Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove
Slovenské filozofické združenie pri Slovenskej akadémii vied

Racionálne - iracionálne

Zborník vedeckých príspevkov

Pavol Sucharek – Ondrej Marchevský (eds.)

Prešov 2015

Editori: Pavol Sucharek
Ondrej Marchevský

Recenzenti: Marianna Szapuová
Róbert Karul

Obálka: © Pavol Sucharek

Technická redakcia: Pavol Sucharek
Ondrej Marchevský

Jazyková redakcia: Neprešlo jazykovou redakciou.

Vydalo: Filozofická fakulta PU v Prešove a Slovenské filozofické združenie pri SAV
Tlač: Tlačiareň Svidnícka s.r.o.

ISBN 978-80-970303-4-6
EAN 978809703046

OBSAH

NA ÚVOD
Pavol Sucharek 8

Plenárne prednášky

RACIONÁLNE – IRACIONÁLNE A FILOZOFIA
Ladislav Sabela 11

RACIONALITA, KONANIE A VEDA Z (POST)ANALYTICKÉHO POHĽADU
Eugen Andreanský 21

Antická filozofia

VĚŠTÍCÍ FILOSOF NEBO FILOSOFUJÍCI VĚŠTEC: ROZUM A NEROZUM V PLATÓNOVĚ DIALOGU *EUTHYFRÓN*
Kryštof Boháček 30

CO SI POČÍT SE ZVÍŘETEM V NÁS: PLATÓNSKÝ OBRAZ MNOHOTVÁRNÉ DUŠE
Veronika Konrádová 36

MEDZI *DAIMONIOM* A *LOGOM*: BOL SÓKRATÉS VEŠTEC?
Andrej Kalaš – František Škvrnda 41

IRRACJONALNOŚĆ W MYŚLENIU STAROŻYTNYCH GREKÓW
Stanisław Ciupka 46

EMANCIPÁCIA „RACIONÁLNEHO“ JAZYKA ANTICKEJ PRÓZY NA PODKLADE KRITIKY HOMÉRSKYCH MÝTOV
Igor Deraj 53

PLATOŃSKA DIALEKTYKA ROZUMU JAKO MODEL RACJONALNOŚCI KRYTYCZNEJ
Dariusz Olesiński 61

KYNIK DIOGENÉS: MUDRC, ČI BLÁZON?
Lívia Flachbartová 67

SUD PLNÝ ROZUMU
Jaroslav Cepko 72

PROBLEM IRRACJONALNOŚCI ZŁA. PLOTYN A PROKLOS
Agnieszka Woszczyk 76

ARISTOTELES A PORFYRIOS O KATEGÓRIÁCH
Matej Smorada 80

Od stredoveku po súčasnosť

VZŤAH ROZUMU A VIERY PODĽA BOETHIA Z DÁCIE
Michal Chabada 85

„POZNANIE PRÍTOMNOSŤOU“ – SUHRAWARDIHO RIEŠENIE VZŤAHU RACIONÁL-NEHO A IRACIONÁLNEHO
Mária Mičaninová 90

VIERA A ROZUM VO FILOZOFII J. LOCKA
Vladimír Manda 95

K MACINTYROVEJ KRITIKE KIERKEGAARDOVHO ETICKÉHO IRACIONALIZMU
Milan Petkanič 101

IRACIONALITA V RANÉ NIETZSCHOVĚ EPISTEMOLOGII
Stanislav Laga 107

KATEGÓRIA OČIVIDNOSTI A RACIONALIZMUS P. N. TKAČOVA V PASCI SUBJEKTÍVNEJ METÓDY RUSKÉHO NÁRODNÍCKEHO DISKURZU
Ondrej Marchevský 113

VÁŠNE DUŠE - REZIGNÁCIA RACIONALIZMU A DUALIZMU RENÉ DESCARTESA
Simona Wagnerová 119

POZNÁMKY K BATAILLOVMU POJMU SKÚSENOSTI A KOMUNIKÁCIE
Peter Mačaj 126

K POJMU „ODSTVORENIA“ U SIMONE WEILOVEJ
Andrej Záthurecký 131

JAZYK/REČ U MICHELA FOUCAULTA
Marek Debnár 138

FILOZOFICKÉ KONCEPCIE *PASSIONES* ANIMAE V NESKOROM STREDOVEKU
Rastislav Nemec 144

Politika, etika a estetika

ETHICAL ARGUMENTATION: RATIONAL OR IRRATIONAL? PERSONALISTIC APPROACH
Jakub Synowiec 150

TRANSCENDENCIA A IMANENCIA AKO SKÚSENOSŤ
Grzegorz Grzybek – Agnieszka Bielak 157

RACIONALITA LEVINASOVEJ ETIKY
Pavol Sucharek 163

PRZESŁANKI ZASADNOŚCI KOOPERATYZMU EDWARDA ABRAMOWSKIEGO
Katarzyna M. Cwynar 169

KRITICKÁ TEÓRIA A PATOLÓGIE ROZUMU
Ľubomír Dunaj 178

RACIONÁLNE A IRACIONÁLNE V ATMOSFÉRE INDUSTRIÁLNEJ SPOLOČNOSTI
Martin Čengeri 183

PERSPEKTYWY RACJONALNOŚCI PARTYKULARNEJ W SPOŁECZEŃSTWIE INFORMACYJNYM
Tadeusz Miczka 190

NÁBOŽENSKÁ SKÚSENOSŤ V KONCEPCII ANTROPOTECHNÍK PETRA SLOTERDIJKA
Oľga Sisáková 195

RACIONÁLNOSŤ ETICKÉHO DISKURZU
Miroslav Mandzela 200

RATIONALITY AS A GUARANTEE OF HUMAN DIGNITY
Barbara Żmuda 204

Skúmania racionality

ZASADNOŚĆ (PRAWOMOCNOŚĆ) MYŚLENIA EUROPEJSKIEGO A NOWE IDEE
Andrzej L. Zachariasz 210

ROZUMNOSŤ V OPTIKE OTÁZOK NÁŠHO VEKU
František Mihina 217

NEUSPORIADANÉ A IRACIONÁLNE
Jozef Sivák 223

RACIONÁLNE A IRACIONÁLNE ASPEKTY V KUHNOVEJ METODOLÓGII
Mária Derajová 228

BUDDHISTICKÝ PRINCIP „NE-LPĚNÍ“ APLIKOVANÝ NA IRACIONÁLNÍ
Antonín Dolák 234

FILOZOFICKÉ ASPEKTY PRÍRODOVEDNEJ INTERPRETÁCIE SVETA
Peter Mlynarčík 238

AUTOREFERENCIA A PROBLEMATIKA KRITÉRIÍ A HRANÍC RACIONALITY
Adrián Slavkovský 243

RACIONALITA A BAYESOVA TEORÉMA
Lenka Čupková 248

RACIONÁLNE REKONŠTRUKCIE DEJÍN FILOZOFIE V KONTEXTE PREMÝŠĽANIA R. RORTYHO
Katarína Mayerová 253

POZNÁMKY K PROBLÉMU RACIONALITY PLURALITY HISTORICKÝCH NARÁCIÍ
Juraj Šuch 259

POJEM RACIONÁLNEHO AKTÉRA A METÓDA IDEALIZÁCIE
Juraj Halas 263

RACIONALITA VÝCHOVY K OBČIANSTVU V IRACIONÁLNEJ SPOLOČNOSTI
Richard Sťahel 268

Racionálne - iracionálne

Vážení čitatelia!

Slovenské filozofické združenie pri SAV v spolupráci s inštitútom filozofie na Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove uplynulý rok zorganizovalo medzinárodnú vedeckú konferenciu pod názvom *Racionálne-iracionálne*. Konferencia sa uskutočnila v kongresovom centre Slovenskej akadémie vied na Smolenickom zámku v dňoch 6. - 7. 10. 2014. Organizačný výbor vychádzal pri koncipovaní témy zo základného rozkolu, ku ktorému došlo už v antickom Grécku v súvislosti s potrebou zavedenia nového racionálno-politického poriadku do iracionálneho priestoru viery v náboženské mýty. Antropomorfná náboženská obraznosť mýtu začína odhaľovať svoju intelektuálnu neprimeranosť, básnický charakter a pôvod v naivnej projekcii. Následkom vzniku kritickej racionality sa na druhej strane nanovo formuje a ospravedlňuje náboženská výchova, reálne zasahujúca do eticko-politickej sféry a mýtus nadobúda novú, racionálnejšiu podobu filozofickej teológie, ktorá stojí pred špecifickou úlohou: musí zorganizovať svet v závislosti na odpovedi na otázku organizácie skutočnosti v jej celku. Obdobie stredoveku a najmä kresťanské vynálezy univerzálneho princípu rovnosti, *creatio ex nihilo* alebo objav svetových dejín pôvodný rozkol medzi iracionálnou povahou skutočnosti (azda najlepšie dokumentovanou faktom, že ju vždy potrebujeme nejako vysvetľovať) a ľudskou potrebou poriadku ešte viac posilňujú, a podstatne prispievajú k novovekému fenoménu racionálneho konceptu vedy po vzore matematickej prírodovedy. Dejiny filozofie skrátka dobre ukazujú, že racionálne vyžaduje ako svoj komplementárny člen iracionálne, pretože racionalizmus – podľa slov M. Merleau-Pontyho – musí pripustiť aspoň jednu absurditu, totiž, že sa musí formulovať v podobe tézy. Naopak, aj iracionálne musí vykazovať nejaký zmysel, prinajmenšom tvrdením o vlastnej iracionálnosti. Filozofia je takto mutáciou racionálneho v iracionálnom a naopak. Inak povedané, aj iracionalizmus navzdory vlastným premisám trvá spoločne s racionalizmom na hodnote pravdy.

Ambíciou tohtoročnej konferencie, na ktorej sa zúčastnilo 75 prednášajúcich, prevažne zo Slovenska, Česka a Poľska, bolo poskytnúť širší priestor pre filozofickú reflexiu väzieb racionálneho a iracionálneho. Bola otvorená rôznorodým etickým, náboženským, sociálno-politickým, metodologickým, ale najmä metafyzickým implikáciám a historickým súvislostiam genézy problému. V tejto súvislosti rezonovalo niekoľko tematických okruhov rozčlenených do 4 konferenčných sekcií.

V rámci plenárnych prednášok vystúpili naši vzácni kolegovia: prof. Dariusz Kubok z Sliezskej univerzity s témou *O pôvode filozofického kriticizmu*, doc. Eugen Andreánsky z katedry filozofie Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach s témou *Racionalita, konanie a veda z (post)analytického pohľadu*, doktor L. Sabela z Univerzity Komenského v Bratislave s témou *Racionálne-iracionálne a filozofia* a napokon dr. D. Gálik z Filozofického ústavu Slovenskej akadémie vied s témou *Racionálne a iracionálne vo vede*.

Štruktúra zborníka kopíruje rozdelenie konferencie do jednotlivých sekcií: antika - Od stredoveku po súčasnosť - Politika, etika a estetika - Skúmania racionality. Tradične si jednotlivé vystúpenia udržali vysokú kvalitu, z tohto hľadiska mohla konferencia inšpirovať zúčastnených zvonku – v rovine rozvíjania vzájomnej komunikácie v rámci širšej akademickej komunity – ako aj zvnútra, t. j. podnecovala k rozpohybovaniu vnútorných horizontov myslenia. Rád by som touto formou vyjadril poďakovanie organizačnému výboru konferencie, vedeckým garantom, plenárnym prednášajúcim a všetkým zúčastneným.

Prešov, august 2015

Pavol Sucharek
Inštitút filozofie FF Prešovskej univerzity v Prešove
predseda organizačného výboru konferencie

Plenárne prednášky

RACIONÁLNE – IRACIONÁLNE A FILOZOFIA

RATIONALE – IRRATIONALE AND PHILOSOPHY

PhDr. Ladislav Sabela, CSc.

Katedra Filozofie a dejín filozofie
Univerzita Komenského v Bratislave, Filozofická fakulta, Šafárikovo námestie 6,
810 00 Bratislava 1
e-mail: ladislav.sabela@uniba.sk

Abstract: ***The paper focuses on an application of „rational"-„irrational" distinction on a particular philosophies in general. Its main topic is whether the philosophy can be irrational. Author holds that the philosophy cannot be irrational and shows his reasons for his opinions. Simultaneously, he generally deals with problem why are some philosophies labelled as irrational ones.***

Key words: ***rational, irrational, rationalism, irrationalism, intellectual, reasonable***

Vážené dámy, vážení páni, ctené filozofické auditórium.

Dovoľte mi, aby som na úvod poďakoval výboru Slovenskej filozofickej spoločnosti za ponuku vystúpiť na tejto konferencii. Vo svojej prednáške Vám chcem predostrieť môj spôsob uvažovania o ústrednej téme dnešnej konferencie tak, že termíny „racionálne" a „iracionálne" z jej názvu budem aplikovať na samotnú filozofiu a zamyslím sa nad otázkou, v akom zmysle sa s ňou jeden či druhý z týchto pojmov spája. Priznám sa, pôvodne som si pripravoval príspevok iného charakteru, ale keďže plenárne prednášky podľa môjho názoru majú skôr uviesť centrálnu problematiku konferencie vo všeobecnejšej rovine a nastoliť otázky, ktoré s touto problematikou spájame, než podať jej „riešenie" cestou hlbších analýz, podporených detailnejšou argumentáciou, môj príspevok bude mať všeobecný charakter. Predpokladám, že ďalšie príspevky problematiku konferencie ukážu v jej konkrétnejšej, hlbšej a detailnejšej podobe.

Téma konferencie stavia do vzájomného vzťahu „racionálne" a „iracionálne". Keďže ide o adjektíva a pomocou adjektív zvykneme vyjadrovať nejaké vlastnosti, a vlastnosti zvyčajne považujeme za vlastnosti nejakých entít[1], máme teda vo všeobecnosti pred sebou problém istého univerza entít, v ktorom majú tieto entity určené svoje miesto, a to podľa typu alebo charakteru vzťahu uvedených vlastností, teda vlastností, ktoré nazývame „racionálne" a „iracionálne" . Zdá sa, že intuitívne najjednoduchším a celkom zreteľným

1 Entitou zatiaľ rozumiem čokoľvek, čomu môžeme v princípe prisúdiť nejakú vlastnosť – napr. to, čo zvykneme vyjadrovať pomocou výrazov ako „vec", „udalosť", „vzťah", ale aj „vlastnosť".

typom vzťahu je kontrapozícia, teda vzťah, podľa ktorého niet entity, ktorá by zároveň patrila do oboch častí univerza entít, a teda by bola zároveň racionálnou aj iracionálnou entitou. Uplatnenie tohto typu vzťahu je nám všetkým dobre známe napríklad z Descartovho rozdelenia univerza veci na „res extensa“ a „res cogitans“. Predstavme si teda na chvíľu, že našimi entitami budú filozofie, či presnejšie filozofické koncepcie a teórie. Uplatnením tohto vzťahu dostaneme pomerne jednoduché rozdelenie univerza filozofií na racionálne a iracionálne filozofie. Takéto rozdelenie univerza filozofií sa môže javiť ako banálne, avšak v istom zmysle nás okamžite zarazí. Celkom prirodzene pred nás totiž stavia otázku: „Môže byť filozofia vôbec iracionálna?“ alebo inými slovami: „Jestvuje niečo také ako iracionálna filozofia?“ Mojou bezprostrednou odpoveďou na tieto otázky je odpoveď: „Nie – filozofia nemôže byť iracionálna,“ a to z dôvodov, ktorých sa dotknem trochu neskôr. Najskôr musím odpovedať na otázku, ktorá vystane ihneď zrejme každému, kto sa prostredníctvom nejakej učebnice aspoň letmo oboznámil s dejinami filozofického myslenia a na tomto základe by mohol ihneď voči uvedenému rozdeleniu filozofií vzniesť možnú námietku. Samotná otázka by mohla znieť: „Ak teda akceptujeme uvedenú odpoveď („nie, filozofia nemôže byť iracionálna“), ako potom máme chápať a rozumieť výrazu „iracionálne“ napríklad v prípade tých filozofických koncepcií, ktoré sa v učebniciach dejín filozofie bežne radia k prúdu či smeru, ktorý nesie označenie „iracionalizmus“?“ Nuž, ak chcem byť v možnej odpovedi konzistentný, musím tvrdiť, že filozofické koncepcie radené pod označenie „iracionalizmus“ nie sú iracionálne. Ak je tomu tak, prečo potom nesú označenie „iracionalizmus“, čo je na nich, či presnejšie v nich iracionálne?

Hľadať odpoveď na túto otázku môžeme rôznymi spôsobmi a jedným, vo filozofii bežných spôsobov je pozrieť sa na to, aký typ filozofií, aké filozofické koncepcie vytvorené v dejinách európskeho filozofického myslenia vlastne priraďujeme k týmto dvom „-izmom“. Nebudem ich tu ale podrobne uvádzať, rozvádzať a ani analyzovať. Naznačím len ich niektoré charakteristiky, ktoré by mohli podporiť tézu, že filozofia nemôže byť iracionálna.

Pri tomto „historickom“ pohľade veľmi rýchlo zistíme, že rozdelenie filozofických koncepcií podľa schémy „racionálne – iracionálne“ nedokážeme uplatniť jednoduchým spôsobom. Dôvodom možno je to, že väčšina historických filozofických koncepcií, ktoré sa snažia objasniť už zrod samotnej filozofie, zdôrazňuje myšlienku, že v ľudských intelektuálnych dejinách bol zrod filozofie významným zlomom a znamenal odchod človeka - v jeho prístupe k svetu, aj k sebe samému - od náboženských a mytologických predstáv alebo od predstáv založených na akumulovanej praktickej životnej skúsenosti. Obraz, ktorý nám tieto koncepcie ponúkajú, je tak v tomto zmysle obrazom „nového“ človeka, ktorý svoj život a svoj prístup k svetu zakladá na novom type múdrosti, a tento prístup sa považuje za výrazne „racionálny“. Interpretácie tejto novej múdrosti sú cielene orientované na rozum (logos) a rozumné, snáď oprávnene. Veď propagátori tejto novej múdrosti (na ilustráciu a v zastúpení aspoň jedným z nich, a to aj napriek tomu, že si u historikoch filozofie vyslúžil prívlastok „temný“) hneď v čase jej zrodu jasne proklamujú:

„Rozumné myslenie je najväčšia cnosť a múdrosť: pravdu hovoriť, v duchu pravdy aj konať na základe poznania pravej povahy vecí.“ (Herakleitos, 22 B 112).

