Heidegger upozorňuje, že „skutočnosť“ a „skutočné“ je tu myslené vo význame a zmysle Platónovho chápania skutočného sveta ako súcna osebe (an sich Seiende), sféry ideí a nadzmyslového. (Heidegger, 1961a, 88) Ak teda Nietzsche hovorí, že umenie je a malo by byť „metafyzickejšie“, tak to nie je myslené vo význame – domnievam sa – byť viac metafyzický v zmysle tradičnej platónsko-klasicky-kresťanskej metafyziky, ale má to znamenať, že Nietzsche chce nielenže zmyslové povýšiť na úroveň nadzmyslového, ale navyše túto hierarchiu aj prevrátiť (aj odtiaľ označenie jeho filozofie ako obrátený platonizmus),² – že táto sféra umeleckého založená na zmyslovom má byť hierarchicky ešte vyššie ako platónska sféra nadzmyslových ideí – a práve preto a v tomto

v tom istom duchu. ... Apollón... napokon uzavrel mier s Dionýsom, ktorý bol prijatý medzi olympských bohov. Toto zbliženie dvoch antagonistických bohov má svoj význam.“ (Eliade, 1997, 144 – 147).

¹ „Celé umenie pôsobí tonizujúco, zväčšuje silu, zapaluje vášnivosť (t. j. pocit sily), podnecuje všetky jemnejšie spomienky opojenia, – existuje vlastná pamäť, ktorá v takom stave schádza dole: vzdialený a unikajúci svet senzácií vracia sa sem späť.“ (Nietzsche, 1930, 543 – 544).

² Bližšie napr. v (Heidegger, 1961b, 201) – alebo detailnejšie v kapitole *Nietzsches Umdrehung des Platonismus*, (Heidegger, 1961a, 231 – 242).

zmysle má byť umelecká vôľa k „vonkajškovej zdanlivej podobe“ k ilúzii, k zdaniu (ku klamu) metafyzickejšia ako „vôľa k pravde, k skutočnosti, k bytiu“ (v platónskom zmysle), teda hodnotovo vyššie ako metafyzická platónska sféra večných nadzmyslových ideí. Pretože ako aj vysvetľuje Heidegger: „Vôľa k pravde, to znamená tu a aj všade inde u Nietzscheho: vôľu k pravému, skutočnému svetu v zmysle Platónovom a kresťanskom, vôľu k nadzmyslovému, k súcnu o sebe.“ (Heidegger, 1961a, 89) To potvrdzuje aj jeden z tohto ohľadu najdôležitejších paragrafov *Radostnej vedy* (Nietzsche, 1992, 204 – 206). Vyslovuje v ňom dokonca aj podozrenie, že „vôľa k pravde“ by mohla byť skrytou vôľou k smrti.¹ V Nietzscheho pochopení a výklade znejú základné vety myšlienkovvej stratégie platonizmu takto: Tento svet nestojí za nič, je nie dost' súci, je nie-súci, teda musí existovať nejaký iný „lepší“ svet ako tento svet zapletený do zmyslovosti, musí byť preto daný nejaký „skutočný“ svet nadzmyslovosti, a teda tento zmyslový svet je len svetom zdania. Tým sa stáva tento svet a tento život v základe popieraný. Nietzsche oproti tomu ale tvrdí, že každý druh tzv. „skutočného“ pravého, naozajstného sveta je vymysleným svetom a nadzmyslové je omylom. (Heidegger, 1961a, 87) Je dôležité pri uvedenej kritike nadzmyslového a platonizmu spomenúť, že Nietzsche chápal metafyziku ako morálny výklad sveta a v nietzscheovsko-heideggerovskej interpretácii všetka metafyzika a jej druhy bola platonizmom, alebo vo svojom základe len rôznymi formami platonizmu.² Tento podľa neho „vymyslený svet“ nadzmyslového odťahuje život od zmyslovosti plnej životných síl, odníma mu tieto sily a oslabuje ho. Vôľa k tzv. „skutočnému“ (k svetu nadzmyslovému, pravdivému), vôľa k „pravde“ je nie-hovorenie tomuto tunajšiemu svetu (zmyslovosti), v ktorom práve umenie „je doma“, v ktorom je zabývané. (Heidegger, 1961a, 89) Z toho Heidegger odvodzuje: „podľa čoho je umenie protipohybom k nihilizmu; pretože nihilizmus, t. j. platonizmus, kladie nadzmyslové ako pravé [skutočné, pravdivé] súcno, z ktorého sa všetko z ostatného súcna ponizuje na nesúcno [Nichtseiende] a ohovára sa a objasňuje sa ako ničotné [nichtig].“ Teda „...súcno, ktorým je všetko ostatné súcno ponížené na nesúcno

¹ **Pozn.:** Na tomto mieste sa ukazuje, ako znel už skôr spomenutý predpoklad, že Foucaultom používaný termín „vôľa k pravde“ má skutočne mierne iný obsah ako pôvodná nietzscheovská inšpirácia. Foucault chápal „vôľu k pravde“ v opozícii k istej podobe moci, podľa toho, ako podľa neho vznikla táto diferenciácia v gréckej filozofii, tu u Nietzscheho však je „vôľa k pravde“ daná do opozície k „umeleckej vôli k zdaniu“. Je azda možné predpokladať, že keď Foucault dal do protipostavenia „vôľu k pravde“ a istý typ moci, tak zároveň to nebola „vôľa k pravde“ v tomto nietzscheovskom význame „vôle k pravde“ ako protikladu „umeleckej vôle k zdaniu“. Jedine len ak by Foucaultova moc v spomínanej jeho diferencii bola myslená vo význame nietzscheovského chápania „umenia ako (najvyššieho stelesnenia) najznámejšej podoby vôle k moci“ – čo sa však zdá byť nepravdepodobné. V tomto okamihu a stave poznania nedokážem presne posúdiť a rozsúdiť, do akej miery sa význam pojmu „vôľa k pravde“ u Nietzscheho a Foucaulta prekrýva, pretože na niektorých miestach vyznieva, že Foucault používa výraz „vôľa k pravde“ v Nietzscheho význame, na iných miestach zas v posunutom zmysle.

² „Všetka metafyzika je platonizmom. Kresťanstvo a formy jeho novovekého zosvetštenia sú platonizmom pre ľud“ (VII, 5).“ ... „V tomto výklade sa celá filozofia od Platóna stáva metafyzikou hodnôt. Súcno ako také sa v celku [chápe] odvodzuje od nadzmyslového a toto [nadzmyslové] sa zároveň rozpoznáva ako skutočné súcno, toto nadzmyslové by teraz malo byť Bohom ako tvoriacim Bohom a kresťanským Bohom spásy, že toto nadzmyslové by malo byť mravným zákonom, že by malo byť autoritou rozumu, pokroku, šťastím väčšiny.“ (Heidegger, 1961c, 273 – 274)

[Nichtseiende] a ohovorené a vysvetlené ako ničotné [nichtig].“ (Heidegger, 1961a, 166) Práve preto podľa neho Nietzsche razí tézu „Umenie je viac hodnotné ako pravda“, a nielen to, je navyše aj „božskejšie“ (Nietzsche, 1930, 578), čo znamená zmyslové je situované vyššie a je (sebe vlastnejšie), skutočnejšie a pôvodnejšie ako „nadmyslové“. (Heidegger, 1961a, 89) Podľa Heideggera to znamená: „Umenie má vyššiu hodnotu [je viac hodnotné] ako pravda. ‚Pravda‘, tým sa myslí: [to] skutočné [pravé] v zmysle skutočného [pravého] súcna, presnejšie súcna, ktoré je pokladané za skutočné [pravé] súcno, súcno-o-sebe [an-sich-Seiende]. Od [čias] Platóna má súcno-o-sebe [an-sich-Seiende] platnosť nadmyslového, ktoré je zbavené premenlivosti zmyslového. Hodnota niečoho sa podľa Nietzscheho meria podľa toho, čo [ako] prispieva k stupňovaniu skutočnosti súcna. Umenie je viac hodnotné ako pravda, [čo] znamená: umenie ako ‚zmyslové‘ je bytostnejšie [súčnejšie, seiender] ako nadmyslové. Ak toto [nadmyslové] súcno doteraz platilo ako najvyššie, avšak umenie je [by bolo] bytostnejšie [súčnejšie], potom by sa umenie javilo ako najsúčnejšie [Seiendste] v súcne, ako základné dianie [Grundgeschehen] vo vnútri súcna v celku.“ (Heidegger, 1961a, 165 – 166) Z týchto uvedených dôvodov a argumentov Nietzsche pokladal za ideálnu istú syntézu filozofie a umenia, umelca a filozofa, ktorá by sa konkrétne spájala, stelesňovala jednotlivo aj v jednej osobnosti, preto keď hovorí o „vyššom pojme umenia“ spomína spojený výraz „umelec-filozof“.¹ Nietzsche dokonca tvrdil, že priznáva viac pravdy umelcom ako filozofom,² vyzýval filozofov, že by sa mali od umelcov dokázať mnohému naučiť, napr. vo vynachádzaní prostriedkov, „aby sme veciam dodali krásu, príťažlivosť, lákavosť, aj keď ju samé nemajú“, a chce ísť ďalej do dôsledkov, pretože „my chceme byť básnikmi svojho života a začať pri tom najmenšom a najvšednejšom.“ (Nietzsche, 1992, 174) Nietzsche akoby citlivo pociťoval absenciu výraznejšieho umeleckého prístupu vo filozofii, (ale nie len vonkajškového, sekundárneho, lebo v dejinách filozofie určite bolo viac filozofov, ktorí sa popri filozofii sekundárne venovali niektorému z druhov umenia, ale takého vzťahu filozofia-umenie, ktorý by bol bytostne spätý so samotnou podstatou filozofovania) – čo ho viedlo až k takýmto vyhroteným výrokom: „V celej filozofii až dodnes chýba umelec... To je, ako bolo predtým naznačené, nutnou chybou, pretože umelec, ktorý by začal sám seba chápať, dopustil by sa prechmatu, nemá sa vôbec čo obzerať, nemá sa vôbec čo pozeráť, má len dávať. Umelca ctí, ak nie je schopný byť kritikom, inak je pol na pol [polovičatým], ‚moderným‘.“ (Nietzsche, 1930, 547) Dôležité je navyše registrovať

¹ „Der Künstler-Philosoph. Höherer Begriff der Kunst.“ (Nietzsche, 1930, 533)

² „V podstate dávam umelcom viac za pravdu ako všetkým doterajším filozofom: nestratili tú výraznú stopu, ktorú zanecháva život, milovali veci ‚tohto sveta‘, – milovali svoje zmysly! Usilovať o ‚odmyslenie‘ [o ‚popretie zmyslov‘]: to sa mi zdá ako nedorozumenie, alebo ako choroba, či ako kúra, ak to len nie je pokrytectvom, alebo sebaklamom. Prajem sebe a všetkým, ktorí žijú bez úzkosti puritánskeho svedomia – ktorí tak smú žiť, – stále väčšiu preduchovnosť a zmnohonásobenosť [reprodukciiu] ich zmyslov, áno, chceme byť zmyslom vďační pre ich jemnosť, plnosť a silu a chceme im preto ponúknuť to najlepšie z nášho ducha.“ (Nietzsche, 1930, 552 – 553).

a spresniť, že pri tejto syntetickej osobnosti nemá ísť o umelca zaoberajúceho sa výrazne popri umení navyše aj filozofickým reflektovaním a sebarefektovaním, ale skôr naopak o filozofa, ktorý sa stáva zároveň umelcom, alebo z toho odvodene má ísť o filozofiu myslenú a písanú tak, že sa zároveň stáva umením. Teda azda ešte výstižnejším ako výraz „umelec-filozof“, by možno bol obrátený výraz „filozof-umelec“ – na vyjadrenie toho, že v tejto vzývanej renesančno-syntetizujúcej osobnosti by malo ísť o typ primárne filozofa, ktorý je otvorený umeleckému spôsobu myslenia a prijíma ho za sebe vlastný, neskôr už neoddeliteľný od spôsobu jeho bytia. Dôvodom, prečo by sa „naozajstný“ umelec nemal zaoberať kritickým reflektovaním je, ako to Nietzsche ďalej spresňuje v *Radostnej vede*, že umelec pri neustálom tvorení postupne stráca kritický úsudok a dokonca i hodnotu vlastných jednotlivých diel časom vidí skreslene.¹ Vo vzťahu k vyššie Foucaultom uvedenému a prejednávaniu rozlíšeniu princípov „poznaj seba samého“ a „starostlivosti o seba samého“ (Foucault, 2000, 189) by bolo azda možné povedať, že umelecký spôsob existencie a nazerania na svet má bližšie k praktickejšiemu spôsobu starostlivosti ako k sebareflexívnemu teoretickejšiemu princípu a spôsobu vzťahovania sa k sebe. Nietzsche pri predstave „filozofa-umelca“ – pri detailnejšie chápanom náhľade z filozofickej časti na umeleckú časť tejto syntetickej osobnosti – za podstatu tvorby považoval extatický stav: „Sú to výnimočné stavy, ktoré podmieňujú umelcov: ... Fyziologické stavy, ktorými sa v umelcoch takpovediac šľachtí osoba...: 1. Opojenie (Extáza): zvýšený pocit moci; vnútorné nutkanie urobiť z vecí odraz svojej vlastnej plnosti a dokonalosti;...“ (Nietzsche, 1930, 545 – 546)² Na úvod stručného predstavenia Nietzscheho estetiky je potrebné spomenúť, upozorňuje Heidegger, ako často sa vo fyziologicko-naturalistických výpovediach o umení až fatálne znehodnocuje jeho učenie, ktoré tak stráca hodnotu, tak veľké je Nietzscheho neporozumenie. A vzhľadom na to, ak sa tieto fyziologické myšlienky pre seba vyčlenia a vydávajú sa za „biologickú“ estetiku, (navyše premiešané s Wagnerom), alebo celkom úplne obrátene... sa z toho vyrába filozofia orgiazmu, a to sa značne skreslene neprávom vydáva za Nietzscheho vlastné učenie. (Heidegger, 1961a, 149) Preto je nutné pristúpiť k pokusom o nachádzanie možných zákonitostí Nietzscheho spôsobu uvažovania, pretože „dokiaľ sa, napriek zlomkovitosti, nebudeme usilovať o vnútorný poriadok (rád) Nietzscheho myslenia, ostane jeho výpoveď zmätkom náhodných myšlienok a svojvoľných poznámok o umení a o krásne.“ (Heidegger, 1961a, 162). V tomto zmysle a odporúčaní by som sa teda pokúsil