Túto myšlienku som si nevybral náhodou, ale z toho dôvodu, že podľa môjho názoru jej dikcia dobre reprezentuje tak tematiku, problémové zameranie, ako aj charakter filozofií v historickej tradícii filozofického myslenia, ktorú nám podávajú štandardné učebnice dejín filozofie. Je v nej zrejmé (hoci zatiaľ nominálne a vágne) spojenie filozofie s istým typom racionálneho, racionalizmu či racionality a zároveň nám prakticky aj teoreticky nepriamo odsúva historicky predchádzajúce formy a spôsob ľudského prístupu k svetu a k sebe

samému do sféry iracionálneho, či iracionalizmu.

Je všeobecne známe, že táto tradícia vydržala pomerne dlho. Vnútorne prechádzala rôznymi peripetiami, ktoré z pohľadu tohto zatiaľ veľmi všeobecného, a teda vágneho, rozlíšenia racionálneho a iracionálneho, priniesli často na prvý pohľad možno paradoxné riešenia. Ako príklad týchto zdanlivo paradoxných riešení nám môže poslúžiť obdobie vrcholu a konca stredoveku, kedy sa v dejinách ľudských intelektuálnych produktov definitívne etabluje racionálne zvládnutie toho, čo rodiaca sa filozofia pôvodne odsunula do sféry iracionálneho, konkrétne náboženského. Etabluje sa teológia, či presnejšie tie teologické koncepcie, ktoré zaraďujeme pod označenie „racionálna teológia" a ktoré prezentujú samé seba ako „vedu". Samozrejme, historická legitimita týchto racionálnych koncepcií je výsledkom viacerých nevyhnutných konceptuálnych zmien. Z tých výrazných možno uviesť napríklad zmenu pôvodného pojmu „múdrosti" z uvedeného Herakleitovho citátu – „sofia" – a jeho nahradenie pojmom „múdrosti" v zmysle „sapientia", ktorý v sebe (okrem iného) nevyhnutne zahŕňa ďalšiu výraznú konceptuálnu zmenu, v tom zmysle, že obsahuje pojem z vyššie uvedeného citátu, pojem pravdy. Rozlíšenie „dvoch právd" v rámci racionálnych teológií sa tak stáva teoretickým (a v tomto zmysle racionálnym) základom pre deľbu kompetencii a oblastí skúmania a pre zdôvodnenie oddelenia filozofie od teológie jej relatívnej samostatnosti.

Ďalším historickým bodom, v ktorom sa v dejinách filozofického myslenia explicitne stretávame s výrazom „racionalizmus", je obdobie novoveku, teda obdobie, ktoré historici filozofie zvykli označovať ako „klasická novoveká filozofia". V tomto bode sa nám však situácia s použitím výrazov „racionálne/ iracionálne" značne komplikuje. Výraz „racionalizmus" a jeho chápanie „racionálneho" sa tu používa v inej relácii, konkrétne vo vzťahu k inému výrazu (hoci charakter tohto vzťahu zostáva aj naďalej v podobe kontrapozície), a to k výrazu „empirizmus" a „empirické". V tejto schéme ide teda o vzťah racionálne/ empirické a bolo by zrejme absurdné, ak by sme doterajší koncept racionálneho ponechali nezmenený a empirické považovali za jeho opozitum, teda za iracionálne, a novoveký empirizmus by sme tak stotožnili s iracionalizmom. Ako túto ťažkosť prekonať? Nebudem tu rozvádzať nejakú konceptuálnu analýzu zmeny v používaní týchto výrazov, napokon historici filozofie už nám celkom uspokojivo objasnili ďalšiu výraznú konceptuálnu zmenu v chápaní „múdrosti", ktorá rámcuje chápanie filozofie v období novoveku. Táto konceptuálna zmena sa týka pojmu „poznania"[2].Namiesto detailných analýz si nateraz pomôžem „slovnou hračkou", ktorú mi umožňuje urobiť slovenský jazyk. Je to naozaj čisto účelová slovná hračka, ktorej cieľom je len naznačiť charakter rozdielneho použitia výrazu „racionálne" a nepriamo pritom zachovať možnosť adekvátnosti tvrdenia, že „filozofia nie je iracionálna".

Výraz „racionálne" si môžeme do slovenčiny (s trochou benevolencie) preložiť ako „rozumné", ale aj ako „rozumové" a tieto adjektíva môžeme používať rozdielnym spôsobom. Navrhujem také použitie, v ktorom e adjektívum „rozumné" budeme aplikovať na filozofiu ako celok, teda na všetky filozofické koncepcie (napríklad ako charakteristiku, ktorá sa od filozofie, na rozdiel napr. od mýtu alebo náboženstva, zvyčajne očakáva) a adjektívum „rozumové" budem chápať v zmysle „patriace, prináležacie rozumu, či patriace k rozumu". Netreba hádam podrobne preukazovať, že schéma rozdielneho použitia (týchto pôvodne nerozlíšených použití) výrazu „racionálne", ktorá je uplatnená v tejto dištinkcii medzi „rozumným" a „rozumovým", mi umožňuje vysporiadať sa s použitím výrazu „racionálne" v jeho súvislosti s výrazom „empirické" pomerne ľahko. Samotné riešenie je

2 Pozri opäť citát z Herakleita.

totiž veľmi jednoduché - oba typy filozofických koncepcií sú totiž „rozumné“ („racionálne“), rozdiel medzi nimi spočíva len v charaktere entít, s ktorými pracujú. Koncepcie novovekého racionalizmu považujú za dominantné, či základné a dostačujúce tie entity, ktoré obsahuje rozum, alebo „patria k rozumu“, kým koncepcie empirizmu len analogickým spôsobom preferujú entity, ktoré „k rozumu nepatria“. Konkretizovať tieto entity v oboch prípadoch tu asi nie je potrebné. Zdá sa však, že schéma tohto rozlíšenia má v sebe určitú silu a ak ju použijeme v jej všeobecnej podobe, funguje aj vo vnútri samotných koncepcií racionalizmu a empirizmu. Ak potrebujeme nejakú ilustráciu približujúcu spôsob použitia uvedeného rozlíšenia, môžeme uviesť napríklad jednu dobre známu pasáž z *Kritiky čistého rozumu* Immanuela Kanta:

„Myšlienky bez obsahu sú prázdne, nazerania bez pojmov slepé. ... Um nemôže nič nazerať a zmysly nemôžu nič myslieť. Len ich spojením môže vzniknúť poznanie. Zato však ich podiel nesmieme miešať, a je veľmi dôležité jedno od druhého starostlivo oddeľovať a rozlišovať.“ (Kant 1979, 97)

Nazerania a pojmy sú pre Kanta jedinými a „základnými stavebnými kameňmi“ nášho poznania a bolo by asi absurdné, ak by sme na Kantovo rozlíšenie entít uplatnili dištinkciu „racionálne – iracionálne“ v tom zmysle, že pojmy by sme považovali za „racionálne“ a nazerania za „iracionálne“ entity.. Samozrejme, z dôvodu korektnosti musím povedať, že takýto postup pri rozlišovaní „rozumového“ a „rozumného“ je značne zjednodušený a nie je bez problémov. Zámerne som si totiž nevšímal jednu dôležitú okolnosť, jednu ďalšiu významnú konceptuálnu zmenu, ku ktorej došlo v tematizácii problému poznania v novovekej filozofii, a ktorá je relevantná aj pre vyššie uvedené Kantovo rozlíšenie medzi nazeraním a pojmom – a to skutočnosť, že problém poznania sa tu nastoľuje, aspoň v prvom kroku, v rámci konceptu mysle. Tento koncept rámcuje úvahy tak prívržencov novovekého racionalizmu, ako aj empirizmu. Opäť len na ilustráciu, uvediem príklad z filozofií empirizmu, konkrétne myšlienku Johna Locka, ktorý v závere Úvodu *Rozpravy o ľudskom rozume* o vlastnom používaní slova „idea“ píše:

„Je to výraz, ktorý sa podľa mňa najlepšie hodí na označenie všetkého, čo je *predmetom* rozumu, keď človek myslí. Používam ho na označenie všetkého, čo sa myslí *fantazmou, pojmom, všeobecnou predstavou alebo tým, čím sa môže zaoberať naša myseľ, keď myslí.*“ (Locke 1983, 54)

Ďalšia ilustrácia, teraz z tábora racionalistov, pochádza od R. Descarta, ktorý v *Princípoch filozofie* uvádza nasledovné vymedzenie pojmu myslenia:

„Myslením rozumiem všetko, čo sa v nás deje tak, že sme si toho vedomí bezprostredne z nás samých. Preto tu zaraďujem k mysleniu nielen rozumenie, chcenie a predstavovanie si, ale aj vnímanie.“ (Descartes 1986, 49)

Nekomplikuje však táto okolnosť, t.j. to, že rozum sa stáva „len“ jednou zo zložiek mysle (či myslenia) použitie vyššie spomenutej schémy dištinkcie medzi „rozumným“ a „rozumovým“? Domnievam sa, že nie, v istom zmysle práve naopak. Ako je z citátov Locka a Descartesa zrejmé, rozum je v novovekom koncepte mysle len jednou z jej špecifických zložiek alebo len jednou z jej špecifických schopností, a tak rozlíšenie entít ako „patriacich“ či „nepatriacich k rozumu“ je „jasnejšie a zreteľnejšie“, čiže evidentnejšie..

Ak sa teraz v pomyselnej časovej línii historického rozvoja filozofie posunieme o kúsok ďalej, rýchlo narazíme na pojmovú dvojicu racionálne/ iracionálne, explicitne formulovanú tento krát však zo strany iracionalizmu. Ak sa snažíme nejako uchopiť koncept „iracionálneho“ cestou konkrétnejšej podoby filozofií, ktoré sa zvyčajne radia k tomuto prúdu filozofie, nevyhnutne upadneme do rozpakov. Pod toto označenie sa zvyčajne radia

tematicky, problémovo a aj konceptuálne veľmi rôznorodé filozofické koncepcie 19. a 20. storočia, ktoré toho majú vnútorne len málo spoločného. V podstate ich spája len vonkajšia charakteristika – ich ašpirácia byť prinajmenšom rovnocennou alternatívou, zvyčajne však trvalou filozofickou náhradou „racionalizmu“, presnejšie toho typu „racionálneho“, ktorý uplatňuje v sebe veda. V tomto zmysle je tento iracionalizmus skôr akýmsi filozofickým anti-scientizmom než iracionalizmom. A to preto, lebo z hľadiska obsahového zamerania týchto filozofií nejde ani tak o odmietanie modernej (prírodo) vedy, ktorá v čase nástupu „iracionalistických prúdov funguje už ako na filozofii priamo nezávislá a samostatná oblasť ľudskej intelektuálnej (teoretickej) a v istom zmysle aj praktickej činnosti, ale skôr o odmietnutie toho typu racionálneho, ktorý sa uplatňuje vo vede veda a v ktorom by sa malo realizovať aj filozofické myslenie. Difúznosť týchto filozofií je však tak veľká, že keď sa má tento iracionalizmus v učebniciach dejín filozofie alebo vo filozofických slovníkoch a encyklopédiách charakterizovať, uvedú sa spravidla ďalšie „-izmy“ („voluntarizmus“, „vitalizmus“, „intuiciozmus“, niekedy dokonca „existencializmus“, a pod.), poprípade veľmi konkrétne a jednotlivé filozofické koncepcie spojené s konkrétnymi menami filozofov. Heslo „iracionalizmus“ v Encyclopædia Britannica napríklad zhruba uvádza, že iracionalizmus je filozofickým hnutím, ktoré sa dožaduje obohatenia koncepcie ľudského života tým, že ho rozšíri za hranice racionálneho k jeho plnším dimenziám. Je zakorenený v metafyzike alebo v uvedomení si jedinečnosti ľudskej skúsenosti a zdôrazňuje aspekty inštinktu, citu a vôle, ktoré sú vraj nad sférou racionálneho alebo ich stavia proti rozumu.[3] Ako vidieť, aj táto charakteristika iracionalizmu sa rovnako spolieha len na veľmi všeobecné rozlíšenie, čiže na explikáciu toho typu entít, na ktorých tieto koncepcie stavajú. Problematickým je na tejto úrovni však samotný charakter tohto rozlíšenia (v zmysle racionálne/ iracionálne). Z uvedenej charakteristiky „iracionalizmu“ je totiž zrejmé, že „iracionalista“ toto rozlíšenie chápe, rozumie mu a vie ho aj náležite použiť vo svoj prospech. Preto by som sotva charakterizoval ako „iracionálnu“ aspoň minimálne tú časť filozofických koncepcií „iracionalizmu“, ktorou títo „iracionalisti“ odôvodňujú výber a význam práve týchto entít (inštinkt, cit, vôľa,). A to aj napriek tomu, že toto rozlíšenie možno v akomsi „pseudo-iracionalistickom duchu“ napadnúť a opäť zahmliť možnou námietkou, že iracionalista toto rozdelenie chápe, rozumie mu a používa ho nie na základe „racionálnej úvahy“, ale na základe toho, že si ho uvedomuje, teda čisto psychologicky. Nazdávam sa však, že takouto cestou sa k dopracovaniu hlbšieho pochopenia „iracionálneho“ v „iracionalizme“ asi nedostaneme. Jediné, čo nám tak zostáva, je obrátiť sa na jeho jednotlivé filozofické koncepcie a význam „iracionálneho“ skúmať v ich konkrétnosti, teda vzhľadom na ne samotné. Zdá sa teda, že aj v tomto prípade platí všeobecná zásada platná vo filozofii, a to, že väčší úžitok (v našom prípade presnejšiu predstavu o „racionálnom“ či „iracionálnom“) nadobudneme z pozorného čítania a skúmania konkrétnych textov, než z nejakých umelých a neurčitých klasifikácií a typológií. Cestou skúmania konkrétnych textov sa však teraz nemôžem uberať, zároveň sa ale domnievam, že rozlíšenie, ktoré som využil vyššie (rozlíšenie v „racionálnom“ „rozumového“ a „rozumného“), mi umožňuje sformulovať aspoň v náznakoch dôvod, pre ktorý si myslím, že filozofia nemôže byť iracionálna, a to aj v prípade filozofií „iracionalizmu“. Jednoducho, aj filozofia „iracionalistov“ musí byť „rozumná“, a to aj napriek tomu, že odmieta stavať výlučne, či akýchkoľvek, na entitách. „rozumu“.

V tomto bode sa celkom oprávnene vynára pred nami otázka, či je teda možný iný spôsob objasnenia vzťahu racionálneho a iracionálneho vo filozofii, než je hlboký a detailný „historický

3 (http://www.britannica.com/EBchecked/topic/294716/irrationalism - Encyclopædia Britannica)

exkurz“ učebnicami dejín filozofie, či filozofickými slovníkmi alebo encyklopédiami. Mojou odpoveďou je, že v zásade áno, avšak bez hlbších analýz a na nich postavenej argumentácie, ktorým sa tu nemôžem venovať, by zrejme vyznel ako čisto verbálna a možno aj naivná „obrana racionalizmu“. Preto tu len naznačím niektoré dôvody, ktoré ma vedú k názoru, podľa ktorého filozofia je a musí byť racionálnou, rozumej rozumnou záležitosťou. Môžete sami posúdiť, či by ste ich zaradili k dôvodom „racionálnym“ alebo „iracionálnym“. Citáty, ktoré neskôr uvediem, nemajú funkciu argumentu a nemajú ani psychologicky presviedčať. Majú len prezentovať myšlienky , o ktorých hádam stojí za to (znovu) pouvažovať.

Všetci v tejto miestnosti sme oboznámení s filozofiou, všetci máme o nej nejakú predstavu a všetci sme si našli v nej tú svoju problematiku, ktorej sa venujeme. Hádam aj napriek veľkej rôznorodosti obľúbených zameraní budete so mnou súhlasiť, že filozofia je produktom nášho myslenia a ako takýto produkt má osebe teoretický charakter. Navyše, aby naplnila svoje poslanie a účel, musí byť komunikovateľná, a teda vyjadriteľná prostredníctvom jazyka. Myslenie a jazyk, resp. používanie jazyka majú síce svoju psychologickú a ďalšie roviny, no z filozofického aspektu sú spojené s ideou určitého poriadku a s používaním určitých pravidiel. Ak uznáte túto okolnosť, zaradili by ste samotnú ideu poriadku a pravidiel k „iracionálnemu“? Samozrejme, zatiaľ bez prihliadnutia na „zdroj“ tejto idey a konkrétny charakter uvažovaných pravidiel. Ja určite nie, tieto idey totiž už na tejto úrovni zaručujú istú stálosť, ak chcete, aspoň dočasnú nemennosť, a teda spoľahlivosť, ktorá je základom samotnej teoretickej dôveryhodnosti.

V širokej a difúznej škále filozofických koncepcií však existujú filozofie, ktoré si za svoj cieľ priamo postavili ukázanie a objasnenie základných čŕt nášho (rozumej ľudského) myslenia a jazyka (a v rámci tejto otázky aj ich možný súvis a možno aj vzájomnú podmienenosť). Vo svojich ďalších úvahách sa budem opierať o tieto koncepcie (avšak bez toho, aby som ich tu nejako analyzoval a prihliadal na konkrétny kontext, v ktorom sú v daných koncepciách použité). Robím tak preto, lebo sa nazdávam, že ak filozof dospeje k nejakému všeobecne platnému záveru, mali by sme myšlienku obsiahnutú v tomto závere, ak už nie akceptovať, tak aspoň rešpektovať ako možnosť, inak stratia výkony filozofov vážnosť aj v ich vlastnom spoločenstve.

Jednou z týchto filozofických koncepcií je koncepcia P. F. Strawsona, ktorý si dobre uvedomuje, že: „Ľudské myslenie vo všeobecnosti je prirodzene veľmi komplikované a zahŕňa neurčito rozsiahlu oblasť ideí alebo pojmov.“ (Strawson 1999, 368) Napriek tomu si myslí, že „V tejto neurčito veľkej množine sa však dá vyčleniť isté množstvo fundamentálnych, všeobecne pretrvávajúcich pojmov alebo typov pojmov tvoriacich akýsi štrukturálny rámec, v ktorom sa odohráva každé bežné myslenie o jednotlivostiach.“ (Strawson 1999, 368) V inej práci tento rámec konkretizuje nasledovne: „... jestvuje pevné jadro ľudského myslenia, ktoré nemá históriu, alebo nie je zachytené v dejinách myslenia. Existujú kategórie a pojmy, ktoré sa vo svojej najzákladnejšej povahe vôbec nemenia. Očividne nie sú zvláštnosťou najprecíznejšieho myslenia. Sú samozrejmosťou najmenej jemného myslenia a sú aj nepostrádateľným základom pojmového vybavenia najsofistikovanejších ľudských bytostí.“ (Strawson 1997, 42)

Nemusíme súhlasiť so Strawsonovou filozofickou doktrínou vzhľadom na jej konkrétnu podobu ani so súborom pojmov, ktoré Strawson vyčleňuje ako fundamentálne. To, čo je pre nás v tejto chvíli dôležité, je len skutočnosť, že uvedené citáty uvádzajú myšlienky, ktoré budú aspoň čiastočne prijateľné pre každého, a to, že ak je filozofia produktom myslenia a zamýšľame sa nad tým, čo je a ako vlastne vyzerá ľudské myslenie, v prvom kroku musíme uznať, že tu niet rozdielu medzi myslením filozofa a bežného človeka. Myslenie filozofa

a bežného človeka majú teda niečo spoločné, čo môžeme považovať za akési spoločné „jadro“. Samozrejme, v ďalšom kroku je potrebné toto jadro konkretizovať, ale to je už záležitosť budovania konkrétnej filozofickej koncepcie. Nech už toto „jadro“ ale konkretizujeme vo filozofickej koncepcii akokoľvek, vždy bude obsahovať nejaké fundamentálne, základné entity, ktoré budú v určitom vzájomnom vzťahu, ako aj v nejakom vzťahu k iným, nie fundamentálnym entitám. Zdá sa však, že v prípade myslenia okrem spomínaných entít požadujeme aj isté pravidlá, ktorými sa naše myslenie riadi. Považovali by ste nateraz toto „jadro“ a pravidlá myslenia za „iracionálne“?

Ak prijmeme myšlienku nejakého takéhoto „jadra“ a pravidiel myslenia, potom je zrejmé, že obe tieto zložky musia významne limitovať myšlienkové produkty (povedané Strawsonovými slovami), tak tých „najsofistikovanejších“, ako aj „najmenej jemne mysliacich“ ľudských bytostí. Rovnako ako aj v bežnom živote, aj vo filozofických koncepciách nie je všetko možné, nie je všetko prijateľné. Na tomto mieste musím ale urobiť jednu poznámku. Hoci sa môže zdať, že moja rétorika nahráva filozofiám „racionalizmu“ a nepriamo kritizuje filozofie „iracionalizmu“, nie je tomu tak. Na tejto úrovni zatiaľ len využívam celkom bežnú myšlienku, ktorú tak efektne – a možno aj efektívne – a špecifickým spôsobom zrealizoval napríklad aj Quine vo svojej koncepcii „ontologického záväzku“. Veď každá filozofická koncepcia jednoducho pracuje s istým súborom entít, ktoré sú pre ňu nosné, dominantné, určujúce, a v tom zmysle fundamentálne, a teda sú pre ňu záväzné. Aspoň v tom zmysle , že charakter týchto entít a vzťahy medzi nimi podliehajú istému poriadku a nejakým pravidlám (to znamená, povedané istou filozofickou terminológiou, že každá filozofická koncepcia má svoju vlastnú ontológiu). Zatiaľ tu vôbec nie je dôležité, či tieto entity budú považované za entity vystupujúce v konverzácii bežných ľudí, v konkrétnom „filozofickom diskurze“, či dokonca ide o výlučné entity, ktoré uznáva a s ktorými pracuje „racionalista“ alebo „iracionalista“. Ide tu len o čisto formálnu charakteristiku, ktorá ich robí entitami onoho „jadra“. Z môjho pohľadu táto idea „jadra“ nie je výlučným majetkom ani „racionalistu“ a ani „iracionalistu“; a aby som vás možno trochu aj podráždil, dodávam, že nie je výlučným majetkom ani filozofa. Daná entita sa stáva „racionálnou“ alebo „iracionálnou“ až na základe jej (viac či menej explicitného) určovania v danej filozofickej koncepcii a toto určovanie sa deje vo vzájomnom vzťahu a za podmienky, že aspoň jeden pól tohto vzťahu je relatívne určitý (v zmysle určený) alebo nám aspoň v hrubých rysoch relatívne dobre známy.

Idea „jadra“, resp. všeobecná idea „istých entít tvoriacich jadro“ dobre korešponduje aj s druhou tézou, , ktorú som už spomenul. Len na pripomenutie – prvou bolo, že filozofia je produktom nášho (ľudského) myslenia, druhou, že musí byť komunikovateľná, a teda musí byť vyjadrená v nejakom jazyku. Opäť ide o zdanlivo banálnu záležitosť, pretože táto požiadavka neplatí len pre filozofické koncepcie, ale vo všeobecnosti pre každý produkt myslenia. Nesplnenie tejto požiadavky znamená, ak nie katastrofu, tak aspoň obrovský problém. V oblasti filozofických koncepcií je známa napr. ako problematika „privátneho jazyka“ a z bežného života napríklad v podobe postrehu „Nemému dieťaťu ani vlastná matka nerozumie.“ V podstate ide o problém porozumenia a chápania nášho hovorenia, teda spôsobu vyjadrenia (nielen našich) myšlienok, kde minimálne nevyhnutnú funkciu ich mediátora plní práve jazyk. Ak má filozofia splniť svoju funkciu, byť špecifickým produktom nášho myslenia, musí sa, ako každý iný jeho produkt, vyjadriť v jazyku. Ak jej máme pripísať nejaký význam a hodnotu pre človeka, musí byť teda jazykovo sformulovaná tak, aby sa jej dalo aspoň v princípe rozumieť. Nebudem túto okolnosť na tomto mieste analyzovať, rovnako ako aj v prípade „myslenia“, len znovu uvediem isté myšlienky, ktoré si niektoré filozofické koncepcie zvolili za svoju explicitnú problematiku, a to bez prihliadnutia na ich

vnútorné špecifické použitie v konkrétnej filozofickej koncepcii.

O samotnom jazyku môžeme uvažovať mnohorakým spôsobom. V duchu nastoleného spôsobu si môžeme všimnúť, že ak uvažujeme o jazyku, uvažujeme o ňom, zvyčajne (je jedno či ako bežní ľudia alebo ako filozofi) ako o nejakej entite, či presnejšie entite nejakého typu. Keď sa bežných (v zmysle vo filozofii alebo v lingvistike nešpecializovaných) ľudí opýtate, čo je to jazyk, odpovedia vám niečo v tom zmysle, že je to, čo používame, keď hovoríme. Keď „pritvrdíte" a spýtate sa, čo to teda používame, odpovedia vám, že slová, ktorými hovoríme a hovoríme nimi to, čo si myslíme, čo cítime, po čom túžime, čo chceme, čo prežívame a podobne. Keď sa však pýtate ďalej, či sú všetky slová rovnakej povahy, odpovedia vám, že nie, že ich je viacero typov, ktoré sa používajú za rozličným účelom a že existujú isté pravidlá, ktoré upravujú spôsoby, ako a v ktorých prípadoch môžeme dané slovo (presnejšie typ slova) vhodne použiť. Jednoducho, jazyk je pre nich, rovnako ako pre filozofa uvažujúcom o jazyku, entitou, ktorá má isté časti (vlastné špecifické entity), ktoré sú v istých vzťahoch a ktoré sa riadia určitými pravidlami. Opäť sa tu teda vynára otázka – za aký typ entity budeme považovať jazyk? Zaradíme ho na stranu „racionálneho" či „iracionálneho"? Z podotýkam, že zatiaľ je irelevantná otázka jeho „zdroja", teda otázka, či jazyk je prejavom „vrodených dispozícií", „inštinktom", „prejavom uvedomenia", „aktom či výsledkom slepej alebo uvedomelej vôle", „božím darom", „konvenčnou dohodou", „ľudskou prirodzenosťou", „vynúteným prostriedkom vzhľadom na potreby špecificky ľudskej praxe" a podobne. V každej z predstáv jazyka, či už tej intuitívne odvodenej z praxe bežného hovorenia, alebo formulovanej v rámci nejakej špecifickej filozofickej koncepcie jazyka, je jazyk spojený s ideou istej „gramatiky", teda ideou istého „poriadku" a ideou istých pravidiel. Čiže opäť a znovu vyvstáva otázka: sú tieto idey „racionálne" alebo „iracionálne"? Analogicky ako v prípade „myslenia" by som mohol pokračovať ďalej a držať sa v podstate rovnakého riešenia. Nebudem Vás už ďalej unúvať ďalšími náznakmi, ktoré by smerovali ku konkrétnejším filozofickým koncepciám. Celú túto širokú problematiku ukončím konštatovaním (možno opäť provokatívnym a veľmi zjednodušujúcim), že jednotlivé filozofické koncepcie na tejto úrovni všeobecnosti môžeme chápať ako špecifické terminologické idiómy, ktoré sa riadia pravidlami analogicky ako sa riadi gramatickými (sémantickými, syntaktickými, morfologickými, či pragmatickými)) pravidlami konkrétny empirický jazyk, teda analogicky aspoň z hľadiska splnenia elementárnej požiadavky na porozumení toho, čo sa prostredníctvom nich, či nimi, hovorí a vypovedá. Samozrejme, je otázkou, či táto požiadavka alebo nevyhnutná podmienka spojená s jazykom, je aj dostačujúcou podmienkou pre pochopenie a „porozumenie" vypovedanému. Zodpovedanie tejto otázky je však už v kompetencii konkrétnych lingvistických a filozofických koncepcií. V každom prípade by však malo platiť, že ak vo svojej koncepcii filozof svojím špecifickým terminologickým idiómom vypovie niečo o jazyku, mal by si byť vedomý toho, že táto jeho výpoveď je zároveň aj návodom, ako rozumieť a ako chápať práve jeho idióm. Aby som to skonkrétnil, viete ako máme rozumieť napríklad filozofovi, ktorý sformuluje vo svojom terminologickom idióme napríklad výpoveď „Jazyk nič nevypovedá, jazyk vypovedá len o sebe samom" alebo výpoveď „Bytie bytuje." ? Nepotrebujeme tu žiaden „prekladač", ktorý by nám umožnil „preložiť" (porozumieť) špecifickosti jeho idiómu v terminologickom idióme, v ktorom chápeme ním vypovedané vety my sami a v ktorom aj vyjadrujeme výsledky nášho myslenia?

Priznám sa, že celú túto nie jednoduchú problematiku jazyka som chcel pôvodne, práve z dôvodu jej komplikovanosti, vynechať. Nakoniec som však do nej zabŕdol, no snažil som sa zostať pri nej len na úrovni, na ktorej by som nepolemizovať s konkrétnymi filozofickými koncepciami, ktoré ju explicitne riešia a sformuloval iba niektoré všeobecnejšie myšlienky, ktoré možno len čisto verbálne pripomínajú tieto ich špecificko-terminologické riešenia

vzťahujúce sa k problému „racionálneho“ a „iracionálneho“ vo filozofii. Jediný dôvod, prečo som tak urobil, je skutočnosť, že som v predchádzajúcom „historickom exkurze“ uviedol istú charakteristiku „iracionalizmu“, konkrétne tú z Encyclopædia Britannica a ku ktorej pociťujem potrebu vysloviť aspoň malú poznámku. Hovorilo sa v nej, že iracionalizmus je zakorenený v metafyzike alebo v uvedomení si jedinečnosti ľudskej skúsenosti a že zdôrazňuje aspekty inštinktu, citu a vôle, ktoré stavia nad alebo proti rozumu. Problematickosť takejto charakteristiky vidím v slovnom zvrate „jedinečnosť ľudskej skúsenosti“. Ak by som ho zobral vážne a chápal ju tak, že iracionalisti skutočne svoje koncepcie budujú na jedinečnosti ľudskej skúsenosti, vynára sa mi okamžite problém s chápaním a porozumením výrazu „jedinečnosť“. Tomuto výrazu rozumiem prostredníctvom jeho synoným, ako je neopakovateľnosť, nezastúpiteľnosť, nenahraditeľnosť iným, nepodobnosť a pod. Ak tomu rozumiem správne a iracionalista „jedinečnosť ľudskej skúsenosti“ chápe práve takto, tak z teoretického hľadiska, teda z hľadiska uvažovaného charakteru nášho myslenia a možnej platnosti tejto charakteristiky, nemôžem vedieť, o čom sa pri použití predmetného výrazu hovorí – ak sa mám v tomto zmysle oprieť o jedinečnosť ľudskej skúsenosti. Jednoducho, nemám problém v zhode s iracionalistom pripustiť, že skúsenosť každého z nás je jedinečná, ale ak je nenahraditeľná inou, čiže jeho nie je nahraditeľná mojou, ako viem, že to, čo on nazýva napríklad „vôľou“, je práve to, čomu zodpovedá len moja jedinečná skúsenosť? Ak by sme pokračovali týmto smerom ďalej, dospeli by sme k záveru, možno pre niektorých absurdnému, že takýto iracionalista by nemohol rozumieť ani sám sebe. Veď ako by na základe jedinečnosti dokázal rozlíšiť napríklad dva časovo po sebe nasledujúce akty vôle, ak by nemal vo svojej skúsenosti nejakú všeobecnú predstavu vôle, ktorá by mu umožňovala rozlíšiť tieto dva akty ako akty „toho istého“, ktorých jedinečnosť, a teda rozlíšiteľnosť, spočíva v tom, že nasledujú časovo po sebe. Jeho chápanie skúsenosti by sa mu rozpadlo na akýsi atomizovaný prúd jednotlivých a jedinečných „skúseností“ a samotný výraz „jedinečná skúsenosť“ by tak celkom stratil svoje použitie. Pripustiť v skúsenosti nejaký všeobecný typ by však znamenalo poprieť jedinečnosť skúsenosti. Buď teda platí, že takéto chápanie skúsenosti je nepochopiteľné a nezmyselné, alebo sa v prípade skúsenosti musíme spoľahnúť na prítomnosť nejakého všeobecného typu a jedinečnosť vzťahovať len na jeho jednotlivé a konkrétne, čiže rozdielne položky ako exemplifikácie tohto všeobecného typu. Ak však raz pripustíme všeobecnosť nejakej položky skúsenosti, potom už nemáme problém s jedinečnosťou mojej a „iracionalistovej“ skúsenosti. Nepotrebujem tie isté (jedinečné) položky v skúsenosti ako má on, pretože viem, že mám v skúsenosti ten istý *všeobecný* typ, *len* sú exemplifikované mojimi jedinečnými prípadmi. Môžeme teda formulovať otázku: Ako to potom s „iracionalistom“ vlastne je? Namiesto odpovede sa tu odvolám opäť na myšlienku, ktorú použil Strawson pri analýze Kantovej koncepcie skúsenosti, ktorá v sebe prepája tak charakter nášho myslenia, našej skúsenosti ako aj jazykovej roviny:

„Môžeme si predstaviť svety veľmi odlišné od sveta, ktorý poznáme. Môžeme opísať typy skúsenosti veľmi odlišné od tej, ktorú skutočne máme. Ale nie každý zdanlivý a len gramaticky prípustný opis nejakého možného druhu skúsenosti bude skutočne zrozumiteľným opisom. Existujú obmedzenia pre to, čo si môžeme predstaviť, pre to, čo môžeme považovať za možnú všeobecnú štruktúru skúsenosti. Skúmanie týchto obmedzení, skúmanie súboru ideí, ktorý tvorí obmedzujúci rámec všetkého nášho myslenia o svete a o našej skúsenosti so svetom je, evidentne, dôležitou a zaujímavou filozofickou činnosťou.“ (Strawson , 1966, 15)

Zdá sa teda, že s vyššie uvedeným vymedzením iracionalizmu (a všeobecne „racionálneho“ a „iracionálneho“) vo filozofii to nebude jednoduché a snáď tento prípad len dosvedčuje myšlienku, ktorú som už uviedol, a podľa ktorej väčší úžitok (v našom prípade

teda presnejšiu predstavu o „racionálnom“ či „iracionálnom“) budeme mať z pozorného čítania a skúmania textov, než z nejakých umelých a neurčitých klasifikácií a typológií. To si však vyžaduje venovať sa „racionálnemu“ a „iracionálnemu“ v oveľa konkrétnejších podobách skúmania, ku ktorým sa iste vyjadria kolegovia, ktorí predstavia svoje príspevky po mne.

Literatúra

DESCARTES, R. (1986): *Princípy filozofie*, Bratislava: Pravda.
KANT, I. (1979): *Kritika čistého rozumu*, Bratislava: Pravda.
LOCKE, J. (1983): *Rozprava o ľudskom rozume*, Bratislava: Pravda.
STRAWSON, P. F. (1966): *Bound of Sense*, London&New York: Methuen.
STRAWSON, P. F. (1999): Filozofia: osobný pohľad. In: *Filozofia*, roč. 6, č. 4.
STRAWSON, P. F. (1997): *Indivíduá. Esej o deskriptívnej metafyzike*, Bratislava: IRIS.

RACIONALITA, KONANIE A VEDA Z (POST)ANALYTICKÉHO POHĽADU[1]

RATIONALITY, ACTION AND SCIENCE FROM THE (POST)ANALYTIC POINT OF VIEW

doc. PhDr. Eugen Andreanský, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ
Moyzesova 9, Košice 040 01
Tel.: +421/55/2347199
e-mail: eugen.andreansky@upjs.sk

Abstract: ***Philosophical inquiry of rationality has many faces. One of them cosists in entailing theoretical consequenses from irrational moments in human action. A particular example of irrationality is akratic action. It becomes more and more clear that explanation of human action is not based on comparison with principles and norms, but on the assumption of rationality of human behavior. The final goal of human action is not to be rational, but to cope with changes in surrounding world and to understand other people´s thinking and acting. From the point of view of postanalytic philosophy, we should respect so called*** **minimal rationality** ***– it does not matter how far we are from the ideal of rationality, what is the matter is what fundamental assumptions has someone to fulfill to be considered a rational person.***

Key words: ***rationality, irrationality, action, science, akrasia***

Paul Feyerabend, vyhlásený a nekompromisný kritik univerzalistických nárokov západnej racionality, v úvode svojej *Rozpravy proti metóde* odmietol nasledovať tradičné racionálne štandardy a naopak vyzýval k anarchistickej metodológii a anarchistickej vede. Podľa neho sa nemusíme obávať, že kritika zákonov, poriadku a pravidiel spôsobí chaos. Lenže jedným dychom tiež dodal, že „môže prísť doba, kedy bude nevyhnutné dať rozumu dočasne prednosť a kedy bude múdre brániť jeho pravidlá spolu s vylúčením všetkého ostatného“ (Feyerabend, 2001, s. 25). Tá doba podľa Feyerabenda začiatkom 70-tych rokov minulého storočia (t.j. v čase, keď vyslovil, resp. napísal citované slová) ešte nenastala. O 20 rokov neskôr však Feyerabend pripojil k svojim starším úvahám zaujímavú poznámku: „Doba sa zmenila. Ak zvážime niektoré tendencie v americkom školstve (‘politicky korektné’ akademické programy a pod.), vo filozofii (postmodernizmus) a vo svete vôbec, myslím si, že rozumu je potrebné dať väčšiu váhu nie preto, že je a vždy bol základný, ale preto, že sa zdá byť za okolností, ktoré dnes dosť často nastávajú (ale zajtra môžu zmiznúť),

1 Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0890/12 „Filozofické skúmanie povahy jazka“

potrebný k vytvoreniu ľudskejšieho prístupu“ (Feyerabend, 2001, s. 25). Tieto slová z úst anarchistu a kritika jediných správnych, univerzálnych racionálnych štandardov vo vede, spoločnosti a ľudskom živote môžu vyvolávať znepokojenie. Vychýlilo sa pomyselné kyvadlo až tak ďaleko smerom od rozumu, že to môže ohroziť základy sveta, aký sme doteraz poznali? Ťažko odolať pokušeniu odpovedať na túto otázku jednoznačným áno. Veci sú však komplikovanejšie a stojí za to zamyslieť sa nad tým, o akom rozume a akej situácii Feyerabend vlastne hovorí.