¹ Bližšie: (Nietzsche, 1992, § 369, 241 – 242) **Pozn.:** Na inom mieste túto charakteristiku tvoriacich duchov chápe ako znak istého druhu „ješitnosti umelcov“. „Myslím, že umelci často nevedia, čo dokážu najlepšie, pretože sú príliš ješitní a zamerali svoju myseľ na niečo vznešenejšie...“ (Nietzsche, 1992, 93)

² „1. Opojenie (Extáza): zvýšený pocit moci; vnútorné nutkanie urobiť z vecí odraz svojej vlastnej plnosti a dokonalosti; 2. extrémna ostrosť istých zmyslov: až do takej miery, že chápu a tvoria úplne nový jazyk znakov, ... extrémna zdieľnosť (komunikatívnosť; chcenie hovoriť o všetkom tom, čo vie sprostredkovať znaky: úsilie o výraz, potreba zároveň sa zbaviť samého seba prostredníctvom znakov a posunkov; schopnosť hovoriť osebe množstvom rečových prostriedkov, – explozívny stav.“ (Nietzsche, 1930, 545 – 546).

v nasledujúcom postihnúť a zahliadnuť aspoň časť rádu Nietzscheho myslenia. Ak je základom umeleckého stavu a tvorenia podľa Nietzscheho extatický stav opojenia, tak je potrebné povedať, že nejde o ľubovoľný extatický stav opojenia – jeho povahu nie je možné chápať zreteľnejšie bez objasnenia jeho vzájomne sa podmieňujúcej súvislosti s formou. V texte nazvanom *Hudba a Veľký štýl* (Nietzsche, 1930, 556) Nietzsche jednoznačne stanovuje, že – veľkosť nejakého umelca sa nemeria podľa „pekných pocitov“, ktoré vzbudzuje: Ale podľa stupňa, v ktorom sa blíži k *Veľkému štýlu*. Tento štýl má s veľkou vášňou spoločné to, – že pohŕda tým, čo sa chce zapáčiť (Nietzsche, 1930, 546 – 547),¹ že „zabúda presvedčovať; že rozkazuje; že chce“ ... veľkou ambíciou je tu – „stať sa pánom nad chaosom, ktorým je; chaosu vnútiť formu: logicky, jednoducho, nedvojznačne, matematiku, stať sa zákonom.“ Podľa vzťahu k zákonu sú definované aj umelecké stavy „sú takými stavmi, ktoré sa samy, stavajú pod najvyšší príkaz miery a zákona“ (Heidegger, 1961a, 152). Táto miera je chápaná klasicky v zmysle klasickom – ako zachovávanie skrotenia protikladov: „Umenie veľkého štýlu je jednoznačným pokojom zachovávaného ovládnutia najvyššieho naplnenia života. K nemu patrí pôvodné roz-pútanie života, ktoré je však ale uspokojené a skrotené“. (Heidegger, 1961a, 148) V nadväznosti na to Heidegger definuje presnejšie aj estetický stav – „je všetkým tým, čo sa samo stavia pod – zo seba vyrastajúci zákon veľkého štýlu“. (Heidegger, 1961a, 152) Prečo však takú dôležitosť zaujíma v tejto filozofii forma? Tá je u Nietzscheho chápaná v istom spôsobe analogicky k chápaniu miery, tiež v nadväznosti na pojem klasického, ako forma ovládajúca rôznu protikladnosť. Dôležitosť formy a formálnych určení u Nietzscheho vyviera z nasledujúceho charakteristického znaku. Nietzsche pripisoval dôležitosť svojmu obrátenému chápaniu vzťahu forma – obsah, ide mu o to, aby sa všetko to, čo „všetci neumelci nazývajú ‚formou‘, pociťovalo ako obsah, ako ‚vec sama““. (Nietzsche, 1930, 552). Aj preto patrila, podľa vlastných slov, „do prevráteného sveta“. Na základe uvedenej dôležitosti formy, miery a ich klasického vzťahu k estetickým stavom podľa Heideggera forma určuje a ohraničuje najskôr oblasť [okruh], v ktorej sa stav stúpajúcej [stupňujúcej sa, vystupňovanej] sily, moci a plnosti [nadbytku] súcna sám v sebe uskutočňuje [a sám seba naplňa, vypĺňa, završuje]. Forma zakladá okruh [oblasť], v ktorej sa extáza ako taká stáva možnou. Kde forma ako najvyššia jednoduchosť ovládne najbohatšiu protikladnosť, tam je situovaná extáza. (Heidegger, 1961a, 140) Ak ale Nietzsche pri znakoch *Veľkého štýlu* spomína v súvislosti s vnútením formy chaosu logiku, tak nemyslí sa tým, že by „pocity mali byť logické“, a že by mali

¹ **Pozn.:** Prečo sa umelec *Veľkého štýlu* nemôže chcieť zapáčiť, vidieť sa očami prijímačích – Túto časť vhodne osvetľuje časť iného textu: „žiadať od umelca, aby sa naučil vidieť optikou poslucháča [recipienta] (kritika), znamená žiadať, aby ochudobnil seba a svoju tvorivú silu... Je to ako pri diferencií pohlaví: nemalo by sa žiadať od umelca, ktorý dáva, aby sa stal ženou, – aby ‚prijímal‘. Preto definuje dovtedajšiu estetiku nie tvoriacich, ale len ako estetiku prijímačích – ako ženskú estetiku. „Naša estetika bola doteraz ženskou estetikou až do takej miery, že svoju skúsenosť o tom, ‚čo je pekné‘, formulovali len prijímači...“. (Nietzsche, 1930, 546 – 547)

prebiehať podľa logických zákonov myslenia. Výrazom „logické pocity“ chce povedať: pocit sa necháva vymedziť [určovať] poriadkom. (Heidegger, 1961a, 142) „Logické a geometrické zjednodušenie je dôsledkom zvýšenia sily“, a to zodpovedá opojnému extatickému pocitu – forme koordinovanej harmonizácie ako výrazu skrásnenia – v protiklade ku škaredosti, k dekadencii typu, nedostatku koordinácie ako úpadku organizujúcej sily. (Nietzsche, 1930, 534 – 535) Teda podľa Heideggera pri tomto spätnom návrate k zákonitosti formy si Nietzsche nemyslí, že umenie by malo byť ako keby len logikou a matematikou. Skôr ide o to, že „estetické ohodnocovania [hodnotenia]“, t. j. posudzovanie (uznávanie)-niečoho-za-krásne má vo svojom „základe“ také pocity, ktoré sa vzťahujú na logickú, aritmeticko-geometrickú zákonitosť. Logické – základné pocity sú záľubou v „usporiadanosti, v ohraničenom, v opakovaní.“ (Heidegger, 1961a, 142) „Umenie má svoje vlastné bytostné určenie vo *Veľkom štýle* ... jeho miera a zákon sa (uskutočňuje a) kladie len v ovládnutí a „skrotení“ chaosu a extatického.“ „Umenie Nietzsche považuje za najvyšší tvar a podobu vôle k moci.“ „Mocou je ale až tam, kde vládne jednoznačnosť pokoja, zachovávaná „protikladmi v jednote ich oblúkového premostenia a napätia jarma“, v ktorom sú „dovnútra napnuté a premostené protiklady“. (Heidegger, 1961a, 148, 160, 161, 158)

PALINTROPICKOSŤ

Na základe týchto téz o významnosti formálnych určení antinihilistických podôb filozoficko-básnického myslenia a ich rozvinutím a rozpracovaním v ďalších interpretačných kontextoch a významoch som sa pokúsil postupne v priebehu predchádzajúcich viac ako 10 rokov postupne vypracovať palintropicko/toxonickú koncepciu, pričom jej základnou a následne rôzne variovanou formou i formálnym určením je – *toxón*, ako to vyplynulo z logiky a povahy tohto typu filozofie. Palintropickosť je teda stručne antinihilistická myšlienková stratégia básnicko-filozofického spôsobu obrazného myslenia, odvodená a reinterpretovaná z úvah o postrebnutí „jemnej“, t. j. doposiaľ nie veľmi reflektovanej a takmer nepostrehnuteľnej diferencie medzi pojmami *palintonos* a *palintropos*. Pôvodne filozoficky vychádza z interpretácie filozofií – predsokratikov, platonizmu, novoplatonizmu, F. Nietzscheho, M. Heideggera, M. Foucaulta, G. Deleuza a i. – a v našom prostredí sa snaží zatiaľ nadviazať (okrem nadviazania na niektoré kontexty, interpretácie a významy diel napr. S. B. Hroboňa, J. Ondruša, P. Repku, I. Štrpku, D. Heviera, M. Haugovej, E. J. Grocha, M. Marcelliho a i.) aj napr. predovšetkým na myslenie M. Hamadu a jeho kritiku nihilizmu v poézii a v kultúre. Jedným zo základných atribútov palintropickosti je jej tzv. premost'ujúci, preklenujúci charakter. Základným formotvorným komponentom premost'ovacieho pôsobenia, a to aj vo všeobecnom význame, je symbol a tvar herakleitovského oblúku (ob-luku) teda po gr. *toxón* – preto je v súvisiacich úvahách používaný aj z toho odvodený pojem *toxonickosť*. I preto je antinihilistickou stratégiou, pretože preklenujúci charakter

toxonickejšti je symbolickým vyjadrením premošćovania rozdvojenosti v jej rôznych podobách a prejavoch – rozdvojenosti ako jedného zo základných znakov nihilizmu definovaného F. Nietzsche. Palintropickosťou teda budem označovať nielen niektoré prvky v rámci napríklad Nietzscheho a Heideggerovej filozofie, alebo iných filozofií, v rámci ktorých sa dá identifikovať istá forma nadväznosti na Hérakleitom používaný výraz *palintrópos* a na filozofické metafory a myšlienkové obrazy s tým spojené, ale palintropickosť/toxonickosť – palintropický pohyb – to všetko by malo byť chápané ako pokus o vytvorenie istého typu syntetického pojmu. Ten je síce pomenovaný podľa daného gréckeho výrazu len ako výraz nadväznosti na istú tradíciu, ale mal by v sebe spájať zatiaľ napr. niektoré významy Hérakleitovej filozofie, Nietzscheho filozofiu moci, jej Heideggerovu interpretáciu (neskôr aj jeho filozofiu ontologickej diferencie) a Foucaultovu metodológiu (analyzovanie diferencií rôznych pojmov archeologickou a genealogickou metódou), aj s pomocou ktorej bolo možné dospieť k pokusu o konštruovanie pojmu. Pri tejto detailnejšej explikácii pôvodných prameňov pre konštrukciu koncepcie palintropickosti si je možné všimnúť – v daných fragmentoch, že s pojmom *palintrópos* je všade nevyhnutne spojený obraz toxón. Je preto potrebné definovať *toxón* a z toho odvodená toxonickosť je teda priestorovou elementárne tvarovou konkretizáciou palintropickosti. Zahŕňa celý rad rôzne variovaných oblúkových metafor a básnicko-filozofických obrazov v priereze dejín myslenia a poézie, pričom ale podstatné je, že sa významovo odvolávajú (či už priamo alebo do istej miery nepriamo) na opísanú prapôvodnú herakleitovskú predstavu. Palintropickosť/toxonickosť je chápaná ako podmienka možnosti premošćujúcich filozofických metafor a obrazov. Rovnako i v slovenskej poézii sa nachádzajú autori a texty s výraznou toxonickou metaforikou. Tvorivá konfrontácia s poéziou má svoj význam pri premýšľaní problému postmoderny. Navyše pritom, ak Lyotard tvrdí, že veľké rozprávania stratili svoju legitimitačnú funkciu, tak k týmto metanaráciám radí predovšetkým okrem kresťanského aj osvietenický projekt. Rovnako však i v tejto oblasti u Nietzscheho existuje žiaľbohu príliš nepovšimnutý projekt *Neue Aufklärung*, ktorý sa pokúsil o istú renováciu osvietenstva, ale už na podstatne modifikovaných základoch, kde má priestor i katarziou inovovaná istá podoba novej religiozity. Idea Nietzsche len naznačenej koncepcie *Neue Aufklärung* je pritom ďalšou líniou, na ktorú sa snaží koncepcia palintropickosti nadviazať.

Kde teda hľadať po tejto podľa niektorých domnelej a podľa iných zas reálnej smrti metafyziky¹ v nihilizme možný nový či stále sa obnovujúci život filozofie? Len v poézii? Nie

¹ Podľa Heideggerovej interpretácie aj Nietzscheho filozofia aj napriek všetkému nihilizmu a proklamovanej anti-metafyzickosti stále ešte patrí k metafyzike (rovnako ako zas podľa niektorých interpretov aj Heideggerova filozofia). K tomu je možné výstižne citovať formulácie: „Nietzscheho uvažovanie o umení je v tomto ohľade na prvý pohľad len zdanlivo po-estetické, po-metafyzické podľa svojej najvnútornejšej vôle, t. j. je určením bytia súcna (eine Bestimmung des Seins des Seindes). (Heidegger, 1961a, 154) „Na pochopenie Nietzscheho filozofie ako metafyziky a na vymedzenie jej miesta v dejinách metafyziky nestačí niektoré jej základné pojmy historicky objasniť ako „metafyzické“. Nietzscheho filozofiu musíme chápať ako metafyziku subjektivity. O tomto titule

celkom – azda vo filozofii palintropicky premost'ovanej s poéziou. Pri následnom palintropickom pokuse o nadviazanie a rozvinutie Lyotardovej tézy o postmoderne ako konci veľkých príbehov sa následne v rámci danej koncepcie objavuje domnienka, predpoklad a dokazovaná téza o možnosti nahradenia konca veľkých príbehov z koncepcie antinihilistického konceptu *Veľkého štýlu* filozoficko-básnickou koncepciou *Veľkých metafor*: ich zárodoky a náznaky vhodné na následné rozvinutie je možné pri podrobnejších prieskumoch a analýzach, ktoré som už publikoval – nájsť aj v slovenskej poézii – u autorov ako napr. Š. Strážay, J. Ondruš, I. Štrpka, M. Haugová a i.¹ Jednou z podôb vhodného typu takejto veľkej globálnej metafory a z nej súvisiacich pojmov by mohla byť tzv. *occulteickosť*, ktorej prvé kontúry som sa pokúsil načrtnúť aj v niektorých filozoficko-básnických textoch (Markovič, 2012, 76). V budúcnosti by som sa chcel viac venovať rozpracovaniu tejto koncepcie najmä v súvislosti s interpretáciou ontologickej diferencie.