Na Feyerabendových úvahách je zaujímavých viacero rovín, ktoré sa otvárajú pri skúmaní problému racionality. Ide najmä o vzťah medzi racionalitou a pravidlami. Ďalším problémom je historická premena podôb racionality a jej vzťah k ľudskému konaniu. A nesmieme zabudnúť ani na hodnotový rebríček – Feyerabend nad rozum kladie humanistický prístup. Proti primátu rozumu postavil hodnoty kultúrnej diverzity, proti univerzalizmu pluralitu a proti pravidlám slobodu. No z teoretického hľadiska je azda najzaujímavejšou iná okolnosť, a tou je samotné posudzovanie povahy racionality. Ako je možné racionálne hovoriť o racionálnom? Ako sa vôbec dá posudzovať to, čo je rozumné, pomocou jazyka intelektuálnej tradície postavenej na odlíšení racionálneho a iracionálneho? A nie je aj Feyerabendova kritika perfektným príkladom argumentácie, ktorá chtiac-nechtiac musí akceptovať určité racionálne štandardy? Nejde tu o akúsi novodobú podobu pasce rozumu?

Pokiaľ ide o Feyerabenda, je možné sa stretnúť s pokusmi o charakteristiku jeho vlastného, špecifického modelu racionality (R. P. Farrell). Ide o racionalitu bez explicitných pravidiel, hoci určité náznaky rešpektu pred hodnotami, ktoré sa spájajú pojmom racionality, sa vyskytujú aj v jeho kritických textoch venovaných problémom vedy. Ak zoberieme do úvahy napríklad požiadavku presnosti, úplnosti, plodnosti, testovateľnosti vedeckých teórií, ide často o hodnoty, ktoré sú navzájom nezmieriteľné. Prakticky poňatá racionalita tak spočíva vo vyvažovaní jednotlivých zložiek, minimalizovaní rizika upadnutia do nejakej jednostrannosti. Je to vlastne racionalita pripomínajúca chôdzu povrazolezca. Ide o vybalancovanie protikladných síl. V tomto zmysle je možno potrebné chápať aj jeho poznámku o deficite a akútnej potrebe rozumu v súčasnej spoločnosti.

Nie je v mojich silách a už vôbec nie v časových možnostiach jedného konferenčného vystúpenia kriticky analyzovať rozličné vymedzenia racionality. Takisto nemá veľký význam vymenovať všetky adjektíva, ktoré sa s racionalitou vo filozofickej reflexii najčastejšie spájajú. Rozdiel, ktorý je stále funkčný a konceptuálne plodný, spočíva v odlíšení teoretickej a praktickej racionality. V tom sa už Aristoteles ani Kant nemýlili. Zaujímavý však je aj iný prístup, ktorý spočíva v negatívnom uchopení racionálneho konania prostredníctvom popisu iracionality, ktorá sa v ľudskom konaní objavuje. Pripomína to vysvetlenie fungovania ľudského mozgu prostredníctvom skúmania mozgových disfunkcií a tzv. výpadkových javov (afázie, akalkúlie a pod.). Ak použijeme túto paralelu, potom rovnakým spôsobom, ako dokážeme lokalizovať tie neuronálne okruhy v centrálnej nervovej sústave, ktoré sú „zodpovedné“ za schopnosť reči (počítania a pod.) by sme mohli opísať charakter racionality na pozadí iracionálnych prejavov. V konečnom dôsledku ide v oboch prípadoch o získanie cenného poznatku o tom, ako by niečo malo fungovať, na základe popisu toho, akým spôsobom niečo naopak nefunguje tak, ako by malo. Ďalším faktorom, ktorý je potrebné dôkladne zvážiť, je identifikácia racionality v ľudskom konaní. Skúmanie, ktoré sa zameriava na praktickú, činnostnú stránku problému, má výhodu v tomu, že preferuje manifestovateľnosť prejavov racionality.

S prihliadnutím na problém konania a s úsilím odhaliť odchýlky od racionality tak môžeme pristúpiť aj k starému problému akratického (nezdržanlivého) konania, prejavujúceho sa v

takých situáciách alebo činnostiach, v ktorých konajúci (aktér) uskutočňuje konanie, ktoré je v rozpore s jeho presvedčením o tom, ako by mal konať. Akratické konanie by sme mohli charakterizovať ako zámerné, uvedomelé a nevynútené konanie, pričom platí, že aktér pôvodne zamýšľal a chcel na základe najlepších dôvodov vykonať niečo iné. V konečnom dôsledku však (tzv. akraticky) vykonal niečo, o čom vedel, že je to horšia alternatíva v porovnaní s tou, ktorú vyhodnotil ako najlepšiu. Ako problém sa tradične ukazovalo to, či akratické konanie je vôbec možné (o tom pochyboval už Sokrates) a ak áno, ako sa vôbec dá vysvetliť, že k nemu dochádza. Ide o objasnenie podmienok, za ktorých nastáva.

Dôležitou otázkou je, čo sa vlastne odohráva v súvislosti s problémom akratického konania. Je celkom zrejmé, že táto otázka má výrazne širší presah a nejde tu len o samotné obhájenie možnosti inkontinentnosti (t. j. nezdržanlivosti) zámerného konania. Donald Davidson sa prostredníctvom jej riešenia dostáva až k charakteristike racionality, lepšie povedané k explanácii iracionálneho konania. Podľa Davidsona je akratické konanie v rozpore s tzv. *princípom kontinentnosti* (zdržanlivosti). Jeho formulácia má podobu nasledovnej požiadavky, ba až určitej formy príkazu: „uskutočňovať konanie, ktoré bolo posúdené ako najlepšie na základe všetkých dostupných relevantných dôvodov“ (Davidson, 2001, s. 41). Princíp kontinentnosti predstavuje analógiu k požiadavke pre vytváranie induktívnych úsudkov, podľa ktorej by sme mali naše hypotézy podporovať každou dostupnou a relevantnou evidenciou. Hoci Davidson nesúhlasí s príkazmi v oblasti obsahov motivácie ku konaniu, v súvislosti s princípom kontinentnosti ide o celkom rozdielnu záležitosť. Tento princíp po nás požaduje, aby sme konali v súlade s dôvodmi, oblasť motivácie ku konaniu však necháva na nás. Pochopiteľne, nikto a nič nemôže zaručiť, že podľa tohto princípu budeme naozaj aj konať a v skutočnosti podľa neho často ani nekonáme. No a práve v nedodržiavaní princípu kontinentnosti spočíva akratickosť konania.

Je dosť možné, že podrobné skúmanie konkrétnych prípadov akrasie musia filozofi prenechať psychológom, aby určili, čo sa vlastne odohralo – či došlo k sebaklamu aktéra, neodhadnutiu vlastných schopností alebo k niečomu inému. S akrasiou je však potrebné sa teoreticky vyrovnať predovšetkým na filozofickej úrovni. Pre Davidsona to znamená nasledovné: „ak je táto otázka vyslovená, t. j. otázka, aký má aktér dôvod pre vykonanie činnosti *a*, keď verí, že by bolo lepšie vykonať niečo iné, ak sú vzaté do úvahy všetky veci, potom odpoveďou musí byť: preto, lebo aktér nemá žiaden dôvod“ (Davidson, 2001, s. 42). V nepripísaní dôvodu sa teda skrýva čosi iracionálne. To má okrem iných dôsledkov vplyv aj na možnosť, resp. nemožnosť sebareflexie a sebapoznania v prípade aktéra uskutočňujúceho akratický čin. „Na inkontinentnosti je zvláštne to, že aktér nemôže porozumieť sám sebe: vo svojom vlastnom zámernom správaní rozpoznáva niečo zásadne iracionálne“ (Davidson, 2001, s. 42). Tento záver samozrejme platí len v prípade, ak si sebapoznanie aktéra vyžaduje rozlíšenie dôvodov. Vynára sa tu však tiež zaujímavý problém, resp. prekvapivý paradox racionálneho skúmania iracionality. Ako to naznačil aj Davidson – „Sme v pokušení racionalizovať iracionálne“ (Davidson, 2005, s. 290). Ak racionálnymi prostriedkami vysvetlíme povahu iracionality, týmto sa iracionalita stáva akoby niečím racionálnym, má takpovediac „svoje pravidlá hry“, ktoré dokážeme identifikovať, resp. vysvetliteľnosťou snímeme masku iracionality. A naopak: ak povahu iracionality nedokážeme racionálne vysvetliť, spochybňuje to samotné možnosti racionality – ad absurdum by sme tento sled úvah mohli dotiahnuť až k záveru, že je možné buď len racionálne konanie (myslenie atď.) alebo na druhej strane len iracionálne konanie. Tieto špekulatívne úvahy, ktoré nemajú oporu v nejakom solídnom vymedzení racionality, však nie sú predmetom, o ktorý nám v tomto momente ide. Ostaňme teda len pri konštatovaní záveru, že podľa Davidsona je inkontinenté

(či akratické) konanie jasným a jednoznačným prejavom iracionality. Dodajme tiež, že akrasia je len z jednou podôb iracionality, Davidson k nej do zoznamu pridáva aj myslenie typu *wishful thinking* („prianie je otcom myšlienky“) či sebaklam a v tomto vymenúvavaní by sme mohli aj naďalej s úspechom pokračovať.

Davidson na otázku racionality narážal na rôznych miestach pri skúmaní povahy jazyka, mysle a konania. Treba pritom prihliadať na jeho koncepciu radikálnej interpretácie a zvážiť tiež úlohu, ktorú pri tom všetkom zohráva intencionalita. Podľa Davidsona totiž pri interpretácii ľudského konania intencionalita zohráva dominantnú úlohu. A práve s intencionalitou myslenia a konania úzko súvisí princíp racionality. Podľa tohto princípu pri interpretácii ľudského myslenia (resp. konania) máme predpokladať, že presvedčenia interpretovaného sú vo väčšine prípadov pravdivé a preto ho považujeme za racionálnu bytosť. „Ak nevieme nájsť taký spôsob interpretácie výpovedí a ďalšieho správania bytosti, ktorý odhaľuje množinu presvedčení zväčša konzistentných a pravdivých aj podľa našich vlastných meradiel, nemáme dôvod pokladať túto bytosť za racionálnu a pripisovať jej presvedčenia (mentálne stavy) či akúkoľvek reč“ (Davidson, 1997, s. 107). Inak povedané, v úsilí o pochopenie iných ľudí je potrebné predpokladať, že ľudia vo všeobecnosti konajú v súlade so svojimi presvedčeniami a potrebami, t. j. racionálne. Označiť nejaké konanie ako iracionálne veľakrát znamená iba neschopnosť odhaliť (častokrát dobre ukryté) dôvody pre toto konanie. „Predpoklad, že ľudia sú všeobecne racionálne bytosti a že ich správanie je naozaj racionalizovateľné, je totiž v skutočnosti konštitutívnym princípom každého vysvetľovania konania pomocou dôvodov, ktoré ho vyvolali. Inými slovami, ak máme ľudské konanie vysvetliť z hľadiska procesov uvažovania, ktoré ho spôsobili, musíme predpokladať, že ľudia sú vcelku racionálni. Prečo? Pokiaľ nepokladáme konajúcich za racionálnych, neexistuje spôsob, ako určiť ich presvedčenie a túžby, pretože bez predpokladu racionálnosti nemajú možnosť interpretácie psychických stavov konajúcich ľudí žiadne hranice. Keby medzi tým, čo konajúci robí, chce, hovorí a v čo verí, nebol racionálny vzťah, nemali by sme ako zistiť, v čo verí, čo si myslí alebo robí – nemali by sme ako poznať, čo ktorá vec znamená a čo sa k čomu vzťahuje. Keby sa ľudia vo všeobecnosti správali spôsobom, ktorý by nebol racionálne spojený s ich presvedčeniami a potrebami, vytratil by sa akýkoľvek zmysel a akýkoľvek základ kategórie intencionálneho konania a s ním aj potreba a možnosť dôvodového vysvetlenia. Práve z tohto dôvodu musí človek, pokúšajúci sa odhaliť psychické príčiny konania, vychádzať z toho, že všeobecne sú ľudia racionálni a práve preto musia v každej teórii konania nasledovať vysvetlenia konania z hľadiska procesov uvažovania, ktoré prebiehajú racionálne“ (Fay, 2002, s. 128–129). K chápaniu racionality ako predpokladu sa ešte dostaneme.

Vráťme sa ešte na chvíľu k problému akratického konania. Konštatovaním iracionálnej povahy akrasie celé skúmanie vonkoncom nekončí. Davidson v súvislosti s akrasiou, ako aj s inými prípadmi iracionálneho konania prichádza dokonca s myšlienkou rozdelenia mysle na určité časti, sektory (toto rozdelenie sa však neprekrýva s rozdelením vedomého a nevedomé a úplne sa odlišuje napríklad od Freudovej teórie alebo od platonského učenia o zložkách duše). Pomáha mu to vyrovnať sa s tézou o totálnej racionalite ľudského konania (t.j. že žiadne zámerné konanie nemôže byť vnútorne iracionálne), ktorú označil ako *Platonov princíp*. Ak sa „vôbec pokúšame vysvetliť iracionalitu, musíme, zdá sa, predpokladať, že myseľ môže byť rozdelená na kvázi-nezávislé štruktúry, ktoré interagujú spôsobom, ktorý Platonov princíp nemôže prijať alebo vysvetliť“ (Davidson, 2004, s. 181). Rozdelenie mysle (lepšie povedané jej kvázi-rozdelenie) nám môže pomôcť práve v prípade akrasie, a to vtedy, ak sa prechádzame od opisnej roviny k vysvetleniu podstaty tohto javu. Potom by „cesta pre

explanáciu mohla byť uvoľnená, ak by sme predpokladali dve semiautonómne sekcie mysle, jednu, ktorá považuje istý priebeh konania, ak boli vzaté do úvahy všetky veci, za najlepší a druhú, ktorá nabáda k inému priebehu konania. Na každej strane, na strane triezveho úsudku aj na strane inkontinentného zámeru a činu, sa nachádza podporná štruktúra dôvodov, vzájomne prepojených presvedčení, očakávaní, domnienok, postojov a prianí“ (Davidson, 2004, s. 181). Takéto multilaterálne chápanie fungovania mysle konajúceho človeka, ktoré má určitú oporu aj vo viacerých súčasných teóriách mysle, umožňuje následné vysvetlenie samotného „rozpoltenia“ mysle, ako aj toho, aké dôsledky pre konanie toto rozdelenie má (vrátane psychologických dôsledkov). Veľmi zaujímavé by bolo preskúmať, ako sa dá (kvázi)rozdelenie mysle zladiť s kauzálnym vysvetlením konania a prečo je vlastne kauzálne pôsobiaci ten a nie iný sektor. Pre Davidsona, ktorý toto explanačné pozadie akrasie a iných prejavov len v obrysoch naznačil, je však podstatné hlavne to, že prostredníctvom teórie rozdelenej mysle vieme bližšie charakterizovať možnosť existencie iracionality v ľudskom myslení a konaní. Môžu však celkom oprávnene vznikať pochybnosti o tom, či toto rozdelenie mysle dokáže v skutočnosti vysvetliť všetky prípady akrasie.

Davidsonovými názormi diskusia o možnosti akrasie zďaleka neskončila. Voči názorom, že akrasia je v princípe nemožná, vystúpili viacerí filozofie, okrem iných aj John Searle. Podľa neho nielenže výskyt akratického konania nie je potrebné zložito hľadať alebo v podobe obskúrnych a výnimočných okolností konštruovať, je dokonca veľmi rozšírené. Searle priamo tvrdí, že akrasia „u racionálnych bytostí je taká bežná ako víno vo Francúzsku. Ktokoľvek, kto sa pokúšal skončiť s fajčením, schudnúť alebo piť menej na veľkých oslavách, bude vedieť, o čom hovorím“ (Searle, 2001, s. 10). Na objasnenie pozadia Searlových názorov je potrebné dodať, že jeho zdanlivo neproblematizujúci postoj k existencii akratického konania je spojený s uznávaním kauzálnej úlohy presvedčení, túžob a následne aj intencií. Ak po sformovaní „tých správnych“ intencií na základe vier a túžob nenasleduje príslušné konanie, potom sa musí odohrávať čosi zvláštne alebo zlé na úrovni príčin. V takom prípade podľa klasického modelu racionality, s ktorým Searle polemizuje, čosi „nehrá“ v prípade psychologických antecedentov konania.

Môžeme porovnávať: Searle a Davidson rešpektujú kauzálnu teóriu konania (aj keď postavenú na iných základoch) a uznávajú tiež existenciu akratického konania (opísaného ako inkontinencia alebo slabosť vôle), týmto sa podobnosť medzi týmito dvoma filozofmi končí. Searle prípady akrasie či slabosti vôle pripisuje eventuálnej medzere medzi zámermi a činmi. Podľa neho klasické úvahy o akratickom konaní, ako aj ich moderné podoby (vrátane Davidsona), nepredpokladajú možnosť takejto medzery. Searle túto medzeru spája so slobodou vôle. To neznamená, že medzera je niečím zaplnená (okrem toho jej psychologická realita v tomto prípade nie je potvrdením jej neurobiologickej reality). Medzera medzi rovinou intencií a rovinou konania je pre Searle fundamentálnym pojmom. Len na základe jej dôsledkov pre ľudské konanie totiž platí: „Nezáleží na tom, ako v prípade vôľovo ovládaných činov usporadúvate príčiny pre konanie vo forme antecedentných intencionálnych stavov – vier, túžob, volieb, rozhodnutí, zámerov, tieto príčiny aj tak stále nepredstavujú dostatočné podmienky a toto otvára cestu pre slabosť vôle“ (Searle, 2001, s. 25). Inak povedané, podľa Searlea k akratickým prípadom konania dochádza bez ohľadu na to, či ich antecedentom sú podmienené, nepodmienené, morálne alebo iné súdy či zámery.

Môžeme v súlade s tradičnou predstavou o kauzalite v konaní uviesť také prípady, v ktorých sú psychologické antecedenty kauzálne zodpovedné za uskutočnenie konania, ale to sú podľa Searla skôr prípady, v ktorých absentuje sloboda vôle, nie prípady vôľou ovplyvneného úmyselného konania (príkladom môže byť konanie drogovo závislého

človeka). Za normálnych okolností je však možné, že napriek všetkým psychologickým predpokladom nekonáme v súlade s ich obsahom. Searle za základný omyl diskusií spochybňujúcich existenciu akrasie (alebo „tej pravej“ akrasie) považuje nesprávnu teóriu kauzality, ktorú by sme mohli trochu voľnejšie charakterizovať aj ako *teóriu nárazu biliardových gulí*. Podľa nej nemôžu existovať príčiny, ktoré nemajú následky, a preto, ak je intencia príčinou konania a táto intencia naozaj nastáva, ale k príslušnému konaniu nakoniec nedôjde, potom tu musela zasiahnuť iná príčina alebo nešlo o takú intenciu, ako sme na začiatku predpokladali, ale o nejakú inú, s iným kauzálnym účinkom atď. atp. Intencionálna kauzalita v Searlovom chápaní má však celkom inú povahu. Ak na strane presvedčení a zámerov hovoríme o príčinách, ktoré skutočne nastali, potom tieto príčiny si nevynucujú existenciu konania, ale obsahujú len to, že aktér by mal konať na základe týchto dôvodov, resp. intencií (samozrejme, za predpokladu, že hovoríme o bežných prípadoch úmyselného konania). Medzera sa ukazuje ako medzi rozhodnutím na základe hodnotenia a utvorením zámeru, tak aj medzi zámerom a ozajstným uskutočnením konania. Bez toho, aby musela do hry vstúpiť iná príčina, je možné, že konanie neprebehne, aj keď zámer môže byť ľubovoľne silný a nepodmienený. V každom prípade, pre Searlea nie je slabosť vôle či akrasia nejakým mimoriadnym prípadom ani veľkým problémom. A čo je dôležité, v skutočnosti má súvis s iracionalitou. Searle pripomína: „Je odo mňa iracionálne, keď si naozaj môžem vybrať zlú možnosť a viem, že je to zlá voľba. Verím, že metafora ‚slabosti‘ je pre tieto prípady celkom správna, pretože sporná otázka sa týka mňa samotného. Daný prípad sa netýka slabosti mojich želaní alebo mojich presvedčení, ale týka sa slabosti mňa samotného pri uskutočňovaní rozhodnutí, ktoré som urobil“ (Searle, 2001, s. 236–237). Podľa Searla niet však dôvodu robiť zo slabosti vôle vážny filozofický problém. Zarážajúce je azda len to, že niektorí filozofi popierajú existenciu akrasie. „Filozof, ktorý odmieta možnosť konania proti poznaniu lepšej voľby, si nevšíma realitu ľudskej slobody a samotnej vôle. Do istej miery má strach čeliť faktu, že vôľa môže byť potvrdzovaná ako praktický dôvod, a to aj dokonca proti jeho vlastnému najlepšiemu presvedčeniu“ (Baumgarten, 2002, s. 246).

Stretávame sa tu teda so vzťahom vôle k oblasti racionálneho a iracionálneho. Na skutočnosť, že Davidson pri vysvetľovaní charakteru slabosti vôle tak trochu paradoxne vynechal samotnú vôľu, okrem Searla upozorňovali aj ďalší kritici. Zaujímavé pritom je, že Davidson neuvažoval o vôli ako racionálnom princípe konania. V tomto prípade teda azda nechtiac nadviazal na tradíciu platonsko-sokratovského intelektualizmu a teoretizmu. Jeho prejavom je názor, že ak racionálne podmienky v podobe poznania, hodnotenia, presvedčenia a pod. nie sú schopné zabezpečiť základ pre uskutočnenie daného konania, potom nám ostáva túto kauzálnu úlohu pripísať jedine niečomu iracionálnemu, nerozumnému. Je to však naozaj tak, že sme v prípade akrasie vydaní napospas nejakým vonkajším príčinám? Je to vôbec v súlade s (umierneným) davidsonovským internalistickým prístupom? Ako je to potom s otázkou zodpovednosti za naše konanie? Nedochádza u Davidsona, kantovsky povedané, k neprimeranej dominancii teoretického nad praktickým rozumom? Ako je vlastne sloboda vôle zasadená do sféry praktickej racionality? To sú znepokojujúce otázky, ktoré sa vynárajú na pozadí Davidsonovej koncepcie. Davidson sa údajne nijako nevzdialil od sokratovského pseudoriešenia, keďže sa nezaoberal otázkou racionálnej vôle. „Ako pre Platónovho Sokrata, tak aj pre Davidsona zrejme existujú len dve alternatívne možnosti, ako si poradiť s problémom *akrasie*: buď dominuje poznanie považované za teoretický rozum alebo je rozum dočasne či trvalo vyradený. Možnosť vyradenia rozumu vedie k úplnej dominancii iracionálneho princípu, chápaného ako vonkajšie určenie v pojmoch telesných sklonov alebo potrieb, alebo ako nejakého iného druhu vonkajšieho vplyvu. Pokiaľ nie sme pripravení zriecť sa slobodnej

vôle a zodpovedného konania, potom tieto alternatívy vedú k neriešiteľným ťažkostiam“ (Baumgarten, 2002, s. 247). Môžeme sa stretnúť aj so spochybnením tesnej väzby medzi akrasiou a iracionalitou. Takáto úvaha vychádza z jednoduchej otázky: Je zlyhanie, ktoré sa prejavuje v akratickom konaní, zlyhaním rozumu? Odpoveď nemusí byť jednoznačne kladná. „Nezdá sa, že by akratická inkonzistentnosť s inými, azda v častejších prípadoch s operatívnymi cieľmi, mala podporovať obvinenie z iracionality oveľa viac ako obvinenie z nerozhodnosti alebo z bezcharakterného správania“ (Gosling, 1990, s. 129). A možno sa stretnúť aj s názorom, že Searlom popisovaná medzera medzi motiváciou a hodnotením je zvláštnosťou praktického rozumu a nie je prítomná v prostredí teoretického rozumu.

Nesmieme zabúdať na základný metodologický prístup k skúmaniu racionality. Ukazuje sa, že pre vysvetlenie konania ľudí nie je podstatné jeho porovnávanie s princípmi a normami racionality, ale skôr základný predpoklad racionality ich správania. Konečným cieľom ľudského konania nie je byť racionálnym, ale adaptovať sa vo svojom okolí, prípadne ho pretvárať, resp. porozumieť mysleniu a konaniu iných ľudí. Pomôžme si na tomto mieste úvahami Daniela Dennetta o intencionálnej stratégii, umožňujúcej s vysokou mierou spoľahlivosti predpovedať správanie ľudí. V rámci intencionálneho postoja, ktorý spočíva v pripisovaní intencionálnych vier a želaní (bez ohľadu na ich ontologický status) sa najprv rozhodneme pokladať objekt, ktorého správanie sa má predpovedať za racionálny, potom určíme, aké viery by skúmaný objekt *mal mať* pri svojich postojoch a účeloch. Potom určíme, aké želania by *mal mať* za rovnakých predpokladov, a nakoniec predpovedáme, že tento racionálny objekt sa bude správať tak, že bude svoje ciele presadzovať vo svetle svojej viery (Dennett, 1992a, s. 143). Podľa Dennetta sme schopní na základe úvahy o vybranom súbore vier a želaní „v mnohých – ak nie vo všetkých – prípadoch prísť k záveru, čo by mal objekt urobiť“ (Dennett, 1992a, s. 143); to znamená, čo predpokladáme, že urobí.

Dennett sa pýta a zároveň si odpovedá nasledovnými slovami: „Nakoľko sme vlastne racionálni? Podľa najnovších výskumov sociálnej a kognitívnej psychológie sme racionálni *minimálne,* veľmi ľahko robíme nelogické závery alebo sa dáme nachytať logicky irelevantnými príznakmi situácií. Takýto zatrpknutý záver je však iba ilúzia psychológov, ktorí vytvárajú experimentálne situácie vyžadujúce iracionálne reakcie a ktorí väčšinou uspejú, lebo sú dobrými psychológmi. Optimistickejší názor o našej racionalite si vytvoríme, ak si všimneme ťažkosti, na ktoré narážajú pracovníci zaoberajúci sa umelou inteligenciou. Aj ich najvypracovanejšie programy majú nesmierne problémy v situáciách, v ktorých si ľahko poradia aj malé deti (napríklad pri chápaní príbehov). Z tohto hľadiska sme zázračne racionálni“ (Dennett, 1992b, s. 175). Používanie intencionálnej stratégie nie je len záležitosťou filozofov a kognitívnych vedcov, jej základným zdrojom je ľudová psychológia.

Zaiste, ľudová psychológia nie je všemocná a ani vedecké formy intencionálnej stratégie nefungujú na sto percent, keďže sám človek nie je dokonalý, v rámci toho ani dokonale racionálny. Myšlienke dokonalej racionality sa však v prvom kroku použitia tejto stratégie napokon predsa len nevyhneme. Začíname totiž predpokladom, „že ľudia veria všetkým dôsledkom svojich vier a neveria veciam, ktoré sa navzájom vylučujú. Problému s nekonečným množstvom možných dôsledkov (t. j. problému logického vševedenia – pozn. E. A.) sa vyhneme tak, že uvažujeme len o dôsledkoch, ktoré sú pre správanie systému relevantné.“ (Dennett, 1992a, s. 146). Racionalitu by sme nemali hľadať (len) v oblasti prostriedkov a výsledkov konania, ale najmä v oblasti východísk. „Či už sme racionálni alebo nie, keď si navzájom prisudzujeme viery a želania, vychádzame z mýtu o našej racionalite a tento mýtus určuje aj spôsob, akým teoretizujeme (Dennett, 1992b, s. 175). Keďže štandard racionálnosti je tu formulovaný veľmi skromne, pragmatický predpoklad

racionálnosti správania býva častokrát dobre potvrdený.

* * *

Ak by sme mali získať nejaký všeobecnejší poznatok na základe výsledkov diskusií o racionalite v súčasnej analytickej či postanalytickej filozofii, bola by to určitá charakteristika skúmanej a skúmateľnej racionality. Dovolím si ju označiť ako *minimálnu racionalitu*. Dôležité je skôr to, aké základné predpoklady musí niekto spĺňať, aby mohol byť považovaný za racionálnu bytosť a nie to, nakoľko je vzdialený od ideálu racionality a už vôbec nie to, koľko rozumu môže človek ešte uniesť.

Literatúra

BAUMGARTEN, H.-U. (2002): Acting Against Better Knowledge: On the Problem of the Weakness of the Will in Plato, Davidson, and Kant. In: *The Journal of Value Inquiry*. Vol. 36, pp. 235–252.

DAVIDSON, D. (1997): Radikálna interpretácia. Prel. T. Sedová – E. Višňovský. In: Davidson, D. *Čin, Myseľ, Jazyk*. Bratislava: Archa, s. 92–111.

DAVIDSON, D. (2001): *Essays on Actions and Events*. Second Edition. Clarendon Press, Oxford.

DAVIDSON, D. (2004): *Problems of Rationality*. Clarendon Press, Oxford.

DAVIDSON, D. (2005): *Truth, Language, and History*. Clarendon Press, Oxford.

DENNETT, D. (1992a): Intencionálna stratégia a jej fungovanie. Prel. M. Randák. In: Gál, E. – Kelemen, J. (eds.): *Myseľ, telo, stroj*. Bratislava: Bradlo, s. 138–155.

DENNETT, D. (1992b): Tri druhy intencionálnej psychológie. Prel. E. Gál. In: Gál, E. – Kelemen, J. (eds.): *Myseľ, telo, stroj*. Bratislava: Bradlo, s. 168–186.

FAY, B. (2002) *Současná filosofie sociálních věd*. Prel. J. Ogrocká. Praha: Sociologické nakladatelství.

FEYERABEND, P. (2001): *Proti metodě*. Prel. J. Fiala. Praha: Aurora.

GOSLING, J. (1990): *Weakness of the Will*. Routledge, London – New York.

SEARLE, J. (2001): *Rationality in Action*. MIT Press. Cambridge, MA.

Antická a stredoveká filozofia

VĚŠTÍCÍ FILOSOF NEBO FILOSOFUJÍCI VĚŠTEC: ROZUM A NEROZUM V PLATÓNOVĚ DIALOGU *EUTHYFRÓN*[1]

PROPHETIC PHILOSOPHER OR PHILOSOPHICAL PROPHET: RATIONAL AND IRATIONAL IN PLATO´S DIALOGUE *EUTHYPHRO*

Kryštof Boháček, Ph.D.

Výzkumné centrum pro dějiny vědy, Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Západočeská univerzita Plzeň, Sedláčkova 19, 306 14 Plzeň, Czech republic

Abstract: ***A study in contrasts between positions of Euthyphro (ostensibly irrational) and Socrates (supposed to be rational). Main focus of the article is on the aporetic character of the text. The author suggests that the apory is caused by both sides. Paradoxically, the prophet Euthyphro looses his position due his rational argumentation, while the philosoher Socrates relies on irrational daimonion. The possible solution is not directly presentetd by Plato, but indicated by the context of the office of Archon Basileus, that connects religion and law in one political structure. Such structure will be elaborated in later dialogues.***

Key words: ***dialectic – elenchus – piety – early dialogues – Euthyphro - irationality***

Ve stínu *archonta krále*

V Platónově raném dialogu *Euthyfrón* zastihujeme Sókrata na prahu *stoa basileios*, úřední budovy, před níž kdysi Solón vystavil desky s novými zákony, reformujícími zřízení athénské *polis*. Od těch časů bývaly nově přijaté zákony vystaveny před touto budovou, sídlem archonta krále. *Archón basileús* měl ve své kompetenci záležitosti kultu a obecně náboženské otázky. *Basileios stoa* tedy fysicky manifestovala athénskou *politeiá* ve specifickém propojení prastarých kultovních obyčejů s nejnovějším, demokraticky utvářeným, psaným právem. Představovala tedy tělesný a viditelný *topos* neviditelného či duchovního střetu či symbiózy těchto dvou pilířů athénského práva a veřejného života vůbec.

Právě zde se Sókratés setkává se známým věštcem Euthyfrónem. Na malý sókratovský dialog je úvodní popis setkání mezi Euthyfrónem a Sókratem neobyčejně plastický a tvoří tak něco na způsob *prooimion* k vlastnímu argumentačnímu jádru dialogu.[2] Skrze lokalizaci u *stoa basileios* Platón zaměřuje naši pozornost na setkání božského a lidského, věčného a pomíjivého, politického a sakrálního, přirozeně rašícího a uměle vytvářeného (Havlíček,

1 Tato studie vznikla za podpory projektu OP VK Výzkumné centrum pro teorii a dějiny vědy, reg. č. CZ.1.07/2.3.00/20.0138 spolufinancovaného z Evropského sociálního fondu a státního rozpočtu České republiky.

2 Prooimia jsou běžnou součástí Platónových textů od transitivních dialogů dále. Blíže viz Boháček, 2007, s. 25 – 30.

2012). Vyvolává tak ve čtenářích mnohé intertextuální reminiscence, z těch nejočividnějších zmiňme střet psaného a nepsaného práva v Sofokleově tragédii *Antigoné*, střet původem paleolitických božstev s politickým kultem Olympanů v Aischylově trilogii *Oresteia*, sofistický koncept všeprostupujícího protikladu *nomos* a *fysis*, nebo střet předpolitického a předdějinného typu lidství a kultury s dějinnou a politickou kulturou svobodných Hellénů u Hérodota nebo v Aischylově *Peršanech*.

Úvodní rozhovor je vystavěn na obdobném paralelismu: Sókratés je obžalován z *asebeiá*, tedy bezbožnosti a zavádění nových, obci nebezpečných kultů do výchovy, mladým bezvýznamným básníkem Melétem. Známý a vlivný Euthyfrón naproti tomu aktivně žaluje v hrdelní věci svého vlastního otce. Máme zde tedy dvě soudní pře: v té první neznámý mladík žaluje známého a vlivného starce Sókrata, v té druhé druhé známý zřec žaluje svého otce.

Na jedné straně je prostý žalovaný občan, *idiotés* o kterém si mnozí myslí, že je moudrý, avšak on sám své neobyčejné schopnosti marginalizuje, na straně druhé vidíme v roli žalobce veřejně činného muže, jenž si své moudrosti váží ze všeho nejvíce, přestože jej mnozí vidí jako blouznivce. Oba se nacházejí v situaci, kterou by existencialista označil za mezní; oba tvrdí, že svou situaci nezavinili, ale odmítají se jí vyhnout, i když mohou. Důvodem této zarputilosti je jejich nejhlubší vnitřní přesvědčení o tom, jak má vypadat bohumilý život a co je povinností zbožného muže.

Od Euthyfrónova mýtu k Sókratovu logu?

Máme zde tedy velkolepě rozehraný střet athénského tradicionalisty s nekonvenčním filosofem? Mnozí tak dialog *Euthyfrón* vykládají. Není to totiž lecjaký dialog, poprvé v něm explicitně zazní termín *eidos* a dokonce i *idea*, a mnozí se proto domnívají, že právě v něm Platón poprvé představuje náčrt své budoucí monumentální theorie idejí (Havlíček, 2012). Takovémuto výkladu by pak samozřejmě přišlo náramně vhod, kdybychom v Sókratově protivníkovi mohli spatřovat pověrčivého tmáře, jenž iracionálně setrvává na tradičních náboženských předsudcích a v konfrontaci s racionální argumentací postupně ztrácí půdu pod nohama, až je definitivně poražen. Je tedy *Euthyfrón* jedním z těchto příběhů, popisujících cestu evropského ducha „od mýtu k logu“, černobílou šachovnicí demonstrující převahu racionality nad zmateností a iracionální zabedněností?