Literatúra

- BOURGET, P. (1883): *Essais de psychologie contemporaine*. Paris: Alphonse Lemerre Éditeur.
- ELIADE, M. (1995): *Dejiny náboženských predstáv a ideí I. Od praveku po Eleuzínske mystériá*. Bratislava: Agora.
- ELIADE, M. (1997): *Dejiny náboženských predstáv a ideí II. Od Gautama Buddha po víťazstvo kresťanstva*. Bratislava: Agora.
- FOUCAULT, M. (1996): *Myšlení vnějšku*. Prekl. Č. Pelán, M. Petříček jr., S. Polášek, P. Soukup, K. Thein. Praha: Hermann&synové.

„Metafyzika subjektivity“ platí tiež to, čo sa povedalo o výraze „metafyzika vôle k moci“. Genitív je dvojznačný v zmysle nejakého genitívu subjektívneho (genitivus subjectivus) a nejakého genitívu objektívneho (genitivus objectivus), pričom pomenovania subjectivus a objectivus majú a obsahujú istý zdôraznený a striktný význam. Nietzscheho metafyzika a tým základ podstaty „klasického nihilizmu“ sa teraz dá zreteľnejšie ohraničiť ako metafyzika nepodmienennej subjektivity vôle k moci. (Heidegger, 1961b, 199 – 200)

¹ Okrem analyzovania oblúkových toxonických metafor u Š. Strážaya a I. Štrpku a i. K najdôležitejším záverom týchto filozoficko-literárnych výskumov básnických zdrojov palintropickosti patrí analyzovanie a definovanie palintropických slovných kompozít v poézii J. Ondruša, ktoré spĺňajú funkciu premost'ovania slov, kde som sa jednu z najčastejšie literárnu vedou problematizovaných tém interpretácií Ondrušovej poézie – protirečivosť či rozdvojenosť básnického subjektu – pokúsil definovať a interpretovať ako stav prekračovania hranice („prekročiac nôž, budeš jednou nohou pred nožom, druhou za ním“). Ako stav zachytenia procesu transcendencie, ktorá je naznačená, ale nedovŕšená, kde: „... daný stav nie je opísaný ako statický, ale je trvalým výsledkom permanentnej neúspešnosti rôznych pokusov o prekročenie diferencie, teda neúspešnosti pokusov o transcendenciu nie že v akejkolvek jej abstraktnejšej filozoficko-básnickej významnejšej forme, ale ani len v tej najprimárnejšej – v nemožnosti prekračovania takmer akýchkoľvek hraníc“ („nohou/prekročíš čiaru/leži ti to neuznajú a vrátia ťa nazad“). Bližšie v: http://www.filozofia.sk/erik-markovic/Erik_Markovic_Palintropizmy_Presov_plna_prednesena_verzia_2011.pdf

- FOUCAULT, M. (2000): *Moc, subjekt a sexualita (články a rozhovory)*. Prekl. M. Marcelli, Bratislava: Kalligram.
- HEIDEGGER, M. (1961a): *Der Wille zur Macht als Kunst*. (1936 – 1937) In: *Nietzsche I*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, s. 11 – 254.
- HEIDEGGER, M. (1961b): *Der europäische Nihilismus* (1940). In: *Nietzsche II*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, s. 31 – 256.
- HEIDEGGER, M. (1961c): *Nietzsches Metaphysik* (1940). In: *Nietzsche II*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, s. 257 – 333.
- KUHN, E. (1992): *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin: Walter de Gruyter.
- LYOTARD, J. F. (1993): *O postmodernizmu. (Postmoderno vysvětlované dětem, Postmoderní situace)*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, nakladatelství FILOSOFIA.
- MARKOVIČ, E. (2011): *Palintropickosť a pojem postmoderny v súčasnej slovenskej literatúre. Pokus o ďalšiu z teoretických častí po-postmoderného manifestu*. In: Součková, M. (Ed.): *K poetologickým a axiologickým aspektom slovenskej literatúry po roku 1989 IV*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, s. 307 – 331.
- MARKOVIČ, E. (2012): *Éterickosť. Prestupovanie slnka (výber z cyklu)*. In: *Básne 2011 - Zborník ocenených prác 3. ročníka súťaže Básne 2011 Asseco Solutions*. Bratislava: Literárny klub s.r.o, s. 63 – 87.
- MOKREJŠ, A. (1993): *Odvaha vidieť, F. Nietzsche – mysliteľ a filozof*. Praha: H&H.
- NIETZSCHE, F. (1930). *Der Wille zur Macht*. Leipzig: A. Kröner Verlag, WM, WzM.
- NIETZSCHE, F. (1988): *Menschliches, Allzumenschliches I., II*. KSA 2, Berlin: Walter de Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1988b): *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*. KSA 12. Berlin: W. de Gruyter.
- NIETZSCHE, F. (1992): *Radostná veda. („la gaya scienza“)*. Prekl. V. Koubová, Praha: ČS.

ODĽUDŠTENÝ SVET A TÚŽBA BYŤ SPOLU¹

Dehumanized World And a Desire To Be Together

Doc. PhDr. Jozef Pauer, CSc.

Filozofický ústav SAV
Klemensova 19, Bratislava
Slovenská republika
e-mail: jozefpauer@hotmail.com

Abstrakt: *Žijeme vo svete, ktorý sa náramne rýchlo odľudšťuje. Je ešte možné oživiť našu schopnosť zakladať rodiny, komunity, spoločnosti, štáty? A existuje ešte dajaký podklad spoločného sveta ľudskej existencie? Je tu, napriek všetkými smermi postupujúcej atomizácii, reálny spoločný základ pre konštituovanie stabilných útvarov sociálneho života? Vždy a všade sme určitým spôsobom spojení s inými, spája nás spoločný základ. Všetci vychádzame z jeho pôdy, cez spojenie s ním zotrvávame v životnej komunikácii s inými a prípadne sa v ňom vo svojom zániku „rozplynieme“. Túto silu alebo potenciu možno diferencovať popri celku sveta a prítomnosti vecí v ňom ako ďalšie konečné určenie všetkého diania, ako kapacitu bytia. Značí to dynamizmus, schopnosť konania ako základ pôvodného kontinua, ako reálny spoločný základ každej bytosti, každej veci či udalosti.*

Abstract: *We live in a world that is exceedingly fast dehumanized. Is it still possible to revive our ability to establish families, communities, societies, nations? And is there still some basis of common world of human existence? Is there, despite an advancing atomization in all directions, real common basis for the constitution of stable bodies of social life? Always and everywhere we are in some way connected with others. The common ground is what connects us. We all start from its soil, through a connection with it we persist in the living communication with others, and alternatively in our death we "melt away" in it. This strength or potency can be differentiated along the whole of the world and of the present of things in it as another final definition of all the action, as the capacity of being. This indicates the dynamism, capability of activity as the basis for the original continuum, as a real common core of each and every being, thing or event.*

Kľúčové slová: *potencia, individuum, osoba, spolupráca, participácia*

Key words: *potentiality, individual, person, cooperation, participation*

¹ Príspevok vznikol na Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/0010/12 „Nové podoby poriadku v spoločnosti – filozofická analýza“.

Svet sa utvára podľa nášho správania – je a bude taký, aké je a bude naše správanie v ňom. Nás však prenasledujú katastrofické predstavy, ktoré zvestujú koniec sveta. Aký svet to vlastne dospieva k svojmu zániku? Charakteristická vernosť opisov a naliehavosť katastrofických obrazov a vízií otvára výhľad na podobu sveta, ktorý zaniká. My sami cítime a niekedy celkom náhle si uvedomíme, že apokalypsa nie je to, čo prichádza, čo ešte len má prísť. A nie je ani na konci času. Je tu s nami, deje sa práve teraz.

V tisícročiach poľudštený svet sa náramne rýchlo odľudšťuje. A hoci tento starý svet nezmizol fyzicky a existuje ďalej, jeho (metafyzický) princíp je mŕtvy, jeho duša je potlačená, umŕtvená, viac sa na ňu nedbá. Svet bez vzťahu k transcendentnu stráca zmysel pre hodnoty a sám žiadnu hodnotu nemá. A tak simulujeme zmysel, a nielen to, simulujeme samu skutočnosť. Od technickej reprodukovateľnosti sme prešli k technickej nahraditeľnosti reality. Nová realita tú starú pohlcuje. Radom extenzií ju exponenciálne rozširuje a celkom efektívne eliminuje dimenziu jej hĺbky, oberá ju o vône a chute, umŕtvuje ju. Anestéziu duše sveta, ako aj anestéziu našej duše (obchod s alkoholom, drogami, s informáciami a reklamou, farmaceutický priemysel či niektoré podoby psychoterapie) účinne dopĺňa stratégia amnézie. Máme zabudnúť na minulosť, prítomnosť už nemá vyrastať zo vzťahov k živej tradícii, iba ak k jej muzeálnej, banalizovanej, či inak deformovanej a umŕtvenej podobe.

Žijeme v chorom svete, v dobe plnej zmätkov i hrozivej pomätenosti, v čase podvodných slov, zlomených príslubov, v ére falošných hodnôt a zvrátených situácií. Chorobnosť nášho sociálneho sveta i našich existenciálnych situácií nie je ani tak dôsledkom rozpadu predstáv večných a nemenných ideálov a vzorov konania. A takisto nespočíva iba vo všeobecne rozšírenej ohybnosti, kľzavej prispôsobivosti a premenlivosti nenáročných predstáv o hodnotách. Samozrejme, príznakom sociálneho a existenciálneho (i organického) zdravia je skôr prispôsobivosť alebo schopnosť riadiť sa dočasne aj inferiórными vzormi či hodnotami s cieľom získať čas a energiu na návrat k silnejším hodnotám a vzorom. Chorobnosť, ktorá sa prejavuje vo všetkých dimenziách nášho života, spočíva skôr v eliminácii náročných životných situácií, v nepripustení nepokoja či smútku, v diskvalifikácii skľúčenosti alebo trudnomyselnosti. Tieto stavy vždy na niečom v nás pracujú, najmä v čase prechodu a smerovania k premene a duchovnému rastu. Takúto pozitívnu dynamiku neutralizuje či skôr prevracia jediná maxima našich čias, deformovaný, pseudo stoický ideál, priamo prikázanie „zostať v pohode“. Slúžia mu aj lož, nevera a zrada. A netrzeplivosť s nedôverou zabraňujú chorobe stať sa prostriedkom oslobodenia života od cudzorodého prvku, stať sa nástrojom uzdravenia, presmerovania protiživotných tendencií na biotropiu.

Ak žijeme vo svete, ktorého duša je chorá, potom aj naša duša, senzory a receptory, ktorými sa dotýka tohto sveta, ochoreli. A choré sú tak aj naše predstavy o ňom. Ako pristupovať k takémuto svetu, ako pristupovať k človeku v tomto svete? Je ešte možné oživiť dušu sveta, resuscitovať ľudskú vnímavosť? Prebudí sa človek zo storočného spánku?

Je ešte vôbec možné oživiť našu schopnosť vpisovať kruhy vzťahov do kruhov ľudských spojení, zakladať rodiny, komunity, spoločnosti, štáty? A existuje ešte dajaký reálny podklad spoločného sveta ľudskej existencie? Je tu, napriek všetkými smermi postupujúcej atomizácii, reálny spoločný základ pre konštituovanie stabilných útvarov sociálneho života? Alebo nám ostáva len rozplývať sa v zvodných objatiach virtuality, ktorá infiltrovala náš každodenný život, pestuje morálnu paniku, vykrmuje pedofilov na internete, automatizovaným telemarketingom sadá k našej večeri, zapratáva naše telefónne schránky a v lone (laptop, notebook) nám necháva bujnieť klony našej pracovnej agendy. Virtualita sa principiálne podieľa na organizácii súčasnej spoločnosti tak vo verejnej oblasti politiky a obchodu, ako aj v privátnej sfére počnúc dajme tomu sexualitou a končiac trebárs rodinnými nákupmi.

No skutočnosť nezaniká, iba sa skrýva, je často neviditeľná, ale vrhá tieň. Doba, v ktorej žijeme, je úplne iná ako všetky doterajšie, napriek celému radu podobností či analógií. Akoby sme žili v zime, ktorá prišla po zime, no s úplne inými vlastnosťami. Žijeme v piatom ročnom období.

A potom, sú tu rána, tie rána, keď otvoríme oči a vidíme svet usporiadaný v poznateľných a relatívne predvídateľných celkoch. A náhle môžeme prežívať tajomstvo vynorenia sa ideálneho a univerzálneho v našom vnímaní špecifických a premenlivých okamihov vonkajšieho sveta a našich túžob. A silnie v nás vedomie našej prináležitosti k ríši spoločného sveta. V takýchto okamihoch transcendujeme svoje obmedzenia konečných individuí.

TÚŽBA BYŤ SPOLU

Ako jednotlivci žijeme zdanlivo každý sám vo svojej jedinečnosti a neredukovateľnosti. Pri spolupráci s inými jednotlivcami v konkrétnej situácii používame svoje telo na realizáciu spoločných činností a dosahujeme zamýšľané ciele. Ak ale nerobíme nič viac a nič iné a hoci aj podriadime takéto naše spoločné aktivity určitej spoločenskej kontrole a sankciám, nedospejeme tak ešte k priamemu vzájomnému uznaniu. Akoby sme už nemali nič spoločné s inými ľuďmi, okrem schopnosti spolupracovať, keď je to nutné.

Prvobytný človek vo svojich rodových a klanových útvaroch dokázal riešiť tie najnaliehavejšie problémy ľudského života. Prirodzeným dôsledkom spolupráce v klanoch a v skupinách bolo spoznanie výhodnosti vzájomného spojenia v spoločnom organizovanom kolektíve. Človek si vzápätí uvedomil, že spolu s inými ľuďmi má istý spoločný základ, na ktorom participuje spolu s nimi ako so svojimi blíznymi. Tak našiel aj odpoveď na pôvodnú, prirodzenú túžbu po druhom človeku, ktorá sa nám usadila a zotrváva v hĺbke duše, ako aj na pocit osamelosti, ktorý sa ozýva vždy znova v cudzom, neznámom alebo nepriateľskom svete. Vždy a všade sme určitým spôsobom spojení s inými ľuďmi, nech už sa nachádzame

v spoločnom čase a priestore alebo sme na miestach vzdialených tisíce svetelných rokov. Spája nás spoločný základ. Všetci vychádzame z jeho pôdy, cez spojenie s ním zotrávame v živom spojení s inými a prípadne sa v ňom vo svojom zániku „rozplynieme“.

SPOLOČNÝ ZÁKLAD

V dejinách ľudského myslenia, tak v západnej, ako aj východnej či v iných kultúrnych tradíciách sa v množstve rozmanitých podôb poukazuje na tento spoločný základ. Raz je to predstava života ako večného *tok* energie (Herakleitov symbol rieky) alebo princípu *tao*, inokedy zasa *vôľa* či *élan vital* (Henri Bergson), Platonova *schránka* ako všetko prijímajúca vec, Jaspersovo *všeobjímajúce*, nevraťiac o rôznych podobách osobného i kolektívneho *totemizmu* či o uctievaní sily *mana* v náboženských predstavách viacerých prírodných národov alebo o kresťanskom kulte Panny Márie, ktorá ochraňuje a matersky objíma ľudský rod. Všetky tieto charakteristiky spoločného základu nášho života sa zhodujú v tom, že mu pripisujú prapôvodnú imanentnú potenciu, dynamizmus, zakladajúcu silu.

Túto silu alebo potenciu možno diferencovať popri celku sveta a prítomnosti vecí v ňom ako ďalšie konečné určenie všetkého diania, ako kapacitu bytia. Značí to dynamizmus, schopnosť konania ako základ pôvodného kontinua, ako reálny spoločný základ každej bytosti, každej veci či udalosti. Nie je skutočnejšia ako vlastnosti, ale je čímsi skrytejšim. Napriek tomu sa však javí ako čosi vnútorne neurčité. No nemožno ju považovať za čosi radikálne nepochopiteľné, čo mizne pod hladinou uchopiteľnosti, v bezodnej nezjaviteľnosti. Je to trvalé plynutie, v ktorom sa konštantne tvoria a rušia diferencie bez toho, aby nastal stav úplnej separácie.

Domnievam sa, že každý z nás má svoju skúsenosť živého, prenikavého kontaktu s dynamizmom spoločného základu ako atmosférického územia otvoreného pre existenciu všetkých vecí. Stačí zostať sedieť na brehu mora, vhlbiť sa do šumu vln. Alebo zostať osamote uprostred skalísk pod klenbou mrakov popretínaných bleskami, v okamihu úzkosti, v prýštení radosti. Alebo len tak kráčať lánom vysokého obilia. A ešte tak nedeľné ráno doma, ale vlastne kdekoľvek a v ktoromkoľvek ročnom období. A zvony! Všetko je na svojom mieste. A ten pocit spolupatričnosti všetkého so všetkým. A vôbec, každé svitanie, nové zrodenie dňa v rozochvených listoch, v stebľách trávy. A v našom dychu, v našich dlaniach. Obnovený život. Každý deň záhada znovuzrodenia.

Prebudili sme sa z večného spánku a stali sme sa ľuďmi v stretnutí vlny s vlnou v prílive a odlive potencie: jej odtiene, rozdiely v jej mohutnosti sa roziskrili a v okamihu tieto záblesky stuhli zafixované v každej ľudskej bytosti ako piesočný fulgurit po údere blesku. A ako „fulgurácie“ komplexnej domény sú ďalej zhromažďované a uchovávané charakteristickými vlastnosťami každej osoby. A keďže všetci máme svoje základy v tejto maternici potencie, disponujeme aj schopnosťou navzájom sa spájať a vďaka faktu nášho

spoločného základu vytvárať ľudské skupiny tak s cieľom čírej účelovej, jednorazovej alebo dočasnej kooperácie, ako aj s cieľom vytvorenia vnútorne organizovaných, temporálne neobmedzených sociálnych celkov s inštitucionálnym zafixovaním ich funkcií.

Naše zakorenenie v spoločnej pôde sa zintenzívni tak v situácii priateľských vzťahov, v atmosfére vzájomných sympatií, ako aj v atmosfére cudzoty alebo nepriateľstva. V oboch týchto situáciách načierame do hlbín potencie, aby sme z nej načerpali dávku dynamizmu ako spoločného, spájajúceho prvku pôvodnej jednoty. A tak spolu s inými vieme, že patríme k sebe, skúsujeme spolužiť s nimi v spoločnom svete, a zároveň, spolu s nimi sa vymedzujeme voči zvyšku sveta.

MY, ONI, VZÁJOMNOSŤ

Pretože dávka potencie, ktorá sa stala naším spoločným podielom (údelom), ktorý spolu s niektorými inými udržiavame („my“), a teda je mimo dosahu ostatných, javia sa nám títo ostatní („oni“) a zvyšok sveta ako cudzí, nie naši. A to bez ohľadu na to, že tento zvyšok sveta sa valí ďalej svojou cestou a bez ohľadu na to, či ohrozuje alebo neohrozuje naše hodnoty. Ľudské sympatie nie sú iba vnútorné pocity späté s našou privátnou sférou, ktoré potom „obsadzujeme“ do role tvorcov zhody medzi nami a situáciou zrodenu v stretnutí s inými ľuďmi, s inými bytosťami, predmetmi, udalosťami. Práve v nich je prítomný spoločný základ v potencii. A ten je neoddeliteľne spätý so vzťahmi, ktoré nás spájajú s inými bytosťami. Je zrejmé, že rodičia a ich deti, súrodenci a milenci načierajú do spodnejších vrstiev potencie a „naberajú“ z nej dávky mohutnejšie, než cudzí. Nie však preto, že by disponovali akýmsi lepším prístupom k nej, ale skôr preto, že vo svojich vzájomných vzťahoch sú uvoľnenejší, a teda otvorení vlnám potencie. Tento rozdiel sa zviditeľní tak v krízových situáciách ohrozenia, ako aj v atmosfére rodinných osláv a sviatkov, keď sa rodina (národ, spoločnosť v útvare štátu a pod.) sformuje do jedného, jednotného celku v kontraste k diferencovanosti rozmanitých podôb okolitého sveta.

Spomeňme si napríklad na vlastný sobáš alebo na krst vlastného syna, dcéry. A spomeňme si na situácie zápasu s nepriazňou osudu, keď celá rodina bojuje s chorobou jedného spomedzi svojho kruhu. Zúfalstvo, smútok, nádej, radosť. Ale vždy tie tajomné okamihy vyliatia ojedinelej jednoty a vzájomnosti do našich životov. A pomyslime ešte tak na dejinné zápasy národa, na jeho prehry a víťazstvá, v ktorých ľud v spontánnej a dobrovoľnej jednote usiluje o spoločné dobro pre celú spoločnosť a pre každého jednotlivca.

Prečo sú tieto situácie, udalosti a pocity blahodarnej vzájomnosti takými vzácnymi a zriedkavými okamihmi našich životov? Aké podmienky umožňujú tento súlad existencie a jej zmyslu? A dali by sa tieto okolnosti a podmienky opäť vytvárať tak, aby vznikali medziľudské spojenia v takom sociálnom celku, v ktorom by sme harmóniu zjednotenia s inými ľuďmi prežívali častejšie? A ako by som mal na sebe pracovať, aby som sa stal

citlivejším, vnímavejším, chápavejším voči týmto javom a aby som ich prežíval a osobnostne transformoval pozornejšie a úplnejšie?

SPOLUPRACOVAŤ A PARTICIPOVAŤ ALEBO DOBRO A LÁSKA

Práve vedomie a porozumenie dynamizmu spodnej rieky potencie môže viesť k odpovedi na tieto otázky. Pretože, či už si to želáme alebo neželáme, ako ľudia participujeme na spoločnom území potencie, a teda nemáme kam uniknúť pred našou vzájomnou „závislosťou“. Potenciu spoločného základu môžeme zužitkovať rôznymi spôsobmi, na rôznych úrovniach a v rôznych situáciách, pri rozličných príležitostiach. To závisí na hĺbke, do ktorej prenikneme a na stupni našej akceptácie toho, k čomu sme prenikli a čo sme tým založili.

Skupina ľudí opisuje spoločný kruh v priestore sveta a stáva sa spoločenskou jednotkou, keď jej participanti spoločne akceptujú spoločný základ v potencii a v nej objektívne založený kontrast, ktorý túto skupinu vymedzuje voči ostatnému svetu. V takejto vnútorne prepojenej a voči okoliu vymedzenej skupine sú ľudia veľmi úzko spojení a vzájomne na sebe závislí (rodina, komunita) a súčasne sú schopní kooperovať tak vnútri svojej skupiny, ako aj s inými, podobne vymedzenými sociálnymi celkami. Rôzne spoločenské jednotky, či už vymedzené iba vzájomnou spoluprácou pri určitom praktickom výkone, alebo vymedzené svojím spoločným základom v hĺbinách potencie nie sú inkompatibilné a môžu sa vzájomne kombinovať a zakladať tak spojenia menších spoločenských jednotiek do väčších celkov a zväzov týchto celkov. Človek tak spolu s inými ľuďmi v šíravách sveta opisuje kruhy rodiny, kruhy komunity, kruhy národa, kruhy spoločnosti alebo štátu a funkcie týchto jednotlivých kruhov inštitucionalizuje v rozmanitých súkromných a verejných inštitúciách.

Vždy sme dajako spojení s inými ľuďmi. *Spolupracujeme* s nimi na pracovisku alebo pri iných, mnohorakých životných aktivitách alebo sa rozmanitými spôsobmi *spoluzúčastňujeme* na životných cestách našich blízkych a najbližších. Toto množstvo podôb spoločného života sa konštituuje v zásade z dvoch podôb ľudských spojení: zo schopnosti spolupráce s inými na konkrétnej úlohe s určitým cieľom a z akceptácie intímneho spojenia so základmi v pôde potencie. V prvom vzťahu, v prípade jeho pozitívneho a úplného naplnenia možno hovoriť o čínorodej sympatii, o dobre, zatiaľ čo v druhom by sme mohli hovoriť o láske, nielen o láske erotickej či emocionálnej, ale o láske metafyzickej a mystickej.

Keďže tieto konštitutívne spojenia vznikajú na základe pôsobenia odlišných determinánt našich činností, početné spôsoby našich sociálnych spojení sa rôznia a kolíšu. Na jednom krajnom póle možno rozlíšiť stav prevahy silného pocitu spolupatričnosti, duchovnej harmónie a jednoty, ale len minimálnej participácie na aktivitách iných, i keď duchovne s nami spriaznených. V druhej extrémnej polohe dokážeme dokonale zosúladiť našu

spoluprácu s inými bez toho, aby sme prežívali hlbokú vzájomnú spätosť s nimi. Rozmanité spôsoby spoločného života sa odohrávajú medzi týmito krajnými polohami podľa miery ich vzájomného vyváženia a zosúladenia. Vždy sú však *spoluprítomné* v našom existovaní na svete a stávajú sa tak základnými komponentmi spoločenských celkov, ktorých charakter sa utvára podľa miery intenzity ich prítomnosti v konkrétnom spoločenskom spojení.

Človek existuje ako človek iba *medzi* ľuďmi a *spolu* s ľuďmi, a teda nemožno ho atomizovať (a ak áno, tak iba zabitím alebo kvalitatívnou zmenou charakteru ľudskej existencie, čo nie je zasa až také nemožné vzhľadom na existujúce techniky genetického a sociálneho inžinierstva).

Takisto nemožno človeka zbaviť potencie a jeho esenciálnej schopnosti *zakladať* sociálne štruktúry ako územia ľudských spojení, ako kruhy, ktoré spájajú množstvo jednotlivcov do jedného sociálneho celku, do rodiny, do národa, do štátu. Táto naša schopnosť spočíva v akceptácii všetkým veciam a všetkým bytostiam spoločného základu v neosobnej, skrytej sile potencie, ktorá je v každom z nás prítomná. Bez takejto akceptácie nemožno zakladať rodiny, komunity, národy, štáty či únie štátov a dosiahnuť ich jednotu. Až po takomto zakladajúcom akte možno rôznym zoskupeniam dávať tvar, vytvárať ich poriadok.

Hoci dynamizmus potencie tu ako pôda vzťahov zakladania vyšších kruhov ľudskej spolupráce a solidarity stále je, formotvorné sily spia umelým spánkom v panstve klamu a zábavy požehnanom naivnou vierou v moc peňazí a „neviditeľných“ manipulácií trhu. A v tomto „spánku rozumu“ formujú „príšery“, projektujú stav „storočnej“ vojny kultúr a národov na celej planéte. V takejto situácii sa nesmieme dať pohltiť zvodmi individualizmu. Nepopieram užitočnosť konvencie individuality človeka v niektorých konkrétnych činnostiach, ako aj v interpersonálnych vzťahoch. Ale práve preto, že individualita je len konvencia a tvár skutočnosti je pre nás viditeľná len v takej miere, v akej prestávame žiť v ilúzii individualizmu, zdôrazňujem pôvodnú prirodzenú schopnosť všetkých ľudí, schopnosť akceptovať spoločný základ a jeho potenciu. Práve táto schopnosť je predpokladom zmyslu pre jednotu, počnúc jednotou rodiny a končiac jednotou sveta. Ako nám to naznačil už Herakleitos: „Bdiaci majú jeden a ten istý spoločný svet, v spánku sa však každý vracia do svojho vlastného.“ A Mikuláš Kuzánsky nám stále a rovnako dôrazne pripomína, že individuum nie je izolovaný jednotlivec, ale skĺbenie celku sveta.

POHLAD JOSEFA TVRDÉHO NA MEDZIVOJNOVÚ SPOLOČNOSŤ

The view of Josef Tvrďý on interwar society

PhDr., Ing. Peter Mlynarčík, PhD.