Co vlastně říká Euthyfrón?

Euthyfrón předstupuje před *archonta* krále se žalobou svého otce, přesto trvá na tom, že je třeba stíhat krvavý zločin a smýt poskvrnu, hrozící jinak při jakékoli styku. Patočka, jenž obvykle dokázal vytěžit mnohovrstevnatost platónských postav, podal při pokusu o výklad *Euthyfróna* podle mého názoru asi nejhorší ze svých interpretačních výkonů. Patočka se nepokrytě vysmívá Euthyfrónovu pojetí zbožnosti jako zastaralému a tmářskému (Patočka, 1991), přičemž je patrná interpretova neschopnost opustit perspektivu introvertní zbožnosti jako žádoucího modelu (Patočka, 1991). To je samozřejmě silná náboženstvo-filosofická presuposice, která je v rozporu s hermeneutickými zásadami interpretace, a dále ignoruje kulturní kontext a ukazuje překvapivě exklusivistickou posici u autora druhdy takové hloubky a otevřenosti, jaké Patočka dosáhl ve svém porozumění Sofokleovým labdakovským tragédiím. Patočka zde představuje exemplární podlehnutí oné filosofické ideologii černobíle pojímající zpátečnického partnera a pokrokového filosofa.

Koncept *miasma*, se kterým zde Euthyfrón operuje, byl jeden ze stěžejních pilířů helénského polytheismu, figuruje ve všech mýtech, v Homérovi, u Hésioda, u Pindara, a má klíčový význam i v tragédiích. *Miasma* je zkrátka zlo, které proviněný přenáší na celé společenství, neboť – řecké náboženství bylo náboženstvím politickým. Jedinec v něm znamenal především příslušníka svého rodu či obce, a právě s ohledem na tyto větší celky polytheismus definoval zbožné či bezbožné jednání. Jistě že má Euthyfrón především strach z hněvu Bohů[3] a proto žene před soud svého otce, ale takováto bázeň prostě byla hlavním pilířem řecké polytheistické zbožnosti – ne náhodou byli Helléni označeni za kulturu viny a trestu. Euthyfrón má strach před hněvem Bohů, ale to přece znamená, že se snaží uchránit před prokletím, které skrze otce může postihnout jeho samého, a vůbec všechny pokrevně spřízněné členy společenství, jak o tom výmluvně svědčí např. Oidipús nebo dramata o Labdakovcích. Autentická hellénská zbožnost je zkrátka především *sebas*, tedy bázeň před Bohy, nikoli láska či tíhnutí k Bohům. Oba účastníci rozmluvy jsou fysicky i duchovně svedeni dohromady právě tímto problémem – Sókratés je obviněn z *asebeiá*, tedy nedostatku úcty a respektu k Bohům, Euthyfrón z téhož žaluje otce – nebál se Bohů a provedl takovou hanebnost!

Pokud psané i nepsané zákony, celý politický – tedy dnešním slovníkem vlastně veřejný - diskurs včetně poesie, výtvarného umění, divadla, ale i lékařství nebo přírodovědy, počítá s tím, že člověku je dána určitá nepřekročitelná mez, kterou jakožto smrtelník zkrátka nikdy nesmí narušit, pak je vcelku obtížné pohlížet na jedince, jenž jedná přiměřeně tomuto konceptuální schématu, jako na iracionálního či tmářského či zabedněnce. To bychom totiž museli otevřeně prohlásit, že naše náboženství – ať již vědecký atheismus, nebo abrahamitský monotheismus v podobě té či oné denominace křesťanství či judaismu nebo islámu, je zkrátka lepší, než náboženství jiná, v tomto případě polytheistická, jako například hinduismus. Museli bychom být zkrátka moderní lidé a věřit v ideu pokroku.

Říká Platón něco takového? Neříká. Přinejmenším Sókratés raných i středních dialogů respektuje tradiční polytheismus jako důstojnou a přirozenou odpověď na otázky, v nichž nelze nalézt uspokojivou odpověď. Euthyfrón by mohl hned na počátku prohlásit, že určité jednání je v rámci určitého konkrétního kultu bezbožné, že on je účastníkem tohoto konkrétního kultu a tedy následuje příkazy jednoho zcela konkrétního Boha, podle kterých je třeba smýt poskvrnu ze svého rodu. Veškerý dialog by tím skončil. Stejně tak by docela dobře mohl říci: jsem věštec a můj vnitřní hlas mi napověděl, že mám jít v tomto konkrétním případě podat žalobu. Opět by tím dialog skončil, Sókratés nikde nevyvrací tradiční kulticko-rituální, tedy vlastně iracionální či spíše mimo-racionální postoje. Sám koneckonců přiznává, že na základě takovéhoto vnitřního impulzu často jedná, a to je také důvod mimořádné věštcovy sympatie k Sókratovi.

Problém, na který Sókratés poukazuje, začíná přesně tam, kde se s Euthyfrónem setkávají: v místě, kde se kult se svými nepsanými obyčeji setkává s psaným právem velmi složitě stratifikované, dynamicky se rozvíjející velkoměstské společnosti. Nastávají totiž situace, které si žádají složitého interpretačního výkonu a nejsou řešitelné prostým náhledem v tradičním mythologickém konceptuálním schématu. Toto schéma často vede i při důsledném dodržení paradigmatických zásad jeho diskursu k aporetickým situacím. To není Platónův objev a v Sókratově době ani žádná novinka: velmi sofistikovaně nám tento problém předkládá např. Aischylos, jak (na rozdíl od nepodařené interpretace *Euthyfróna*)

3 Srov. Patočkovo ploché zesměšňování Euthyfróna coby sobeckého zbabělce, Patočka, 1991, s. 97 – 98.

excelentně ukazuje Patočka (Patočka 2004)

Co vlastně říká Sókratés?

Sókratés ukazuje Euthyfrónovi, že není se svou moudrostí o nic dál, než postavy attických tragiků. Pokud by Euthyfrón prohlásil, že ho důsledné respektování kultických pravidel dovedlo až k žalobě na jeho otce, ačkoli si je vědom, že na druhou stranu by měl otce ctít a principiálně neútočit proti vlastní krvi, a že tedy celou věc předkládá politickému procesu obce, neboť kolektivní moudrost je odpovědí na tuto nejednoznačnost, patrně by Sókratés neměl, co dodat. Sám koneckonců akceptuje soudní proces, který ze svého osobního stanoviska pokládá za nespravedlivý a snaží se dokázat, že své jednání pokládá za to nejzbožnější ze všech.

Euthyfrón ovšem argumentuje tím, že disponuje božskou moudrostí, která mu umožňuje již předem, bez ohledu na mínění množství, rozhodovat, co je zbožné. Vzhledem k vzájemnému propojení spravedlnosti a kultu v této otázce to zároveň znamená, že Euthyfrón si osobuje právo posuzovat určité jednání a k němu se vztahující soudní rozhodnutí jako spravedlivá či nespravedlivá. Sókratův problém s Euthyfrónem je tedy přesně opačný, než by ona výše naznačená, černobílá interpretace naznačovala: Euthyfrón je Sókratem naopak kritizován jako racionalista, jenž do tradičního kultického diskursu vnáší nové prvky, ovlivněné pokleslou podobou sofistické racionalizace mythologie, a na jejím základě si osobuje právo, které v tradičním olympském rozvrhu smrtelníkům nenáleží.

Sókratovi tedy vůbec nepřekáží Euthyfrón jakožto Bohy nadaný věštec, stejně, jako mu nepřekáží božský básník v *Iónovi* nebo v *Apologii*. Co Sókratés naopak destruuje skrze svůj kritický *elenchos*, je filosofická stránka Euthyfrónova počínání, tedy nárok na základě okamžitého božského vnuknutí následně a dlouhodobě posuzovat a vykládat svět s trvalým dopadem na systém hodnot, organizaci společnosti a podobu veřejného prostoru. Tak jako básníci nechybují ve svém nadání a skutečně skládají božsky krásné básně, pokud se jim dostává inspirace, je Euthyfrón zřejmě neomylný ve své schopnosti vycítit bezbožnost v bezprostředně se odehrávajícím jednání a bystrým zrakem rozeznat její přesné kontury, pokud je právě ve stavu věštecké posedlosti. Je ale třeba interpreta, jenž posoudí, jakou mají vytvořené básně hodnotu, co z nich a v jakém ohledu je poučné, neboť tvůrce sám za prvé pokládá každé své dílo bez rozdílu za geniální a navíc, již napsané dílo je majetkem všech a je velký omyl se domnívat, že takto hotovému artefaktu rozumí nejlépe jeho autor. Tímto nezávislým interpretem má být samozřejmě filosof.[4]

Co Sókratés neříká

Vidíme, že Sókratés vystupuje v prvé řadě negativně, jako kritik a zkoumatel předkládaných názorů. Rané dialogy se důsledně drží v rámci zásady *úden oida*, podle níž Sókratés nepředkládá žádnou vlastní positivní nauku, přinejmenším v explicitní podobě. Viděli jsme, jakým způsobem odkrývá inkonsistenci v Euthyfrónově posici. Jak ale positivně charakterizovat posici samého Sókrata? V této otázce se nevyhneme intertextuální vazbě na *Apologii*.[5]

4 Ovšem v sókratovském smyslu, vlastně ideální občan.

5 Metodu formální analýzy s důrazem na skupinu tzv. Homérovských dialogů, jsem vyložil v Boháček, 2014.

V *Apologii* Sókratés obhajuje své celoživotní filosofické úsilí skrze příslušnost ke kultu Apollóna v Delfách. Že to není jen pouhé divadélko pro soudní dvůr, ukazují závažné apolinské narážky rozeseté napříč *Corpus platonicum*, zmiňme jen *omfalos Ústavy* nebo dramatický rámec dialogu *Faidón*, začleňující Sókratovo počínání do attické Théseovské mythologie. Je to nejspíše právě Apollón, kdo sesílá ona vnitřní varování před zhoubným jednáním, a je to samozřejmě Apollón, kdo Sókrata vyzdvihuje na piedestal jako nejmoudřejšího žijícího smrtelníka.

Je to, alespoň dle dikce *Apologie*, také Apollón, kdo Sókrata přivede k jeho vytrvalému a nekončícímu úsilí, s nímž vykonává své proslulé *exetaseis*. Jednu z posledních sledujeme právě v *Euthyfrónovi*, kde ještě těsně před svým procesem, po kterém již následuje Sókratova internace bez možnosti veřejného působení, má Sókratés možnost přesvědčit někoho ze svých spoluobčanů o tom, oč celý život usiloval. Výsledek je nicméně tristní: celý dialog opisuje velký kruh a rozmlouvající se nakonec vrací na sám začátek, aniž by kterýkoliv z nich jakkoliv ustoupil ze své posice nebo došel jakéhokoliv obohacení. Euthyfrón samozřejmě odchází rozladěn, což Sókratovi jistě neprospívá, a v žádném případě u něj nedošlo k žádnému hlubšímu náhledu či obratu. Sókratés zase vstupoval do rozhovoru z posice svého nevědění a jako nevědoucí z něj opět odchází, jinými slovy potvrdil si pouze svou mezi řádky očekávanou apollinskou víru v nepřemožitelnost své *exetasis* a v potřebu péče o duši.

Co nám říká Platón

Jak tedy máme rozumět celé této podivuhodné konstrukci? Gadamer varuje (Gadamer, 1985), abychom žádného z účastníků rozhovoru nepokládali za hlavního hrdinu: Euthyfróna nelze chápat jako jednoznačně zápornou a Sókrata jako jednoznačně kladnou postavu. Celý dialog je vystavěn na neustále se vracejících kontrastech mezi věštcem a filosofem, nicméně filosof vlastně nepředstavuje positivně formulovanou alternativu. Téměř vše, co v dialogu zazní, pochází přímo od Euthyfróna, nebo je s jeho souhlasem odvozené z jeho posic. Vše, co jsme odvodili o Sókratově vztahu k Bohům, je v zásadě založené na intertextuálních vazbách k *Apologii*.

V *Euthyfrónovi* je Sókratés negativně argumentující elenktik, jehož hlavním positivním přínosem je autoritativní vedení rozhovoru a záměna původně euthyfrónovské problematiky *eusebés – asebés*, přímo provázané s probíhajícími procesy a attickým pojetím politického náboženství, za protiklad *hosion - anosion*, jehož prostřednictvím dialog nabírá redukcionistický směr, podřazující zbožnost spravedlnosti a tu zase, přinejmenším v náznaku, dobru.

To je posice Euthyfrónovi zcela cizí a na základě textové evidence nelze ani jednoznačně říci, že ji zastává sám Sókratés. Naznačuje pouze, že pokud chce být Euthyfrón moudrým mužem v politickém smyslu, a pokud chce lidské kvality athénských občanů stavět primárně na kultickém polytheismu, musí se vypořádat s těmito otázkami, jinak se nevyhne situaci, v níž budou Bohové lidem zcela nesrozumitelní a neprůhlední, podobně jako jejich lidští proponenti. Sám Euthyfrón koneckonců běžně zakouší tento stav. Zjevně zamýšlenou ironií je ovšem situace Sókratova, jehož činnost je spoluobčanům ještě méně srozumitelná, než Euthyfrónova.

Jestliže Platón úmyslně znázorňuje Sókratův dialektický neúspěch, je třeba to brát vážně a přehodnotit tendenci k černobílému dělení racionální filosof-iracionální věštec. To jediné skutečně positivní, co se o Sókratovi dozvídáme, je totiž jeho věštná síla, *daimonion*. To

je naopak stránka, která je v dialogu zcela vyloučena z posice Euthyfrónovy – nikde se neodvolává na nějaký vnitřní, soukromý či iracionální impuls. V *Euthyfrónu* nám tedy Platón svádí dohromady věštícího filosofa a věštce, jenž celou dobu jen filosofuje. Proč se to asi celé děje v okrsku *stoa basileios*, který spojuje právo a kult v jeden funkční celek?

Literatura

BOHÁČEK, K. (2014): Platónovy homérovské dialogy. In: Wollner, U. – Cepko, J. (Ed.): *Reflexia Homéra v antickej filozofii.* Banská Bystrica: UMB, s. 36 – 67.
BOHÁČEK, K. (2007): „Proč barbary hlava nebolí. Ke struktuře raných dialogů a smyslu aporií v dialogu Charmidés". In: HAVLÍČEK, A. (Ed.): *Platónův dialog Charmidés.* Praha: Oikoymenh, s. 25 – 30.
GADAMER, H.G. (1985): Plato und die Dichter. In: *Gesammelte Werke* 5, Tübingen: J.C.B. Mohr.
HAVLÍČEK, A. (2012): *Ideje a zbožnost v Platónově dialogu Euthyfrón.* Ústí nad Labem: Acta Universitatis Purkynianae Facultatis Philosophicae. Studia Philosophica.
PATOČKA, J. (2004): *Umění a čas.* Sebrané spisy sv. 4. Praha: Oikoymenh.
PATOČKA, J. (1991): *Platón*. Praha: Oikoymenh.

CO SI POČÍT SE ZVÍŘETEM V NÁS: PLATÓNSKÝ OBRAZ MNOHOTVÁRNÉ DUŠE[1]

WHAT TO DO WITH THE BEAST IN US: PLATONIC IMAGE OF MULTIFORM SOUL

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
e-mail: konradovaveronika@seznam.cz

Abstract*: The paper handles the subject of rationality and irrationality on the basis of an analysis of certain elements of Platonic anthropology, with a focus on the analysis of the human soul in the Republic. Granted range of conflicting tendencies structures the soul into a differentiated whole endowed with internal dynamics of rational and irrational tendencies. According to the way of the interaction between mental components, which may be violent or non-violent, the Republic distinguishes certain psychological types, differing in varying degrees of internal coherence, or vice versa disharmony and disunity. At the same time the paper observes that the language itself, through which Plato speaks of the soul, goes beyond strict rationality and ranges between the logos of philosophical discourse and the visual imagery of artistic simile.*

Key words: *Plato, soul, Republic*

Téma racionality a iracionality se u Platóna objevuje v řadě kontextů. Ve svém příspěvku se zaměřím na to, jak Platón mapuje přítomnost racionálních a iracionálních tendencí v nás samých. Soustředím se konkrétně na jeho analýzu lidské duše, a to s přihlédnutím k 4., 8. a 9. knize *Ústavy.* Tím je dáno i nutné omezení, s nímž ke zpracování tohoto komplikovaného tématu přistoupím.

Platón v uvedených pasážích představuje lidskou duši jako celek, který je nějakým způsobem strukturovaný. Rozlišení jednotlivých faktorů, které lze v duši rozpoznat, se začíná rýsovat v závěru 4. knihy, a to na základě popisu určitých vnitřních konfliktů, které člověk může zakoušet. Platón analyzuje tři typy takovýchto konfliktů:

Prvním případem je možná ambivalence tělesné žádosti: Platón popisuje situaci žíznivého člověka, který cítí silnou touhu po nápoji, zároveň ale v sobě může pociťovat intenzivní zábrany, které ho odrazují od pití. Tato rozporuplná situace je v dialogu konfrontována s přijatým předpokladem, který říká, že není možné, aby „jedno a totéž touž svou složkou a vzhledem k témuž jsoucnu vnějšímu mohlo trpěti nebo býti nebo konati několik opaků

1 Tento příspěvek vznikl s přispěním Grantu SD Chomutov č. SD-30/09/14-3.

zároveň“ (*Resp.* 436e8-437a2). Pociťuje-li tedy člověk vůči něčemu zároveň puzení a zároveň zdráhání se, poukazuje tato situace k přítomnosti odlišných faktorů, které v duši působí: „tedy jestliže ji, žíznící, někdy něco táhne opačným směrem, jest v ní jistě ještě něco jiného než samo to, co žízní a co ji žene jako zvíře k pití?“ (*Resp.* 439b). Tyto odlišné a proti sobě jdoucí tendence jsou v našem případě označeny jako rozumová schopnost (*logistikon*) a jako žádostivost (*epithymétikon*): „zcela logicky tedy uznáme, děl jsem, že jsou to dva činitelé vespolek různí, a nazveme to, čím duše rozumně uvažuje, její rozumovou složkou, to pak, čím touží po lásce a lační i žízní a čím se chvěje i při ostatních žádostech, složkou nerozumovou a žádavou, společnici to všelikých druhů nasycování a rozkoší“ (*Resp.* 439d).