Inštitút sv. Tomáša Akvinského

Rajekcá 17, 010 01 Žilina

Slovenská republika

e-mail: mlynarcik@za.sanet.sk

Abstrakt: *Príspevok predstavuje jednu z dejinných koncepcií dobrého života vychádzajúcu z našej pozitivistickéj tradície. Rozpor medzi subjektívnou a objektívnou pravdou, medzi osobnými názormi a presvedčeniami skupín rieši intelektualisticky, postavením filozofie do centra kultúrneho diania. Pritom logická argumentácia je podložená súdobými kritickými pohľadmi na spoločnosť.*

Abstract: *The article deal with one of the historical conceptions of good life based on positivistic tradition in our country. Antinomy between subjective and objective truth, between personal views and persuasions of groups resolves intellectually, by posing philosophy in the centre of cultural happening. Logical argumentation is exemplified by critical view of society.*

Kľúčové slová: *Josef Tvrďý – humanitná morálka – demokracia*

Key words: *Josef Tvrďý – humanistic morality – democracy*

Umenie žiť sa stalo predmetom filozofie od jej starogréckych počiatkov. Už vtedy milovníci múdrosti dosvedčovali svojimi životnými postojmi svoje názory. Jednému z nich – Sokratovi sa tragickým koncom života pripodobnil český filozof, pôsobiaci aj na Slovensku Josef Tvrďý (1877 – 1942). Pre svoju občiansku a politickú angažovanosť bol za Protektorátu spolu s ďalšími profesormi brnianskej univerzity zatknutý a bez súdu transportovaný do koncentračného tábora Mauthausen, kde zahynul. Jeho duchovnú silu v ťažkých podmienkach tábora dosvedčili jeho spoluväzni svedectvami, medzi ktorými nájdeme aj tento citát Tvrďého slov: „Všetchno není v mé moci, něco je v moci Mauthausenu. Mé tělo není docela v mé moci, i když mám vůli. Proto se chystám na život, ale s vědomím, že jsem čestně bojoval, jsem připraven i na smrt. Ale jeli mně dáno zemřít, pak jen s vědomím, že vlast i lidstvo budou žít svobodně“. (Archív MU, E. j.15, č. 238)

Aké pohľady na svoju dobu a spoločnosť mal tento odvážny človek-filozof, keď v situácii blížiacej sa smrti dokázal s nadhľadom pozerieť na budúcnosť ľudstva? Z jeho autobiografie sa dozvedáme, že od mladosti sa angažoval v spolkoch a politických stranách (Sokol, Strana pokroková/realistická) predovšetkým osvetovou a editorskou prácou. Absolvoval množstvo verejných prednášok po celom vtedajšom Československu a vydával časopis *Realistický obzor* (Tvrdý, 2002, 81, 88 – 89). Témy spoločnosti a hodnôt sa dotýkal aj svojou vedeckou prácou, predovšetkým v monografii *Nová filozofie* (1932), štúdiu *Nová renaissance* (1941) a nedokončenou prácou *Humanita a její problémy*.

Predstavenie Tvrdeho filozofickej reflexie medzivojnovkej spoločnosti začneme jeho definíciou filozofie a problémom subjektívnej a objektívnej pravdy. Na to nadväzuje téma vzťahu individua a spoločnosti a humanitnej morálky. Na záver sa dotkneme Tvrdeho kritického pohľadu na demokraciu a jej problémy.

PROBLÉM SUBJEKTÍVNEJ A OBJEKTÍVNEJ PRAVDY

Definíciu filozofie v podaní J. Tvrdeho by sme mohli sformulovať takto: Filozofia je samostatný kultúrny útvar, ktorý vzniká ako snaha o kritický, jednotný, svetový a životný názor celkovou osobnou syntézou človeka. (Mlynarčík, 2005, 88) Teda filozofia sa úplne nestotožňuje ani s vedou, ani s inými kultúrnymi javmi, ale tvorí „samostatný kultúrny útvar“, do ktorého sa sústreďuje kultúrny život človeka a ktorý prináša samostatné poznanie. (Tvrdý 1947, 13) Filozofia však používa vedecké metódy: kritika vo filozofii sa oproti vedám, kde sa analyzujú objekty, obracia k subjektu a znamená uvedomovanie si prostriedkov a možností nášho poznania. (Tvrdý, 1925, 85 – 86) Okrem toho má filozofia napomáhať, aby si človek vytvoril jednotný názor na svet a život. (Tvrdý, 1947, 9 – 10) Tým získa celkovú filozofickú syntézu, ktorá je na vyššom stupni, oproti jednoduchému súhrnu poznatkov jednotlivých oblastí kultúry. Filozofia má tak viesť k praxi: „Hlavnou filozofickou otázkou nie je, čo je svet, ale rozhodne je hlavnou otázkou: Čo máme robiť? Ideály mravné sú naším najvyšším cieľom filozofickým“. (Tvrdý, 1926, 35)

Hoci takéto filozofické postoje sa približujú k pozitivizmu, Tvrdeho filozofický prístup prekračuje hranice čistej pozitívnej vedy v smere širšej kritickej syntézy, do ktorej patria aj intuície, osobný názor a presvedčenia jednotlivca. (Tvrdý, 1923, 27 – 29) Jeho filozofický prístup má pozitivisticko-realistickú orientáciu. (Bakoš, 1995, 29)

Základom spoločnosti je podľa Tvrdeho individuum. Ako možno podľa neho objektivizovať subjektívne názory, subjektívnu pravdu? Cesty objektivizácie vedú skôr cestou racionálnej kritiky subjektívnych postojov, než smerom špekulatívneho hľadania substanciálnej pravdy. Tak objektívna pravda nemusí byť absolútnou, stačí, že bude hypotetickou-relatívnou. Musí však, podobne ako veda, zodpovedať racionálnym kritériám. (Tvrdý, 1932, 57 – 58) Tieto kritériá sú založené na hľadaní logických vzťahových celkov

skutočnosti. (Tamže, 200) Subjektívna (osobná) aj objektívna (neosobná) pravda majú pre človeka rovnakú dôležitosť. Osobná pravda vedie k tvorivosti a aktivite. Bez neustálej objektivizácie sa však individuum dostáva do polohy aktivizmu a primitivizmu. Tvrdý tu naráža na politický aktivizmus fašistov, ktorí proti intelektualizmu stavajú heslo: „čin pre čin“. (Tamže, 198) Objektívna pravda na druhej strane zabezpečuje chod inštitúcií, ale utlmuje ľudskú tvorivosť. U intelektuálov v medzivojnovom období sa to deje až do tej miery, že ich konanie nezodpovedá ich teoretickým názorom. Dôsledkom toho upadajú do skepsy a romantickej nostalgie tolerujúcej kultúrny primitivizmus. (Tamže, 201) V takejto spoločenskej atmosfére primitivizmu sa cez masmédiá šíri anarchizmus a odmietanie dôležitosti vzdelania pre život. Tvrdý tu pripomína hlavne nedostatok skutočných osobností, namyslenosť nevzdelaných obyvateľov Prahy, nedemokratické spôsoby v politických stranách a nedostatok výchovy ľudových vrstiev cez tlač (negatívne obsahy) a verejné prednášky (zlá organizácia). S vedomosťami sa skôr obchoduje, namiesto toho aby sa používali na všeobecné kultúrne povznesenie obyvateľstva. (Tamže, 206 – 209)

INDIVIDUUM A SPOLOČNOSŤ VO SVETLE HUMANITNEJ MORÁLKY

Pravý individualizmus sa podľa Tvrdého vyznačuje okrem snahy o objektivizáciu poznatkov tiež tzv. humanitným ideálom a humanitou morálkou. Zahŕňa hodnoty, ktoré majú najväčší vplyv na čo najväčšie množstvo ľudí. (Tamže, 34 – 35, 156) Súčasťou humanity je aj národné povedomie a pravé vlastenectvo. Ono je protiváhou „vôle k moci“ prejavujúcej sa v štátnom imperializme a nacionalizme veľkých národov, ktoré Tvrdý považuje za ideových pôvodcov prvej svetovej vojny a ľudskej biedy. Protiváhou k tejto tendencii sú snahy o založenie svetovej organizácie národov postavenej na ideáloch humanity.

Ďalším prejavom humanitného cítenia je sociálny ideál, ktorý vychádza z humanitného individualizmu a snaží sa vytvoriť protiváhu k mocenským snahám v hospodárskom živote. Pri tejto príležitosti Tvrdý upozorňuje na nedostatky marxizmu: pesimistické vnímanie prítomnosti a glorifikácia budúcnosti dosahovaná revolučnými aktivitami. Ďalej totalitné prejavy boľševizmu v Rusku vyúsťujúce do štátneho kapitalizmu, ktorý nadmieru zvyšuje svoju vojenskú a policajnú moc a zavádza cenzúru. Oproti tomu socializmus v západnej Európe nejde cestou odstraňovania starých kultúrnych ideálov a vytvára priestor aj pre kultúrny individualizmus. (Tamže, 36 – 39)

Humanitná morálka prichádza do konfliktov s morálkou skupinovou. Sú prípady, keď je tolerovaná morálka skupiny, ktorá sa odkláňa od humanitnej morálky väčšiny, napr. v prípade ohrozenia národa. Talianski fašisti však svoju skupinovú morálku stavajú proti humanitnej morálke v mene tzv. „svätého sebeckta“ národa („sancto egoismo“). Do konfliktu s humanitou morálkou sa často dostávajú aj imperiálne záujmy veľkých národov (Taliansko

utláča Juhoslovanov, Angličania Indov, Američania obyvateľov čiernej pleti). Tvrdý oproti tomu s uspokojením poukazuje na českú národnú skupinovú morálku, ktorá v období ohrozenia jestvovania národa sa opiera o humanitné ideály (Dobrovodský, Kollár, Palacký, Havlíček, Tyrš, Masaryk). (Tamže, 158 – 160)

Tvrdý tiež hodnotí udržateľnosť ideálov humanity vo vojne a počas revolúcie. Keďže vojna je prejavom organizovanej moci, je možné potrestať prehnané prejavy surovosti podľa zákonov. Pri revolúcii sú však iba vodcovia zodpovední za mravnú stránku boja. Preto ich morálny profil určuje aj revolučné postupy. Napríklad kým u Gándiho sa takto ukazuje jemný mravný charakter, u Lenina možno badať fanatický mravný radikalizmus túžiaci po pomste a mravný utilitarizmus. (Tamže, 161 – 163)

Mocenské prejavy ohrozujúce mier Tvrdý sumarizuje do nasledujúcich bodov: 1. presadzovanie moci v spoločenských inštitúciách; 2. predkladané príklady národných hrdinov vedúce k uctievaniu moci; 3. úspech otvorene presadzovanej moci strháva ľudí, ktorí sa stávajú obeťami propagandy; 4. prejav moci v bezohľadnom konaní je esteticky pôsobivejší, než konanie obmedzované morálkou (vplyv Nietzscheho v žurnalistike). Filozofia sa však svojou racionálnou argumentáciou dokáže postaviť do cesty takejto vôli k moci, čoho príkladom bol odpor Benedetto Croceho voči Mussolinimu. (Tamže, 32 – 33)

Subjektivita hodnotenia je podľa Tvrdého príčinou všetkých tragédií v dejinách ľudstva. Dobovú medzinárodnú atmosféru vníma ako podnecovanie vojnového ducha všetkých proti všetkým, len aby sa uchovala iluzórna národná prestíž. Liekom na takýto stav je podľa neho potreba apelovať na reálnu skutočnosť, v ktorej individuum môže nájsť svoje skutočné miesto a poslanie a zriekne sa fantázií a mýtických predstáv o svojej úlohe vo svete. (Tamže, 72 – 73) Pozitívny posun vníma aj v sociálnej psychológii prechodom od kolektívnych a nejasných pomenovaní (duch národa, duch času, duša spoločenskej skupiny, všeobecná vôľa, proletariát) k vedeckému zameraniu na duševný život individua. Vylúčením kolektívnych entít sa vylúči možnosť manipulácie a nadvlády jednotlivca, alebo skupiny nad zvyškom spoločnosti. (Tamže, 166 – 169)

Tvrdý považuje za podstatu mravnosti spoločnosti nie legalitu, ale autonómnú morálku slobodne sa rozhodujúceho individua. Najväčší rozpor medzi najvyššími spoločenskými cnosťami (láskou a spravodlivosťou) rieši racionalizáciou mravných hodnôt. Ináč láska môže nadobúdať prejavy laxnosti či anarchie a spravodlivosť sa môže premeniť na pomstu. Tento nedostatok racionalizácie u politikov sa prejavuje nahradením politického programu propagandou roznecujúcou v masách túžbu po krutých trestoch. Uplatňovaním lásky v súdnictve sa postupne odstránilo mučenie, ale pozostatky „krutého trestania“ pretrvávajú v treste smrti. (Tamže, 143, 147, 149 – 150)

DEMOKRACIA – MRAVNÝ CIEĽ ĽUDSTVA

Najvyšším stupňom usporiadania ľudskej spoločnosti a najvyšším mravným cieľom ľudstva je podľa Tvrdeho demokracia. Nevyhnutnými podmienkami toho, aby spoločnosť prijala demokratickú formu usporiadania, je rozšírený kultúrny individualizmus a autonómna morálka. Nestačí legálne zabezpečiť rovnosť všetkých. Zákonodarstvo má zabezpečovať iba minimálny nutný chod spoločnosti. Demokracia namiesto mocenského boja v spoločnosti presadzuje vyrovnanie a dohodu. Na spoločnosť ako priestor mocenského boja sa oproti tomu pozerá ideológia bolševizmu ideou triedneho boja a ideológia fašizmu, ktorý degenerované parlamenty chce nahradit' odborovými združeniami. (Tamže, 171, 174)

Tvrdý ukazuje, že demokracia vytvára podmienky pre objektívny výber schopných vodcov. Kritizuje na jednej strane socialistický radikalizmus Lenina a bolševický komunizmus, ale na druhej strane podporuje dosahovanie socialistických ideálov demokratickou cestou odmietajúcou revolúciu. Ruský bolševizmus dospel k presadzovaniu moci v spoločnosti úzkou skupinou (komunistickou stranou), či jednotlivcom (Stalin). Na druhej strane aj bezohľadná honba za kapitálom sa odvracia od demokracie a presadzuje násilné metódy vlády. Tvrdý upozorňuje, že každý násilný režim nosí v sebe nebezpečenstvo prevratu, lebo posilňuje na jednej strane silové zložky (vojsko, polícia), na druhej strane oslabuje legitímnosť nástupníctva. Príkladom je krátky komunistický režim v Maďarsku. Oproti tomu príkladom demokratických dejinných tradícií sú Švajčiarsko, Veľká Británia a USA. (Tamže, 179 – 185)

Pokiaľ ide o dobové usporiadanie demokracie v Čechách, Tvrdý obhajuje pomerný volebný systém ako spravodlivejší oproti väčšinovému. Aby sa v stranách mohlo uplatniť viac schopných ľudí, navrhuje nútené zavedenie demokracie aj do politických strán (kandidáti by mali prejsť vnútorným hlasovaním v strane). Pravá demokracia by mala presadzovať maximálny možný stupeň autonómie, no v Čechách Tvrdý pozoruje nárast tendencií k centralizácii štátu. Dôvodom je výchova garnitúry úradníkov v bývalej rakúsko-uhorskej monarchii. Po prvých rokoch samostatnosti Československa, keď z dôvodov obrany a tvorby nového štátu bola istá centralizácia potrebná, ďalší rozvoj štátu vyžaduje decentralizáciu. Autonómiou Tvrdý rozumie samostatnosť v rozhodovaní pod vrchným dozorom štátu, ktorý má garantovať dodržiavanie zákonov. (Tamže, 187, 190, 191 – 193)

ZÁVER

Tvrdý považoval demokraciu za najdokonalejší spôsob usporiadania ľudskej spoločnosti. Zaoberal sa jej obhajobou budovaním teoretických základov tzv. aktívnej demokracie, v ktorej riziko prevratu k totalitnej vláde skupiny by bolo minimálne. (Gabriel, 1982, 94) Nevyhol sa pritom otvorenej kritike súdobých fašistických a komunistických režimov, ako aj kritike uplatňovania demokracie v Československu.

Napriek tomu jeho pohľad do budúcnosti bol optimistický. Náznaky týchto pozitívnych zmien Tvrdý videl v silnej túžbe po obnovení života (v literatúre a umení) a v obnovení národnej spolupatričnosti. Cesta budúcej obnovy – tzv. „renesancie sveta“ – už nesmeruje od kultúry svetovej ku kultúre národnej, ako to bolo v minulosti, ale od kultúry národnej ku kultúre svetovej. (Tvrdý, 1941, 31 – 33) Tvrdý ako filozof hľadá pravdu o človeku a spoločnosti. Tým buduje teoretické základy, na ktorých možno postaviť politiku presadzujúcu pravdu v spoločenskej praxi.

Literatúra

- BAKOŠ, V. (1995): *Kapitoly z dejín slovenského myslenia*. Bratislava: Polygrafia.
- GABRIEL, J. (1982): *Filozofie Josefa Tvrdeho*. Brno: Universita Jana Evangelisty Purkyně.
- *Mistopřísežné prohlášení*. Brno: Archiv Masarykovy univerzity, E. j.15, č. 238.
- MLYNARČÍK, P. (2005): *Filozofia a veda v diele Josefa Tvrdeho*. Dizertačná práca. Krakov: UJPII.
- TVRDÝ, J. (1923): *Světový názor moderního Čecha*. Brno: Moravský Legionář.
- TVRDÝ, J. (1925): *Problém skutečnosti u Davida Huma a jeho význam v dějinách filosofie*. Brno: Filosofická fakulta.
- TVRDÝ, J. (1926): *Filozofia a ľudské poznanie*. Praha – Bratislava: Štátne nakladateľstvo.
- TVRDÝ, J. (1932): *Nová filosofie. Analýsa dnešní filosofické situace*. Praha: Vyd. Volné myšlenky.
- TVRDÝ, J. (1941): *Nová renaissance*. Praha: Nakl. Václav Petr.
- TVRDÝ, J. (1947): *Úvod do filosofie*. Brno: Komenium.
- TVRDÝ, J. (2002): *Zápisky k životopisu*. Brno: Masarykova univerzita.

PRAVDA O LUDSKOM UTRPENÍ. KIERKEGAARD ČÍTA JÓBA

The truth about human suffering.
Kierkegaard reads the Book of Job

Krzysztof Wieczorek

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego
40-007 Katowice, Bankowa 11
Poland
e-mail: kvik@poczta.onet.pl

Abstrakt: „V malom okruhu okolo Jóba, jeho ženy a troch priateľov hľadá pravda vznešenejšie, veselšie a skutočnejšie než na gréckom sympóziu” – píše Kierkegaard. Jeho analýzy, predmetom ktorých je život človeka hľadájúceho šťastie a mučeného starosťami o zmysel vlastnej existencie, duchovnú spriaznenosť s Bohom, o vzťah medzi vinou a utrpením a morálneho práva na odpor voči Bohu či problematizovanie niektorých jeho výrokov, resp. ich teologickej opodstatnenosti, zostávajú do dnešných čias – 200 rokov po narodení filozofa – prekvapivo aktuálne. Cieľom nasledujúceho príspevku je poukázať na trvalosť inšpirácií obsiahnutých v Kierkegaardovom diele, ktoré orientujú myseľ súčasníka smerom k existenciálnym otázkam, pričom naznačujú hodnotový rámec hľadania odpovedí.

Abstract: In the book „Repetition” S. Kierkegaard seems to be making a clearing with life. In the foreground of the story the fate of three characters is being unfold: of a young man in love, his bride and an experienced trustee. But the literary story hides the writer’s personal drama – he also would not sufficiently resolve the dilemma between love and the tense of duty. The even deeper hidden layer of the track is the tension between the world of everyday life and the world of ideas and ideals. The relationship Kierkegaard presents in a very interesting and timeless way. The text is an attempt at interpretation of the work on all three levels.

Kľúčové slová: opakovanie – utrpenie – získanie – spása

Key words: repetition – suffering – retrieve – liberation

Nie je ľahké preštudovať, porozumieť a správne interpretovať text s tak zložitou konštrukciou, ako má *Opakovanie* S. Kierkegaarda. Táto nevelká knižka je vystavaná ako romantická dráma veľkých básnikov – z niekoľkých voľne spojených častí. Podobne bohatý a rôznorodý je obsah diela. Základnú interpretačnú os diela však určuje výrok Gregora

Malantschuka, že *Opakovanie*, to je kniha autora o sebe samom: „Je to jeden z neobvyklých rysov jeho písania. Týmto aspektom, ako sám tvrdil, pripomína Sokrata, ktorého „celý život spočíval v prežívaní seba samého – až... sa do toho vložila prozreteľnosť a obdarila ho významným miestom vo všeobecnej histórii“. Téma *Opakovania* sa spája s osobnými zážitkami Kierkegaarda: kniha odkazuje na príbeh jeho zásnub. (...) Spojenie idey s existenciou je bezpochyby jednou z charakteristických vlastností Kierkegaardovej tvorby. Aby sme pochopili knihu o *Opakovaní*, musíme ideu a osobné zážitky navzájom prepojiť a ich spojenie správne uchopiť“ (Malantschuk, 1992, 25). V tomto kontexte sa avšak môžeme pýtať, či sám Kierkegaard skutočne chápal spojenie vlastných zážitkov so svetom ideí a teda – o čom v skutočnosti táto kniha je. Pri istom zvolenom štýle čítania sa totiž ukáže, že z nej možno vyčítať aj inú myšlienku než tú, ktorá tak intenzívne zamestnávala myseľ autora. Nižšie sa pokúsím podať správu práve z takéhoto čítania.

Ako dobre vedia všetci čitatelia a bádatelia Kierkegaardovej tvorby, „osobným pozadím *Opakovania* je príbeh nešťastnej lásky. V septembri 1840 sa po tridsaťročnej známosti zasnúbil s Reginou Olsenovou, dcérou štátneho radcu. Ale rýchle pochopil, že sa s ňou musí rozísť predovšetkým preto, že nebol schopný odhaliť pred dievčaťom tajomstvá svojho života...“ (Malantschuk, 1992, 26) Mnohokrát padla otázka, o aké tajomstvá tu ide. V literatúre vzťahujúcej sa k tomuto predmetu zvíťazila verzia, že dôvodom všetkých rozporov a životných neúspechov filozofa bol jeho „tajomný vzťah k otcovi“. (Toeplitz, 1975, 21) Nejde ale o zmiernenú, jednoducho nie celkom pravdivú verziu, ktorá je navyše zbavená negatívnych stránok? Zamerajme sa na ďalší biografický fakt, týkajúci sa tohto nenaplniteľného zväzku: „Kierkegaard začal... zvažovať možnosť zopakovania ich zväzku – tentoraz na vyššej úrovni. Jeho knihy mali Regine vypovedať o problémoch autora – a postupne ju pripraviť na pokus o opakovanie“. (Malantschuk, 1992, 26) Ako vieme, tento dôvtipný plán sa nepodaril, pretože skôr než éterický mysliteľ dokázal zakončiť svoj jemný, literárny autoportrét, sa jeho vyvolená „zasnúbila so svojim bývalým učiteľom, Fritsom Schleglom“. (Malantschuk, 1992, 26)

Po tomto rozčarovaní sa Søren opäť pokúsil utiecť od života do literatúry – lepšieho sveta, jasnejšieho a jednoduchšie sa poddávajúceho autorovej kontrole. Cieľ, ktorý si tentoraz vytýčil, je opačný, než ten predchádzajúci: „*Opakovanie* malo teraz Regine vypovedať, že opakovanie ich zväzku *nie je* možné – a prečo“. (Malantschuk, 1992, 26) Tento nový autorský nápad obsahuje i ďalšiu ambíciu: „táto udalosť bola opísaná, aby bolo možné položiť si dôležitú otázku o ľudskej existencii... osobné problémy tak získavajú význam pre všeobecnú históriu“. (Malantschuk, 1992, 26 – 27) Literatúra prevyšuje reálny život i tým, že si v skutočnom živote nikdy nemôžeme byť istí, či a aký zmysel majú udalosti a zážitky, zatiaľ čo keď píšeme, môžeme tento zmysel vytvoriť a vnútiť predstavenému svetu bez toho, aby sme sa pýtali na jeho pravdivosť – pretože na nás záleží, čo v tom svete chceme uznať za

pravdu. To, ako sa zdá, robí Kierkegaard v okamihu, keď odhaľuje, že „život sa pre neho stáva problematickým“ a „položí si otázku, ako... by mohol opäť získať zmysel a doviest' jeho samého ďalej“, zmení perspektívu a začne vnímať svoju existenciu ako „skutočný tvorca“, ktorý „vždy začína od polemiky s celým svetom“, aby „došiel... k objasneniu idey existencie“. (Malantschuk, 1992, 27) A tu odhalí fascinujúci a nádejný výklad vlastného nešťastného zážitku: možno celý zmysel spočíva v tom, „že jeho problémy so získaním milovanej sú akoby „skúškou“, testom – tak, ako ňou bola situácia Jób... práve táto možnosť je podrobená overeniu v *Opakovaní*. Vďaka nej sa taktiež Jób stáva ústrednou postavou knihy“. (Malantschuk, 1992, 27)

Prečo Jób? Odpoveď sa zdá byť samozrejmá. Po prvé, Jób stráca všetko, mládenčovi z Kierkegaardovej knižočky sa zdá, že on taktiež prišiel o všetko. Po druhé, Jób trpí nevinne – rovnako tak autor knihy i jeho literárne *alter ego* spočívajú v hlbokom presvedčení, že sa taktiež ničím neprevinili (a pokiaľ áno, tak určite nie tak ťažko, aby zaslúžene niesli tvrdý trest). Po tretie, najdôležitejším rysom nového postavenia Jób sa stane samota. Nakoniec je nutné vniesť tú najjemnejšiu, ale o duchovnom spriaznení mládenca/Kierkegaarda s Jóboom snáď najviac vypovedajúcu otázku: obaja sa ocitli vo veľmi zvláštnej, paradoxnej situácii „nevinných vinníkov“. Tento paradox uchopil Hegel v *Prednáškach o estetike*, kde ho vzťahoval na tragické situácie: „pri riešení... tragických konfliktov musíme ale dbať predovšetkým na to, aby sme sa zbavili mylných predstáv o vine alebo nevine. Tragickí hrdinovia sú rovnako tak vinní, ako nevinní“. (Hegel, 1967, 651)

Je biblický Jób tragickým hrdinom? To určite nebolo zámerom autora knihy hovoriacej o neuchopiteľnej a nevyspytateľnej podstate Boha, ten rozhodne nepoznal pojem tragédie. Pokiaľ však priložíme tieto kritériá – pochádzajúce z iného času a inej kultúry – k siluete a osudom hrdinu *Knihy Jóbovej*, nedajú sa v nej nerozpoznať rysy tragickej postavy. Predovšetkým preto, lebo jeho osud bol spečatený bez jeho podielu „vyššou silou“ ovládajúcou svet – úplne rovnako to bolo pri hrdinoch gréckych tragédií. Jób bol navyše obdarovaný práve tými vlastnosťami, ktoré jeho životu dodávali punc tragédie, o ktorom hovoril Hegel: vina a nevina sa v ňom splietli do tajomného, nerozlučiteľného puta. Rozdiel pohľadov medzi Jóboom a jeho priateľmi na túto otázku pramení výhradne z rozdielu perspektív pohľadu: Jób sa pozná „zvnútra“ a z tohto uhla pohľadu na seba nezbadá žiadnu vinu, Elífaz, Bildad a Sófár vidia a poznajú svojho priateľa „zvonka“, ako člena spoločnosti zahrnutého spoľahlivou starostlivosťou spravodlivého Boha, ktorý – ako všetci vedia a nikto rozumný sa tomu neodváža odporovať – „za dobro odmeňuje a za zlo trestá“. Síce nevidia vinu Jób, ale úplne jasne vnímajú trest, ktorý na neho zoslal spravodlivý Boh, a keď vidia trest, vytvoria si úsudok o vine. Nemôže to byť inak, pretože takéto právo platí v Jóbovej vlasti. Jób teda je – vo svetle práva – vinníkom a zároveň – vo svetle svedomia – nevinným človekom: tuto máme klasický tragický konflikt.

Ďalšia otázka, ktorá musí v tomto diskurze padnúť, znie: je i hrdina Kierkegaardovho *Opakovania* tragickou postavou? Z dramaturgie diela vyplýva, že áno, čiastočne nie do takej miery, v akej sa prirovnáva k Jóbovi, a čiastočne z iných, vlastných dôvodov. Poukazovať len na podobnosť s Jóbovom by bolo vyprázdnením idey Kierkegaarda, veď v postave nešťastného mládenca nájdeme tiež témy, ktoré by sme v Biblii hľadali márne. Začneme ale podobnosťami. Najdôležitejšie je to, že hrdina *Opakovania* – podobne ako Jób – v samej hĺbke, v jadre svojej duše sa cíti nevinný. Pokiaľ je pravda, že svedomie je neomylným prenášačom rozsudkov¹, znamená to, že „na tomto človeku sa nenachádza žiadne vina“.² Ale to je ešte len začiatok, o chvíľu sa objavia stopy vedúce opačným smerom. Najskôr sa teda zastavme pri zvláštnom nápade chlapca, aby v očiach svojej vyvolenej vyvolal obraz viny: po rade priateľa (Constantina Constantiusa) sa začal stretávať s istou „dost’ peknou dievčinou“, „mal sa s ňou ukazovať na verejných miestach a tiež ju navštevovať v takú dennú dobu, aby nikto nemal pochybnosti o charakte ich vzťahu“. (Kierkegaard, 1992, 61) Mládencovi teda záleží na tom, aby – nielen v očiach dievčiny, ale aj v spoločnosti – bol chápaný ako vinník, zdá sa, že týmto spôsobom smeruje k tomu, aby sa sám pripodobnil k Jóbovi.