Tato zprvu bipolární struktura je vzápětí doplněna. Druhý příklad evokuje příhodu jistého Leontia, který prý při své cestě podél hradeb spatřil mrtvoly odsouzenců a pocítil silné nutkání se na ně podívat, zároveň ale pociťoval odpor k takovému dívání, zakazoval si ho a zlobil se sám na sebe pro své nevhodné choutky. V tomto boji se sebou samým ale nakonec zvítězila jeho touha nad jeho pohoršením, takže Leontios dopřál svým očím onen lákavě hrůzný pohled a vrhl se k mrtvolám s teatrálním výkřikem „tu máte, zatracenci, nasyťte se toho krásného divadla!“ (*Resp.* 440a). Celá příhoda je prezentována jako demonstrace toho, že v duši působí ještě třetí, tentokrát emotivní tendence, a sice jakási hněvivost, neboli schopnost rozhorlení či rozhořčení, která může vstupovat do vzájemných interakcí s žádostmi. Platón označuje tuto tendenci jako vznětlivost (*thymoeidés*).

Specifické postavení vznětlivosti jakožto svébytného faktoru působícího v duši potvrzuje třetí příklad, kterým Platón dokládá vzájemnou interakci odlišných duševních složek. Tentokrát jde o střet mezi vznětlivou a rozumovou stránkou duše. Představitelem tohoto konfliktu je Odysseus. V krátkém náznaku se zde připomíná Odysseovo rozpoložení v předvečer pomsty, kterou chystá ženichům po svém návratu na Ithaku. Platón naráží na Homérovy verše, v nichž se popisuje Odysseův hněv, který se v něm divoce bouří tváří v tvář proradnému chování domácích služek, jež se s ženichy bezostyšně veselí, a pobízí ho k jejich okamžitému ztrestání. Proti tomuto prudce vzkypělému rozhořčení, které doslova „štěká“ v Odysseově nitru, se ale staví jeho schopnost racionálního zvážení situace a posouzení, co bude v dané situaci lepší učinit (*Od.* XX, 1-23). Jak Odysseův hněv, tak Odysseův rozum přitom směřují ke stejnému cíli: k pomstě za příkoří, která v Odysseově domě vůči jeho majetku, jeho ženě a především vůči němu samému páchají zpupní ženiši. Odysseův rozum však dokáže posoudit, že momentální agrese by zhatila celý záměr a že bude lépe provést tuto pomstu podle uváženého plánu, který jí dá skutečně grandiózní rozměr. Pro tuto chvíli tedy jeho rozumová úvaha v jakémsi vnitřním dialogu utiší a uchlácholí jeho hněv.[2]

Odysseus, Leontios a bezejmenný žíznivý člověk se tak stávají charakteristickými reprezentanty základních typů vnitřně konfliktních situací, které poukazují k heterogenní povaze duše. Podle naznačeného schématu, v němž se vždy k témuž předmětu, resp. typu jednání, vztahuje souhlasná i odmítavá reakce, jsou tak v záměrně konfliktních vztazích představeny tři duševní stránky, které svými interakcemi ovlivňují výsledné chování: ta, kterou uvažujeme, ta, kterou se rozhorlujeme, a ta, skrze kterou jsme žádostiví. Výsledným tvarem, který vychází z celé analýzy, je v posledku velmi dynamická struktura duše. Zvládání této dynamiky je přitom klíčovým tématem celé *Ústavy* a se zvláštní intenzitou se objevuje právě v 8. a 9. knize, kde se vrací téma struktury duše, a kde se také ve velké šíři probírají rizika, která s sebou zvládání vlastní duše a jejích vnitřních tenzí nese.

Zároveň zde narazíme na rozostřené hranice racionality a iracionality a na přiznanou

2 Srv. *Resp.* 440c-d.

komplikovanost jejich vztahů. Specifická podoba racionality může působit i v srdci iracionální žádosti, a naopak specifická podoba touhy je vlastní i samotné racionalitě: v 9. knize je každá ze tří duševních stránek charakterizována svébytnou touhou: rozumová stránka tíhne k vědění a pravdě, vznětlivá stránka jako ztělesnění agonálního étosu usiluje o čest a vítězství, žádostivá stránka, která se ukazuje jako nejvíce mnohotvárná, touží po uspokojování tělesných potřeb, přičemž tato touha je převedena na společného jmenovatele univerzální touhy po penězích a zisku.

Toto základní rozvržení je v závěru 9. knihy podtrženo vypracováním zvláštního obrazu duše, který má ukázat, že podoba jediného člověka ve svém nitru skrývá podivuhodný konglomerát tvorů. Platónův popis se nejprve obrací k epithymétické stránce duše, kterou vykresluje s barvitou obrazností umocněnou mytickými ozvuky: „vytvoř tedy jednu podobu takového složeného a mnohohlavého zvířete, majícího kolem dokola hlavy zvířat krotkých a divokých a schopného v tato všechna se přetvořovati a ze sebe je roditi“ (*Resp.* 588c). Tak jako je celá duše ve své mnohotvarosti podobná bájným monstrům typu Chimairy nebo Skylly, mohla by její touživá stránka v nevysloveném náznaku připomínat obludného Tyfóna, jehož mnohohlavá a mnohohlasá podoba by mohla nejspíše odpovídat nesčetně rozmanitým podobám žádostí, ať už drobných a nevinných, nebo silných a destruktivních. Ohrožující potenciál skrývající se v této duševní stránce, i její tendenci k nekontrolovanému růstu, přibližuje Platónův nástin duševní aktivity během spánku. Tehdy se žádostivá stránka duše nejvíc osvobozuje od dozoru studu i rozumu a ponechána sama sobě vykresluje ve snech chování zbavené všech zábran (*Resp.* 571d).

Thymoeidetická stránka duše je v tomto obrazu zastoupena postavou lva. Lví charakteristika tu může upomenout na zmiňovaného Leontia, jenž nese znamení lva ve svém jménu i ve své povaze, otevřené k roznícení skrze stud či hněvivé rozhořčení. I tato stránka duše v sobě může skrývat nebezpečné potenciality. Ctižádostivá odhodlanost a soupeřivý duch, které spadají do „lví“ působnosti, se mohou zvrhnout v agresi a v necitlivost vůči střízlivému úsudku. Proto i lva je třeba takříkajíc ochočit a směsí tělesných a múzických cvičení z něj učinit spíš psa, tak jak to naznačuje Platónův příměr v 2. knize *Ústavy.* Zvířecí transformace tohoto elementu ovšem mohou nabrat i méně žádoucí směr, a to tehdy, když se thymoeidetická stránka duše podvoluje žádostem, slouží jim a pro jejich uspokojování zapomíná na čest. Tehdy se obrazně řečeno lev stává opicí.

Teprve s třetí stránkou duše opouštíme bohatou zvířecí metaforiku, neboť rozumová stránka duše má v tomto obrazném rozvrhu podobu člověka, jako by se právě v ní koncentrovalo to, co je člověku nejvíce vlastní, nebo spíš to, co mu přísluší jako úkol: podřizovat zvířecí složky lidské přirozenosti rozumovému, a v tomto smyslu božskému elementu v nás samých, a nikoli naopak.

Postavení rozumového elementu nicméně není jednoznačně dominantní a vůči ostatním složkám by nemělo být represivní. Výsostné postavení rozumu spočívá spíš v tom, že v komplexní struktuře duše rozpoznává vztah části a celku. Nejdůležitější úkol proto spočívá v nalezení patřičného vzájemného vztahu různorodých psychických faktorů. Tyto vztahy se mohou ukazovat, a také se často ukazují, jako násilné, takže jednotlivé duševní tendence stojí proti sobě ve vzájemné rivalitě. Platónova výzva naproti tomu spočívá v nalezení patřičného souladu všech složek: „jest potřebí to dělati a to mluviti, aby byl ten vnitřní člověk nejsilnějším vládcem člověka celého a aby se staral o toho mnohohlavého tvora jako hospodář, pěstuje a šlechtě jeho krotké pudy, divokým však zabraňuje růsti, a to když si byl získal onoho lva za spojence; tak bude pěstovati všechny části, společně se o ně staraje a učině je přáteli vespolek i se sebou samým“ (*Resp.* 589a-b).

Myšlenka kultivace a přátelského souladu na tomto místě koresponduje s již dříve artikulovanou vizí vnitřní harmonie a jednoty, kdy se člověk „uchopí vlády sám nad sebou, stane se přítelem sám sobě a sladí ty tři činitele právě tak jako tři tóny stupnice, nejvyšší, nejhlubší a prostřední, a jestliže jest něco jiného uprostřed; všechno to pevně spojí a ve všem se stane z několika jedním, rozumným a souladným: a v těchto zásadách potom jedná, kdykoli koná něco buď ve věcech majetkových nebo v pěstování těla anebo také v činnosti veřejné nebo ve stycích soukromých…“ (*Resp.* 443d-e). Motiv hudební harmonie, evokující představu souladu skrze protichůdné napětí strun, tu zároveň podtrhuje představu jednoty dosahované nikoli eliminací, ale integrací různorodých tendencí a jejich souladným začleněním do celku.

Tato vyrovnanost se sebou samým a přátelský poměr k sobě samému jsou nanejvýš žádoucí, zároveň se ale ukazují jako velmi křehké. Při vědomí rizik, která vnitřní souladnost mohou narušovat, věnuje Platón velký prostor vykreslení určitých psychologický typů, u nichž se v různé míře projevuje destruktivní vliv vnitřní nejednoty a násilných interakcí v duši. Přehlídka těchto psychologických typů je vůdčím tématem 8. a 9. knihy.

Jako primární koruptivní faktor ohrožující duši je zde předvedena touha po požitcích, která na sebe bere univerzální podobu touhy po penězích a majetku, tedy po fyzickým zlatu, které kontrastuje s pomyslným zlatem v duši, jak připomíná explicitní narážka na mýtus ze 3. knihy. S touto tendencí vstupuje do duše základní rozpolcenost a bipolární tíhnutí na jedné straně k rozumovým hodnotám, na druhé straně k ekonomickým hodnotám. Tato dvojakost se projevuje již u prvního narušeného psychologického typu, označeného jako timokrat. V tomto lidském typu převládá thymoeidetická tendence; ovšem vskrytu a tajně, držena na uzdě restriktivní výchovou, se v něm začíná projevovat i láska k bohatství.

Toto ekonomické tíhnutí se naplno projevuje v dalším psychologickém typu, a sice v oligarchovi. V oligarchické povaze je už zřetelně patrná vnitřní rozpolcenost: „takový člověk tedy asi není bez vnitřních rozporů, a tedy to není člověk jeden, nýbrž jaksi dvojitý, a většinou asi v něm vládnou žádosti lepší nad žádostmi horšími“ (*Resp.* 554d-e). Komplikované rozpoložení oligarchické povahy přitom patologicky zasahuje všechny její složky. To zároveň znamená, že nejde jen o přímočarý konflikt mezi příkazy rozumu a puzením žádosti: konfliktní pnutí je v této povaze výslovně situováno do epithymétické složky, v níž se navzájem sváří rozmanité žádosti, přičemž ekonomická touha potlačuje jiné žádosti jí odporující. Thymoeidetický faktor tyto ekonomické touhy podporuje a stejně tak racionální kalkul v tomto případě kooperuje s žádostmi a napomáhá jim v dosažení ekonomických cílů.

Tyto degenerativní posuny se neobejdou bez momentu násilí. Oligarchický typ dokáže zachovávat zdání vnější slušnosti, dokáže si hodně odpírat a krotí všechny své choutky, které by mohly ohrozit jeho ekonomický zisk. Tato střídmost je ale u něj výsledkem násilného potlačení všech sklonů odporujících ekonomickému profitu a v tomto je zřetelným výrazem nepřátelského obcování se sebou samým.

Rys vnitřní nejednoty a disharmonie charakterizuje i následující dva psychologické typy, jimž se Platón obšírně věnuje, a sice typ demokrata, u něhož vnitřní boj nesourodých tendencí posléze ústí do jakési vnitřní anarchie, a typ tyrana, u něhož tento boj vede k nekontrolovanému rozvolnění chtíčů, jimž se podřizuje veškerá aktivita takto založeného člověka. Tyran jako psychologický typ je ztělesněním stavu, kdy se ono nejdivočejší zvíře uvnitř nás samých domáhá vlády nad celým člověkem a zvrhává lidskou přirozenost na

nižší, zvířecí úroveň.[1] Ve své zvrácenosti je tyranská povaha nejzazším protipólem vnitřně souladného člověka, k němuž směřuje Platónova analýza, člověka, který není naplněn vnitřním násilím, ale namísto násilné restrikce kultivuje sám sebe benevolentním působením a rozumovým přesvědčováním.

Mnohotvárná povaha duše se takto u Platóna vyjevuje skrze přiznané rozpětí racionálních a iracionálních tendencí skládajících celek lidské bytosti, skrze odhalování jejich tenzí a komplikovaných vztahů, i skrze nástin zvládání vnitřní duševní dynamiky. V tomto vyjevování je neméně výmluvný samotný způsob, jímž se toto vyjevování děje. Samotný jazyk, jímž Platón o duši hovoří, se nedrží jen v mezích přísně racionální analýzy – vedle logické argumentace intenzivně pracuje s prvkem obrazu a narace, které se tu stávají adekvátními způsoby předvedení podob duše. Vypracování obrazu duše v 9. knize výslovně a opakovaně upozorňuje na to, že jde o umělý výtvor jakoby v postupných krocích zhotovovaný dovedným umělcem. Podobně obsáhlá sekvence patologických povahových typů v 8. a 9. knize využívá k jejich vykreslení barvité narativní postupy, které plasticky ztvárňují genezi jednotlivých povah. V jasných konturách živě líčených příběhů tak před námi vyvstává generační sekvence postupně degenerujících povahových typů. Rovněž permanentní přítomnost zvířecí metaforiky dotváří tyto mimo-logické postupy. Mnohotvárná duše je tak zasazena do výkladového rámce, který je sám mnohotvárný a osciluje mezi *logem* filosofické analýzy a uměleckou názorností obrazu či příběhu.

Literatura

BLÖSSNER, N. (2007): The City-Soul Analogy. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) (2007): *The Cambridge Companion to Plato´s Republic.* Cambridge: Cambridge University Press, s. 345-385.

COOPER, J. M. (2010): Platónova teorie lidské motivace. In: JIRSA, J. (Ed.): *Rozum, ctnosti a duše.* Praha: Oikoymenh, s. 87-109.

FERRARI, G. R. F. (Ed.) (2007): *The Cambridge Companion to Plato´s Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.

FERRARI, G. R. F. (2007): The Three-Part Soul. In: Týž (Ed.): *The Cambridge Companion to Plato´s Republic.* Cambridge: Cambridge University Press, s.165-201

FINE, G. (Ed.) (1999): *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul.* Oxford: Oxford University Press.

HOMÉR (2007): *Odysseia.* Přeložil Otmar VAŇORNÝ. Praha: Nakladatelství Petr Rezek.

PARRY, R. D. (2007): The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) (2007): *The Cambridge Companion to Plato´s Republic.* Cambridge: Cambridge University Press, s. 386-414.

PLATÓN (1996): *Ústava.* Přeložil František NOVOTNÝ. Praha: Oikoymenh.

SCHOFIELD, M. (2006): *Plato. Political Philosophy.* Oxford: Oxford University Press.

THEIN, K. (2010): Nepřesná analogie. In: Týž: *Myšlení v nás. Tři platónské studie.* Praha: Filosofia, s. 245-312.

WILLIAMS, B. (1999): The Analogy of City and Soul. In: FINE, G. (Ed.): *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul.* Oxford: Oxford University Press, s. 255-264.

1 Viz *Resp.* 565e-566a.

MEDZI *DAIMONIOM* A *LOGOM*: BOL SÓKRATÉS VEŠTEC?[2]

BETWEEN *DAIMONION* AND *LOGOS*: WAS SOCRATES A PROPHET?

Doc. Mgr. Andrej Kalaš, PhD.
Mgr. František Škvrnda

Katedra filozofie a dejín filozofie UK v Bratislave
Gondova 2, 841 99 Bratislava
Email: andrej_kalas@yahoo.com; skvrnda1@uniba.sk

Abstract: ***The paper follows the results of the discussions between contemporary scholars in the field of Socratic philosophy and ancient religious studies. In the first part we deal with the question of the essence of Socrates' daimonion, in the second part we focus on the relation between the daimonion and Socrates' philosophical views. In the conclusion we argue that Socrates was a prophet, because he interpreted the god's omens.***

Key words: ***Socrates, daimonion, prophet, contemporary scholars in the field of Socratic philosophy.***

V našom príspevku sa pokúsime o interpretáciu vzťahu Sókratovho *daimonia* a *logu*, ktorá by rešpektovala antický náboženský tradicionalizmus. Domnievame sa, že takýto typ interpretácie je z dejinno-filozofického hľadiska viac plauzibilný, pretože rešpektuje hermeneutickú požiadavku kontextuálnej koherencie.[3] Okrem toho, odborníci na Sókratovu filozofiu dospeli v posledných desaťročiach k záveru, že Sókratovo *daimonion* nie je možné redukovať na akýsi epifenomén jeho racionálnych schopností.[4] Výsledkami, ku ktorým uvedení bádatelia dospeli, sa pokúsime argumentovať v prospech tézy, že Sókratés bol skutočne akýmsi filozofujúcim veštcom. Postavy veštca a filozofa sa síce na prvý pohľad zdajú byť idiosynkratické, avšak v kontexte antickej kultúrnej tradície je spojovanie veštectva s filozofiou úplne legitímne.

Čo je to *daimonion* ?

Ak chceme analyzovať vzťah medzi Sókratovým rozumom a božským hlasom, ktorý k nemu podľa jeho vlastných slov prichádzal odniekiaľ zvonka, musíme najprv zodpovedať otázku, čo je to *daimonion*?

2 Táto štúdia vznikla v rámci riešenia grantovej úlohy č. UK/364/2014 (G-14-146-00) *Sókratovská otázka: pokus o identifikáciu historickej podoby filozofa Sókrata* a tiež v rámci riešenia projektu VEGA 1/0885/14 Fontes Cynicorum: pramene kynizmu a ich interpretácia.

3 K interpretačným princípom pozri bližšie Brickhouse & Smith (2000, s. 3 – 5).

4 K tejto otázke prebehla kritická diskusia medzi Vlastosom, Brickhouseom, Smithom a McPherranom (2000, s. 176 – 204). Pozri tiež diskusiu medzi Edmundsom a Nussbaumovou (1986, s. 209 – 240).