Je to teda ním – hoci vedúca cez tento paradox – zvolená cesta, aby poznal a pochopil pravdu o sebe samom a týmto spôsobom našiel seba. To je ďalší charakteristický rys duchovného portrétu hrdinu, nakreslený rukou Constantiusa: „môj priateľ nehladal našťastie vysvetlenie u filozofov svetovej slávy ani u bežných profesorov, ale dôveroval nepraktickému mysliteľovi, ktorý kedysi vlastnil všetky krásy sveta, ale stiahol sa zo života. Inými slovami: chlapec sa utieka k Jóbovi, tomu, kto nestojí za katedrou a uspokojujúcimi gestami podopiera pravdivosť svojich slov, ale kto sedí pri ohni a leští črepiny rozbitého hrnčeka, ktorý bez toho, aby prerušil túto činnosť, hádže len letmé slová a poznámky. Tu chlapec nájde to, čo hľadá. V malom krúžku skladajúcom sa z Jóba, jeho ženy a troch priateľov znie podľa jeho názoru pravda krajšie, veselšie a pravdivejšie, než na gréckom sympóziu“. (Kierkegaard, 1992, 100) Musíme ale pristúpiť na skutočnosť, že je to čudná, nelogická, nejasná a paradoxná pravda. Ale len za túto cenu môže človek – bytosť vnútorne nesmierne komplikovaná – dokázať vrátiť sa k sebe a znovu získať vlastné ja, vedúce alebo cítiace, že studená presná logika ako nástroj adekvátneho sebapoznania ho musí priviesť len k veľkému klamu? Nemal práve toto na mysli Paweł Śpiewak, keď písal (o hrdinovi *Opakovania*): „je predstavený ako človek, ktorý stratil celý svoj majetok, zdravie, rodinu, ale získal späť svoje „ja“... človek sa pri hľadaní pravdy musí vymaniť z tohto sveta a jeho zvyklostí, aby získal späť seba pred Bohom“. (Śpiewak, 2013, 8) a o niečo ďalej (o Jóbovi ako učiteľovi celého ľudstva): „Kým je

1 Katechizmus katolíckej cirkvi učí, že „pravda o morálnom dobre, vyjadrená právom rozumu, je prakticky a konkrétne uznaná obozretným súdom svedomia“, teda, že „spravodlivý súd svedomia môže byť... svedkom univerzálnej pravdy o dobre“. Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, čl. 1780 a 1781, s. 419.

2 Porov. Lk 23, 5.

učiteľ a sprievodca pre generácie? Kierkegaard si položil túto otázku a našiel opodstatnenú odpoveď. Nemusí ním byť niekto, kto vďaka svojmu talentu čosi odhalil, niekto, kto vďaka hĺbke svojej mysle opísal niektoré filozofické alebo matematické zásady, ktoré sa bude snažiť ďalšie pokolenie pochopiť. Učiteľom môžeme nazvať i človeka, ktorý nemá žiadne doktríny na odovzdanie iným, ale kto ako vzor pre nasledujúce generácie zanechal seba, zo svojho života učinil sprievodcu pre každého človeka a ktorého meno sa stalo zárukou vypovedaných slov. Takýmto učiteľom bol Jób, ktorého význam nevychádza z toho, čo povedal, ale z toho, kým bol“. (Śpiewak, 2013, 8)

Kierkegaard tiež túži stať sa učiteľom generácií. Pri písaní si iste v duchu vravieval: hľadajte a učte sa, ako som si poradil so svojim duchovným utrpením. Zahľadený do Jóba však nechce nasledovať jeho, z Biblie známe, riešenie. Podstatou rozdielu je otázka opakovania: Jóbovi sa podarilo „zopakovať“ svoj životopis pred pohromou; získal späť lásku ženy, úctu priateľov, nazhromaždil majetok väčší než ten stratený, obklopili ho novonarodené deti... Kierkegaard namiesto toho nahlas kričí: to je lož; opakovanie nie je možné!¹ Nevylučujeme, že tento názor je v prvom rade určený estetickými ohľadmi: riešenie „v duchu Jóba“ by sa literárne nepodarilo. Tragédia to je umelecky dokonalejšia forma než rozprávka s *happy endom* a pokiaľ idea propagovaná Kierkegaardom závisí na prelínaní života s poéziou (na čo poukazujú jeho výpovede), potom je i život povinný podliehať pravidlám umenia. „Vedieť žiť, to je urobiť život umením“, tak by mohla znieť devíza dánskeho filozofa. Iný umelec povedal: „Umenie nie je možné oddeliť od života, život zbaviť lásky, lásku oslobodiť od utrpenia“. (Grzywacz, 2006, 58) Život ako umenie musí byť tragický a úlohou tragického hrdinu je zahynúť a zachrániť sa – ďalší paradox. Ako to dosiahnuť? Táto myšlienka nie je nová: na ceste znovuzrodenia smrťou „starého človeka“. Tento osud stretáva niektorých hrdinov romantických drám; príkladom je Gustaw-Konrad z Mickiewiczovho diela *Tryzen*. Túto cestu si zvolí i Kierkegaardov hrdina: dovoľí zomrieť v sebe nešťastnému milencovi, ktorý vedel len trpieť a zúfať si a z jeho popola sa rodí Človek idey². Tu sa síce cesty rozchádzajú, ale analógia zostáva: Mickiewiczov hrdina si zvolí ideu Vlasti, hrdina Kierkegaarda – ideu Tvorby. Pripomína to premenu húsenice v dospelého motýľa: strháva kuklu otroka zmyslov, berie na seba podobu služobníka ideí. Takáto teda je – vraví, ako sa zdá Kierkegaard – konečná pravda o utrpení: len ono, pomocou bôľu, ktorý spôsobuje, umožňuje zabiť v sebe starého, nedospelého človeka a povzniesť sa na vyššie štádium existencie.³ V tomto prípade dochádza priamo k preskočeniu z estetického štádia – vďaka sile

1 „Jediné, čo sa zopakovalo, je nemožnosť opakovania... vôbec sa nemusím pohnúť z miesta, aby som sa presvedčil, že opakovanie neexistuje.“ (Kierkegaard, 1992, 86 – 90)

2 „Zrodil som sa znovu, tentoraz pre seba.... Patrím ideí. Keď na mňa pokývne, nasledujem ju“. (Kierkegaard, 1992, 130)

3 Vid' (Kierkegaard, 1940).

poézie, ktorá sa stotožnila so životom – do štádia dospelej religiozity, pretože to je konečný bod dosiahnutia spásy od prízemných túžob hrdinu *Opakovania*.

Literatúra

- GRYWACZ, Z. (2006): *Świat przedstawiony?*. Lublin.
- HEGEL, G. W. F. (1967): *Wykłady o estetyce*. Zv. III. Prel. J. Grabowski, A. Landmann Warszawa.
- *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1994): Poznań.
- KIERKEGAARD, S. (1992): *Powtórzenie*. Transl. B. Świdorski. Warszawa.
- KIERKEGAARD, S. (1940): *Stages On Life's Way*. Transl. W. Lowrie. Princeton.
- MALANTSCHUK, G. (1992): Wprowadzenie do „Powtórzenia”. In: Kierkegaard Søren, *Powtórzenie*. Transl. B. Świdorski. Warszawa.
- ŚPIEWAK, P. (2013): *Rozprawa budująca*. Tygodnik Powszechny, č. 31 (3343), Kraków 4. 8. 2013.
- TOEPLITZ, K. (1975): *Kierkegaard*. Warszawa.

KIERKEGAARD A FRANKL O UMENÍ EXISTOVAŤ

The Art of Existing in Kierkegaard and Frankl

Milan Petkanič, PhD.

Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Nám. J. Herdu č. 2, 917 01 Trnava
Slovenská republika
e-mail: milan.petkanic@gmail.com

Abstrakt: *Porovnaniu Kierkegaardovej existenciálnej filozofie s jednotlivými predstaviteľmi existenciálneho myslenia 20. storočia bolo venovaných množstvo štúdií, no len sotva by sme našli čo i len jednu, ktorá by ju porovnala s existenciálnou analýzou a na nej založenou logoterapiou najznámejšieho predstaviteľa existencialistickej psychológie Viktora Emila Frankla. Aj vzhľadom na obmedzený rozsah je môj príspevok len pokusom o načrtnutie príbuznosti oboch autorov v odpovedi na otázku o umení existencie.*

Abstract: *To comparison of Kierkegaard's existential philosophy with various representatives of existential thought of the 20th century many studies were devoted, but we can hardly find even single one that would compared it with the existential analysis or logotherapy of the most famous representative of the existentialist psychology Viktor Emil Frankl. With regard to the limited scope, my article is just an attempt to outline a kinship of both authors in response to a question about the art of existing.*

Kľúčové slová: *existencia – zodpovednosť – vôľa, voľba – šťastie – zmysel*

Key words: *existence – responsibility – will – choice – happiness – meaning*

Vzhľadom na obmedzený priestor vyhradený pre príspevky z konferencie, ide v mojej štúdií len o prvotný náčrt komparácie Kierkegaardovej existenciálnej filozofie a Franklovej existenciálnej analýzy/logoterapie so selekciou problémov relevantných k celkovej téme konferencie venovanej hľadaniu filozofických odpovedí na otázku „umenia žiť“, ktorému ja i so zreteľom na špecifickú povahu myslenia oboch porovnávaných autorov rozumiem ako „umeniu existovať“.

Charakteristickou črtou spoločnou všetkým existencialistickým filozofom, resp. filozofom existencie, prevzatou práve od Kierkegaarda, je nielen to, že kladú ľudské bytie ako

konkrétnu, individuálnu existenciu do stredu svojho filozofického záujmu, ale aj ich základné porozumenie tejto existencii. S Kierkegaardovým východiskovým názorom na ľudské bytie sa v princípe identifikovali všetci existencialistickí filozofi a osvojil si ho aj Frankl vo svojej psychologickej verzii existenciálnej analýzy: pojmom existencie existencialisti svorne odkazujú ku špecificky ľudskému spôsobu bytia, ktoré je charakteristické tým, že sa vo svojom bytí určuje samo. Alebo, ako to Kierkegaard sám vyjadril, existovať znamená nachádzať sa v „neustálom procese stávania sa“, a to na základe svojich rozhodnutí – voľby. Toto základné chápanie existencie nájdeme aj u Frankla, ktorý si vo svojej psychologickej teórii osvojuje slová Jaspersa, že „človek je bytie, ktoré sa rozhoduje“. Inak povedané, byť človekom pre existencialistov znamená toľko, čo byť slobodným a byť slobodným znamená byť zodpovedným. Sloboda, ktorá stojí v základe ľudského bytia, má totiž, ako podotýka Frankl, dva aspekty: negatívny: „slobodný od“ osudového „byť takým“ (Sosein) a pozitívny „slobodný k“ existovaniu; negatívny vlastne značí „mať k dispozícii“ svoje psychologické a biologické dispozície, a teda môcť ich voľne používať, pozitívny značí „mať zodpovednosť“. (Frankl, 1997, 34) To, aký človek je, nezávisí v prvom rade od jeho biologických, psychických či sociálnych dispozícií, ale od neho samého, od jeho slobody, a preto nesie za spôsob svojej existencie plnú zodpovednosť. Frankl na to poukazuje na príklade jednovaječných dvojčiat – bratov, z ktorých jeden sa stal šikovným a talentovaným kriminálnikom, druhý sa stal naopak kriminalistom, rovnako šikovným a talentovaným. Franklova existenciálna analýza je psychologickou analýzou ľudskej existencie práve vzhľadom na jej centrálnu „byť zodpovedným“; z toho dôvodu logoterapia, ktorá z tejto existenciálnej analýzy ako svojho teoretického základu vychádza, smeruje primárne k tomu, aby priviedla človeka k uvedomeniu si vlastnej zodpovednosti. Frankl v tomto kontexte formuluje etický imperatív, ktorý má jedinca priviesť k prevzatíu zodpovednosti za svoj život: „Ži tak, akoby si žil po druhýkrát a ako by si urobil po prvýkrát všetko tak zle, ako si len dokážeš predstaviť!“ Nie je bez zaujímavosti, že aj u Kierkegaarda môžeme nájsť veľmi podobne formulovaný imperatív s rovnakým cieľom: „A tak treba so všetkou vážnosťou žiť každý deň, ako by bol posledným, a zároveň prvým v jednom dlhom živote...“ (Kierkegaard, 1993b, 96) Apel na každého jedinca, aby si uvedomil a prevzal zodpovednosť za svoj život, je tak ďalším spoločným znakom všetkých existenciálnych mysliteľov, počnúc Kierkegaardom a končiac Franklom: existencializmus je v podstate „apelujúcou filozofiou“, ako na to poukazuje i sám Frankl. (Frankl, 1997, 69) Z existenciálneho pohľadu tak umenie existovať spočíva v prvom rade v uchopení svojej vlastnej slobody a prevzatí osobnej zodpovednosti za vlastný život. Toľko k spoločným momentom všetkých existenciálnych autorov. Ale hneď, ako sa začneme pýtať, pred čím, resp. voči čomu/komu je človek zodpovedný, či na to, v čom spočíva zmysel existencie, aký spôsob existencie je tým správnym, pravým, t. j. autentickým,

teda aký je konkrétny obsah onoho „umenia existovať“, zbadáme, že ich odpovede sa začnú výrazne rozchádzať.

Názory Kierkegaarda a Frankla sa však aj v tomto ohľade ukazujú byť v mnohom príbuzné. Niet pochyb, že v celom Franklovom diele môžeme vysledovať zreteľné stopy po vplyve Kierkegaardovho myslenia, ale priamych citácií Kierkegaardových myšlienok je tu prekvapujúco veľmi málo. Vôbec jedna z mála referencií ku Kierkegaardovým textom, s ktorými sa stretneme vo Franklovom diele, je výňatok z aforizmu z prvej (tzv. estetickej) časti Kierkegaardovej najväčšej knihy *Bud' – alebo*: „dvere šťastia sa neotvárajú smerom dnu“. (Kierkegaard, 2007, 31) Frankl tento Kierkegaardov aforizmus používa opakovane (napr. Frankl, 1996, 55), aby ním podporil svoju tézu, že čím viac sa človek ženie za šťastím, tým viac sa mu dvere k šťastiu zatvárajú, a preto „o šťastie sa nemáme snažiť; musí vyplýnuť“, alebo inak povedané, „šťastie môže byť do-cielené, ale nemôže naň byť za-cielené“. (Frankl, 1997, 13) Táto myšlienka sa stáva Franklovým kľúčovým argumentom proti tzv. Lustprinzip ako vedúcemu princípu Freudovej psychoanalytickej teórie. Podľa Frankla totiž slasť (resp. v širšom zmysle šťastie) nie je v živote človeka tým najvyšším a ultimátnym, t. j. ústredným motívom jeho konania, pretože človek podľa neho v zásade neusiluje o to, aby bol šťastný, ale o to, aby mal k tomu dôvod. (Tamže) Myšlienkou, že šťastie nie je hlavným motivačným faktorom ľudského konania, sa Frankl obracia nielen proti psychoanalýze a jej „vôle k slasti“, oproti ktorej stavia svoju „vôľu k zmyslu“ ako ústredný princíp ľudskej existencie, ale aj proti akejkoľvek eudaimonistickej či utilitaristickej etike.

Podobne i Kierkegaard nepovažuje šťastie, slasť či pôžitok za to najvyššie, napríklad v *Nemoci k smrti* píše: „šťastie samo k duchovnému (t. j. z jeho pohľadu tomu najvyššiemu) určeniu nepatrí“. (Kierkegaard, 1993a, 134) Na tej samej strane dokonca uvádza, že „najmilšie a najvyberanejšie miesto“ zúfalstva, čoby duchovnej nemoci, „je v skryši šťastia“. (Tamže) Orientáciu života na šťastie, či v širšom zmysle na pôžitok, vníma Kierkegaard (podobne ako neskôr v nadväznosti na neho Frankl) ako súčasť neautentického a nezrelého života, teda toho, ktoré nazýva estetickým štádiom života. Najviac o tom vypovedá v druhej, tzv. etickej časti knihy *Bud' – alebo* v kapitole nazvanej *Rovnováha medzi estetickým a etickým pri utváraní osobnosti*, kde píše, že radosť sa nemôže stať zmyslom života, lebo takýmto životným postojom sa jedinec upína na podmienku, ktorá nie je v jeho moci, veď kedykoľvek ho môže zaskočiť smútok, a nie je v moci človeka zdržať sa smútku. (Kierkegaard, 2006, 85) A podobne ako v *Nemoci k smrti* i tu Kierkegaard odhaľuje, že za životným názorom, ktorý spočíva v zbieraní rozmanitých pôžitkov a čo najväčšej sumy šťastia, sa skrýva zúfalstvo: „Ukazuje sa, že každý estetický životný názor je zúfalstvo, keďže buduje na niečom, čo môže byť i nebyť.“ (Kierkegaard, 2006, 75) Esteticky žijúci jedinec sa navyše vyznačuje tým, že sa vydáva napospas náhode a determinácii, a tak v skutku nerealizuje svoju slobodu, vo svojej existencii sa neurčuje sám, nevolí sa, ale sa akoby

necháva voliť, necháva iných, aby volili zaňho, alebo zaňho volia temné mocnosti v ňom (pozri: Kierkegaard, 2006, 16) – a to napríklad tak, že sa poddáva svojim sklonom, nálade, vonkajším podnetom, okolnostiam, názorom druhých a pod. Teda aby sme použili Franklove slová, jeho Ja existuje pod diktátom Ono. (Frankl, 1997, 80) Preto sa „estetik“ tak rád zbavuje zodpovednosti odvolávaním sa na sily, ktoré ho presahujú (teda na biologický, psychologický a sociologický osud, ako to označuje Frankl). Do kontrastu k estetickému štádiu kladie Kierkegaard v spomínanej knihe etické štádium života: „Až keď pristúpime k životu eticky, nadobudne krásu, pravdu, zmysel, trvácnosť...“ (Kierkegaard, 2006, 120) Práve v charakteristike etického životného postoja, aké Kierkegaard podal v *Bud’ – alebo*, možno vypozerovať azda najviac spoločných čŕt s Franklovou koncepciou autenticky žijúceho človeka. Etik je pre Kierkegarda človekom vôle, človekom, ktorý sa so všetkou energiou a vášňou osobnosti zo svojej slobody „zvolil“, to znamená, že so všetkou vážnosťou udal smer a určil obsah svojmu životu, teda ten, kto si pevne a záväzne zvolil zmysel života. Podľa Kierkegarda etik ako zrelá osobnosť nevníma život na rozdiel od estetika ako pestrú paletu možností, po ktorých môže podľa svojej ľubovôle kedykoľvek siahnuť, ale vidí všade úlohy. (Kierkegaard, 2006, 101) „Kto žije eticky, vie, že záleží na tom, čo v každej situácii vidíme a s akou energiou k nej pristupujeme...“ (Kierkegaard, 2006, 102)

Aj Frankl rovnako ako Kierkegaard postihuje charakter autentického, zmysluplného života ako úlohu: „život, za ktorý sme prevzali zodpovednosť, znamená vždy a za všetkých okolností, v každej situácii pre nás úlohu.“ (Frankl, 1997, 45) Frankl je presvedčený, že život v každom okamihu, v každej, i tej najťažšej situácii, má nejaký zmysel, preto neexistuje niečo ako bezvýchodisková situácia. Tento pre život veľmi povzbudzujúci názor nájdeme i v Kierkegaardovom opise zrelej, etickej osobnosti: „Kto žije eticky, vždy nájde východisko, i vtedy, keď sa všetko proti nemu spoľie...“ (Kierkegaard, 2006, 102) Podľa Frankla sa v každej životnej situácii ukrýva konkrétna a jedinečná úloha pre človeka, ktorý sa v nej nachádza. Ide teda len o to ju odhaliť a naplniť, potom sa nám život ukáže ako zmysluplný. „Čím viac človek chápe charakter života ako úlohy, tým zmysluplnejší sa mu bude javiť jeho život.“ (Frankl, 1996, 71)

Takže orientácia života na šťastie, slasť a zbieranie čo najväčšej sumy príjemného je podľa oboch mysliteľov prejavom nezrelého, neautentického životného postoja, ktorému oproti autentickej existencii zásadne chýba hlbší zmysel života. Na rozdiel od Kierkegarda, pre ktorého sú vášeň a voľba (či vášnivá voľba) hlavnými predpokladmi k nájdeniu zmyslu, Frankl tvrdí, že pri hľadaní zmyslu vedie každého človeka tzv. vôľa k zmyslu a jeho svedomie. Vôľa k zmyslu je podľa jeho psychologickéj teórie špecificky ľudskou potrebou a prapôvodnou motivačnou silou v ľudskej existencii; Frankl ju charakterizuje aj ako zápas existencie o nájdenie a naplnenie životného obsahu. (Frankl, 1998, 77) Svedomie je zase „orgánom zmyslu“; je „intuitívnou schopnosťou nájsť jednorazový a jedinečný zmysel, ktorý

sa skrýva v každej situácii.“ (Frankl, 1996, 58) Treba si však uvedomiť, že človek má slobodu i voči svedomiu; buď jeho hlas uposlúchne, alebo nie. To, či tak učiní, závisí napokon iba od jeho vôle. (pozri: Frankl, 1996, 59 – 60) Okrem toho aj svedomie nás môže klamať, môže podľahnúť zmyslovým klamom, alebo sa môže pri dlhodobom potlačovaní časom deformovať. A navyše každý človek až do okamihu svojej smrti nevie, či naplnil zmysel svojho života, alebo sa mýlil; totiž vo veciach najvyšších, vrátane otázky posledného zmyslu našej existencie sme akoby zahalení závojom nevedomosti. Ako vraví Kierkegaard, tieto otázky sú navždy späté s „objektívnou neistotou“.

Hoci Kierkegaard činí zmysel života závislý od voľby a vášne a Frankl zas neustále zdôrazňuje jedinečnosť zmyslu viazanú na konkrétnu situáciu a osobu, ani jeden z nich ho nechápe ako niečo čisto subjektívne, a teda celkom relatívne, ako je to napríklad v existencialistickej etike J. P. Sartra, podľa ktorého niet žiadneho zmyslu života okrem toho, ktorý si človek sám vytvorí, ale chápu ho ako niečo objektívne (či presnejšie ako niečo, čo má absolútnu platnosť), aj keď cesta k nemu môže byť výhradne len subjektívna, tzn. každý sám za seba ho musí odhaliť a vo svojom živote naplniť: „zmysel života nemôže byť vynájdený, musí byť odhalený“. (Frankl, 1996, 58) I v povahe odpovede na otázku zmyslu života ako existenciálnu otázku *par excellence* sa obaja autori jednoznačne zhodujú: v odpovedi na otázku zmyslu života je totiž konkrétny človek podľa nich nezastupiteľný, musí si ju zodpovedať sám, a to nie intelektuálne, ale existenciálne, teda nie slovom, ale činom, za ktorý vedome preberie zodpovednosť.

Ako sme mohli vidieť, obidvaja autori apelujú predovšetkým na ľudskú vôľu. To zmysluplné, to, čo má v jedincovom živote hodnotu, je napokon to, pre čo sa rozhodol, čo si sám zvolil, teda to, čo je v dosahu jeho vôle (alebo „čo je v jeho moci“, ako hovorí Kierkegaard), čo vychádza z jeho slobody, nie to, k čomu by bol „dohnaný“, ako vraví Frankl: „Autentické ľudské bytie sa prejavuje iba tam, kde rozhoduje Ja, a nie tam, kde človeku vládne Ono.“ (Frankl, 2005, 21) Kierkegaard preto v kontraste k nezrelému spôsobu života zdôrazňuje: „umením nie je želať si, ale chcieť“. (Kierkegaard 2007, 706) To znamená, že nestačí si iba priať, treba chcieť, pretože pranie, ktoré je vlastné nezrelému, estetickému spôsobu života, je výrazom pre mnohosť a pasivitu; vôľa, táto etická mohutnosť, je naopak výrazom pre jednotu a aktivitu. Chcieť znamená zjednotiť svoju vôľu, zapáliť ju pre jeden záujem. Podľa Kierkegarda je to vášeň ako akási existenciálna energia, ktorá poháňa vôľu k aktivite a smeruje ju k jednému cieľu. Bez zjednocujúcej vášne sa vôľa rozpadá na nekonečné množstvo čiastkových túžob a praní. Umenie existovať je však umením chcieť. U Frankla je to predovšetkým umenie chcieť vypočuť hlas svojho svedomia, ochota vyčítať z každej životnej situácie konkrétnu úlohu pre seba, čiže v sebe prebudiť prapôvodnú potrebu po zmysluplnosti života a vôľa túto úlohu aj napriek ťaživým okolnostiam vykonať. Frankl umenie chcieť prirovnáva k plachtárskej zručnosti: „Plachtenie tiež nespočíva v tom, že sa čln

nechá vetrom jednoducho poháňať; umenie plachtárske začína ďaleko skôr tým, že je schopný dať pôsobiť sile vetra v žiadanom smere, takže dokáže plachtiť dokonca proti vetru.“ (Frankl, 1996, 95) Teda podobne ako plachtárska zručnosť i umenie existovať ako umenie chcieť sa prejavuje najmä v schopnosti plachtiť proti vetru a v odvahe plávať proti prúdu – inak k svojmu cieľu nikdy nedôjdeme. Existencia v plnom zmysle slova je preto vždy zápasom proti protivenstvám tohto sveta, nie pohodlným unášaním sa na jeho vlnách, tak ako je to v prípade neautentického, konformného postoja k životu.

A zhodne podľa oboch autorov ide v živote človeka nakoniec o to, aby svoju vôľu zapálil pre jeden cieľ, ktorým však nie je on sám, teda pre niečo, čo ho presahuje, ako o tom Frankl píše: „Byť človekom znamená byť zameraný a zacielený na niečo, čo nie je opäť on sám.“ (Frankl, 1997, 21) V rovnakom duchu poznamenáva Kierkegaard do svojich denníkov: ide o to „nájsť ideu, pre ktorú by som bol ochotný žiť a umrieť“. (I A 75, 1835) Táto sebatranscendencia človeka je vskutku základnou podmienkou zmysluplnosti jeho života a dokonca, ako to naznačuje Frankl, i podmienkou jeho prežitia: „V skutočnosti môže človek prežiť iba vtedy, keď žije pre niečo.“ (Frankl, 1997, 21)

Literatúra

- FRANKL, V. E. (1996): *Lékařská péče o duši*. Brno: Cesta.
- FRANKL, V. E. (1997): *Vůle ke smyslu*. Brno: Cesta.
- FRANKL, V. E. (1998): *Psychoterapie pro laiky*. Brno: Cesta.
- FRANKL, V. E. (2005): *Neuvedomený Boh – Psychoterapie a náboženstvo*. Bratislava: Lúč.
- HONG, H. V. – HONG, E. H. (eds.) (1967 – 1978): *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, vols. 1 – 6. Bloomington/London: Indiana University Press.
- KIERKEGAARD, S. (1993a): *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas.
- KIERKEGAARD, S. (1993b): *Three Discourses on Imagined Occasions*. Princeton: Princeton University Press.
- KIERKEGAARD, S. (2006): *Rovnováha medzi estetickým a etickým pri utváraní osobnosti*. Bratislava: Kalligram.
- KIERKEGAARD, S. (2007): *Bud' – alebo*. Bratislava: Kalligram.

Filozofia a umenie žit'

Zborník vedeckých príspevkov

Pavol Sucharek – Richard Sťahel (eds.)

Vydalo: Slovenské filozofické združenie pri SAV v spolupráci s
Vydavateľstvom IRIS – Vydavateľstvo a tlač, s.r.o., Bratislava
a Filozofickou fakultou UKF v Nitre

Vydanie: prvé

Rok vydania: 2014

Náklad: 150 ks

Počet strán: 237

ISBN 978-80-8153-026-5

EAN 9788081530265