Proces v roku 399 pred Kr. so Sókratom bol podľa všetkých dostupných informácií jedným z procesov proti neoficiálne pôsobiacim kňazom a veštcom.[5] Sókratés bol totiž obžalovaný a odsúdený zo zavádzania nových božstiev (καινὰ δαιμόνια) a s tým sa spájajúcich praktík, ktorými vraj kazil mládež.[6] Jedným z centrálnych bodov obžaloby bolo tiež Sókratovo *daimonion*. Svedčí o tom nielen samotné jej znenie, ale aj skutočnosť, že v Platónovej a Xenofontovej verzii *Apológie* sa Sókratés snaží sudcom vysvetliť, že jeho nové božstvo, *daimonion*, je v súlade s Athénskym kultom a blahom celej *polis*.

Spôsob, akým Sókratés hovoril o svojom *daimoniu*, je veľmi obskúrny. Na jednej strane hovorí, že *daimonion* sa prejavuje „akýmsi hlasom" (φωνή τις), ktorý k nemu prichádza kedykoľvek, keď zamýšľa urobiť niečo nesprávne (μὴ ὀρθῶς) (Platón, *Apol.* 31d; 40a). Zaujímavé na Sókratových slovách u Platóna a Xenofonta je to, že Sókratés nikde nešpecifikuje konkrétne božstvo, ktorému hlas patril.[7]

Anonymita Sókratovho *daimonia* sa stáva pochopiteľnou v kontexte ďalších správ. Xenofón píše, že Sókratés vnímal *daimonion* ako jeden z mnohých spôsobov komunikácie medzi ľuďmi a bohmi, akými boli napr. veštby z letu vtákov (ὁ οἰωνός), božské výroky (ἡ φήμη), znamenia (οἱ σύμβολοι), a vôbec akékoľvek veštecké praktiky (Xenofón, *Apol.* 13). Xenofontov popis je v súlade s Platónovým svedectvom, ktorý píše, že Sókratés odvodzoval svoje poslanie venovať sa filozofii a elenktickej činnosti priamo zo snov, veštieb a všetkých spôsobov (παντὶ τρόπῳ), akým bohovia nariaďovali ľuďom niečo konať (Platón, *Apol.* 33c.).[8] Na prvý pohľad sa môže zdať, že *daimonion* je prejavom samotného Apolóna, keďže to bola práve delfská veštiareň, ktorá Sókrata podnietila k verejnému filozofovaniu.[9] Keď sa však pozrieme na Sókratovu charakteristiku *daimonia* detailnejšie, takýto postoj sa javí byť neudržateľný.

Sókratés tvrdí, že jeho viera v božstvá (δαιμόνια) implikuje to, že verí tiež v „božské sily" (δαίμονες). Božstvá sú podľa Sókrata buď a) „nemanželské deti bohov" (οἱ δαίμονες θεῶν παῖδές εἰσιν νόθοι τινὲς), alebo b) „nejakí konkrétni bohovia" (θεοί τινές) (Platón, *Apol.* 27c-d.).[10] Pri tejto pasáži je dôležité uviesť tiež definíciu *daimonia*, ktorú spomína Diotima v Platónovom *Sympóziu. Daimonion* je podľa nej „niečo medzi smrteľníkom a bohom" (καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ) (Platón, *Symp*. 202d-203e). Skôr ako Apolón – ktorý bol „plnokrvným" bohom gréckeho panteónu – mohlo *daimonion* predstavovať *Erota*, starobylé, orficko-italské božstvo.[11]

---

5 Ide o tzv. potulných žobravých kňazov, čarodejníkov, mágov a očisťovateľov (οἱ ἄγυρται; οἱ γόητες; οἱ μάγοι; οἱ καθάρται). Títo kňazi a veštci zasväcovali žiadateľov do kultov, ktoré neboli mestským štátom oficiálne uznávané. Pozri bližšie Bowie (1993, s. 114 – 115).

6 Pre znenie obžaloby pozri Platón, *Apol.* 24b-c, Xenofón, *Mem.* 1. 1. 2 a DL *Vit.* II 40.

7 Pozri Reeve (2000, s. 25), ktorý sa domnieva, že *daimonion* označovalo boha Apolóna.

8 Argumentáciu detailnejšie rozvádzajú Smith (2000, s. 196) a Bussanich (2013, s. 283 – 284).

9 Xenofón však neuvádza delfskú veštbu ako iniciačný moment Sókratovej verejnej činnosti (por. Xenofón, *Apol.* 14-15). Podľa neho využíval Sókratés *elenchos* len ako iniciačnú fázu, ktorej účelom bolo doviesť odpovedajúceho k uvedomeniu si svojej nevedomosti. Potom, ako si človek svoju nevedomosť uvedomil, mu Sókratés ochotne poskytoval konkrétne rady a ponaučenia (*Mem.* 1. 1. 2-5; 1. 4. 15; 4. 3. 12; 4. 8. 1). Z tohto hľadiska sa javí, že Sókratés pochopil veštbu oveľa doslovnejšie ako v Platónovej *Apológii*.

10 Pri preklade *daimonov* ako božských síl sa pridržiavame slovníka LSJ, ktorý pri hesle δαίμων rozlišuje medzi *daimónom* ako „božskou silou" a bohom (θεός) ako konkrétnym bohom. Termín „božstvo" (δαιμόνιον) tak v predmetnej pasáži označuje božské bytosti nižšieho rádu (por. heslo δαιμόνιον v LSJ).

11 K Platónovmu využívaniu a čerpaniu mytologických a literárnych predstáv o Erotovi od Homéra

Nech už bola identita Sókratovho *daimonia* akákoľvek, tak samotná skutočnosť, že Sókratés nechcel, alebo nedokázal identifikovať pravé meno svojho božstva,[12] mohla byť z „legálnych" dôvodov závažným problémom. Na základe vyššie uvedenej textovej evidencie by sme mohli rozlíšiť tri významové roviny Sókratovho „božstva":

1. faktická rovina (vonkajší zvuk alebo hlas)
2. náboženská rovina (prostriedok, ktorým božstvo komunikuje s ľuďmi)
3. epistemologická rovina (zdroj istoty poznania morálnych právd)

Vzťah Sókratovho *logu* a *daimonia*

Je to práve tretia, epistemologická rovina, ktorá má najväčší význam pri prehodnocovaní Sókratovej filozofie. V tejto časti nadviažeme na kritickú diskusiu Vlastosa s Brickhouseom, Smithom a McPherranom. Táto diskusia sa dotýkala troch významných momentov: a) či *daimonion* bolo pre Sókrata ne-racionálnym zdrojom istoty poznania, b) či existovali morálne pravdy, ku ktorým mal Sókratés prostredníctvom *daimonia* priamy prístup a c) či bola Sókratova viera v *daimonion* silnejšia ako viera vo vlastné rozumové schopnosti. Všetci vyššie uvedení bádatelia okrem Vlastosa poukazujú na to, že body a), b) aj c) sú na základe pramennej textovej evidencie opodstatnené.[13] Opierajú sa pritom o kľúčovú pasáž z Platónovej *Apológie* (40a-c), z ktorej možno odvodiť všetky tri závery:

„Môj obvyklý veštecký hlas daimonia ku mne v minulosti prehováral vždy veľmi často a varoval ma aj pri úplných maličkostiach, ak som chcel urobiť niečo nesprávne. Teraz však, ako aj sami vidíte, prihodilo sa mi čosi, čo sa považuje za najväčšie zlo; mňa však toto božské znamenie nevarovalo, ani keď som ráno vychádzal z domu, ani keď som vstupoval sem do súdnej siene, ani nikde v reči (ἐν τῷ λόγῳ), keď som chcel niečo povedať (μέλλοντί τι ἐρεῖν). A predsa pri iných rečiach ma často zadržalo uprostred výkladu (λέγοντα μεταξύ); teraz ma však nevarovalo nikde počas celého tohto rokovania, ani pri nijakom čine (ἐν ἔργῳ), ani pri nijakom slove. Čo mám teda pokladať za príčinu toho? Poviem vám to: zdá sa mi totiž, že to, čo sa mi stalo, je dobré a my, čo sa domnievame, že smrť je zlo, nevidíme správne. Mám na to silný dôkaz – nie je totiž možné, že by ma moje zvyčajné znamenie nebolo varovalo, keby som zamýšľal vykonať niečo, čo by nebolo dobré (εἴ μή τι ἔμελλον ἐγὼ ἀγαθὸν πράξειν)."

Sókrata jeho božstvo varovalo aj pri „úplných maličkostiach" (πάνυ ἐπὶ σμικροῖς), z čoho je zrejmé, že nebolo výhradne spojené len s dôležitými a filozoficky signifikantnými témami. *Daimonion* zastavovalo Sókrata kedykoľvek, a to priamo v reči alebo pri čine, ba aj vtedy, keď ešte len zamýšľal niečo konať alebo povedať. Z toho jasne vyplýva, že Sókratés sa vo svojich úvahách riadil svojim *daimoniom*. Keď sa mu totiž ozvalo, ihneď upustil od svojich zámerov, nech boli akékoľvek.[14] Napokon, ak sa Sókratovi *daimonion* vôbec neozývalo, považoval to za silný dôkaz (μέγα τεκμήριον) toho, že koná správne. To ale znamená, že Sókratés považoval akýkoľvek pokyn prichádzajúci k nemu priamo od boha

až po sofistov pozri vynikajúcu štúdiu Víteka (2010, s. 49 – 70).

12 Ako upozorňuje Bartoš (2005, s. 44), termín δαίμων označoval božstvo konajúce v anonymite ešte u Homéra. Sókratova nevôľa hovoriť o konkrétnom bohu by tak mohla indikovať akýsi Sókratov tradicionalizmus, zakladajúci sa na rozšírenom názore, podľa ktorého smrteľníci nevedia rozlišovať konkrétnych bohov, ale sú len pasívnymi subjektmi božských síl.

13 Pozri Woodruffov úvod k predmetnej korešpondencii (2000, s. 177).

14 Smith (2000, s. 182). Pozri tiež Xenofón, *Apol.* 4-5, *Mem*. 1. 3. 4; Platón, *Euthyd.* 272e, *Thg.* 128e, 129b.

za epistemologicky silnejší ako ten, ku ktorému dospel vlastnými úvahami.[15]

Z týchto dôvodov je jasné, že *daimonion* muselo predstavovať pre Sókrata zdroj istoty v morálnych otázkach o tom, čo je dobré a čo naopak zlé. Ak Sókratés odvodzoval pozitívne závery v oblasti morálnych právd aj zo samotného mlčania svojho *daimonia*, tak je potrebné prehodnotiť charakteristiku tohto božského znamenia ako výhradne negatívneho varovného signálu, ktorý k žiadnemu činu nenabáda, ale len odhovára. V skutočnosti však *daimonion* bolo zdrojom Sókratovho poznania práve tým, že sa neozývalo. Táto skutočnosť je celkom pochopiteľná – podľa Sókrata totiž nie je možné, že boh necháva ľudské omyly nepovšimnuté (Platón, *Apol.* 41d.).

Záver

Vzťah Sókratovho *daimonia* a *logu* sa zdá byť príkladom tradičného náboženského postoja: život ľudí je prísne, v každom detaile a maličkosti, determinovaný vôľou bohov. Svet sa delí na dve sféry – božskú a ľudskú. Božská múdrosť je dokonalá a je pre ľudí zdrojom istoty, pretože grécki bohovia sú nielen zdrojom dobra pre ľudí,[16] ale majú tiež ako jediní pravé poznanie všetkých vecí vo svete. Naproti tomu má ľudská múdrosť len obmedzené kompetencie. Jej vrcholom je práve tá múdrosť, ktorou disponuje aj Sókratés – uvedomovanie si svojej vlastnej nevedomosti a podriadenie sa božskému údelu tým, že budeme oddanými služobníkmi bohov a zasvätíme im celý svoj život.

Takýto postoj by sme však pokojne mohli pripísať tiež ktorémukoľvek veštcovi, z ktorého sa však nestal akýsi bezbožný „chvastúň" (ἀλαζών) tým, že by si privlastňoval božskú múdrosť a vydával ju za svoju vlastnú.[17] Napokon, pre antických autorov Sókratés bol veštcom,[18] pretože sa riadil znameniami od božstva, ktoré k nemu prichádzali najčastejšie vo forme zvuku, ale aj akýmikoľvek inými spôsobmi.[19] Nakoľko však veštby prichádzajú od bohov v podobe nejasných náznakov,[20] je zrejmé, že Sókratés musel *interpretovať* božské znamenia, ktoré sa mu zjavovali, pretože v opačnom prípade by nemohol pochopiť ich zmysel. Jednou z takýchto Sókratových interpretácií božskej φήμη sa stala aj koncepcia filozofie ako starosti

15 Na túto skutočnosť výstižne upozorňujú Brickhouse & Smith (2000, s. 244 – 251).

16 Proti tradične zaužívanému vnímaniu gréckych bohov ako pôvodcov ziel u ľudí pozri Diove slová u Homéra (*Od.* 1. 32-34).

17 Ako blízko mal Sókratés so svojim *daimoniom* k „chvastúňovi" dokazujú nielen komický básnici, ale tiež zlomky od niektorých epikurejcov, ktorí Sókrata označovali za chvastúňa práve vďaka jeho kontaktu s *daimoniom* (Plútarchos, *Quaest. Plat.* 999c). S ἀλαζονεία pravdepodobne súvisí Xenofontova zmienka o Sókratovej „povýšenosti" (μεγαληγορία) pred súdom. Táto povýšenosť bola však opäť dôsledkom Sókratovho božstva, ktoré ho počas procesu uisťovalo v tom, že nekoná nič nesprávne.

18 Nielen pre Platóna a Xenofonta, ale aj pre Aristofana, Plútarcha, Apuleia a Maxima z Tyru.

19 Tomáš Vítek v knihe *Věštění v antickém Řecku I.* označuje Sókrata za *klédomantisa*, veštca, ktorý veští z rôznych zvukov a hlasov (2010, s. 178 – 179). Sókratés by však na základe dostupnej textovej evidencie mohol byť aj *homéromantisom* – t. j. veštcom, ktorý veští z homérskych veršov a ktorí považuje homérske eposy za inšpirované texty – a tiež *oneiromantisom*, t. j. veštcom, ktorý vykladá skrytý, božsky inšpirovaný zmysel snov (por. Platón, *Phaedo* 60e; *Crito* 44b; *Apol.* 28c-d; Xenofón, *Mem.* 1. 6. 14).

20 Por. Hérakleitov zlomok popisujúci spôsob veštenia v Delfách: Vládca, ktorého veštiareň je v Delfách, ani nehovorí, ani nezatajuje, ale naznačuje (σημαίνει)" (*DK* 22 B 93). Sókratovo *daimonion* označuje za σημεῖον aj Platón (*Apol.* 40b-c, 41d; *Phaedr.* 242b; *Thg.* 129b; *Euthyd*. 272e), pozri tiež slová Xenofonta: „Keď sa mu zdalo, že mu bohovia zoslali znamenie (σημαίνεσθαι)..." (*Mem.* 1. 3. 4).

o seba samého. Filozofickú misiu Sókrata totiž iniciovala veštba Apolóna.

Na postave tohoto Athénskeho filozofa môžeme sledovať, akým spôsobom tvorila „racionalita" a „iracionalita" vnútornú jednotu filozofie. V antike bola totiž filozofická činnosť sakrálnou tradíciou, ktorej súčasťou boli tiež „nefilozofické" oblasti mystiky a mágie. Byť filozofom znamenalo byť božím mužom, ktorého nespája s božstvom len vysoká miera autarkie a ataraxie, ale aj privilegovaný kontakt s božstvom ako zdrojom jeho neobyčajnej múdrosti. Na vzťahu Sókratovho rozumu a *daimonia* tak môžeme zreteľne sledovať starobylý rozmer filozofického myslenia, ktorému bolo moderné rozlišovanie medzi „racionálnym" a „iracionálnym" úplne cudzie.

Literatúra

BARTOŠ, H. (2005): Nesmrtelná psyché a putující daimón. In: *Reflexe* 29/2005, s. 27 – 57.

BOWIE, A. M. (1993): *Aristophanes. Myth, Ritual, and Comedy.* Cambridge: Cambridge University Press.

BRICKHOUSE, T. C., MCPHERRAN, M. L., SMITH, N. D., VLASTOS, G. (2000): Socrates and His *Daimonion*: Correspondence among Gregory Vlastos, Thomas C. Brickhouse, Mark L. McPherran, and Nicholas D. Smith. In: Smith, N. D., Woodruff, P. B. (eds.): *Reason and Religion in Socratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, s. 176 – 204.

BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. (2000): *The Philosophy of Socrates.* Oxford: Westview press.

BUSSANICH, J. (2013): *Socrates' Religious Experience*. In: Bussanich, J., Smith, N. D. (eds.): *The Bloomsbury Companion to Socrates*. London: Bloomsbury Academic, s. 276 – 300.

EDMUNDS, L. (1986): *Aristophanes' Socrates*. In: Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, Vol. 1., s. 209 – 230.

GUTHRIE, W. K. C. (1971): *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.

NUSSBAUM, M. (1986): Commentary on Edmunds. In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. 1, s. 231 – 240.

VÍTEK, T. (2010): *Věštění v starovekém Řecku I.* Praha: Herrmann & synové.

VÍTEK, T. (2010): Prameny Érota v Platónově Symposiu. In: *AIΘHP*, roč. 2., č. 3, s. 49 – 70.

IRRACJONALNOŚĆ W MYŚLENIU STAROŻYTNYCH GREKÓW

IRATIONALITY IN THOUGHT OF THE ANCIENT GREEKS

Dr. Stanisław Ciupka

Katedra Pedagogiki i Psychologii
Akademia Techniczno- Humanistyczna
ul. Willowa 1, 43-300 Bielsko-Biała, Poland
e-mail: stanisław.ciupka@op.pl

Abstract: ***Ordinary human life, it can not last unless still within the framework of Pure Reason, the highest for a short time. Therefore, already Plato, Aristotle recognized the need to study thenot based on reason factors in human behavior that also in this way, to reach the real understanding of human nature. This paper seeks to document the above thesis.***

Key-words: ***irrationality, ancient Greeks, shamanism, katharsis***

Wprowadzenie

Przez dziesiątki lat Europejczycy zachwycali się filozofią grecką i jej racjonalnością. Właśnie ona wyznaczała w nowożytnych umysłach istotną granicę między Grekami a światem *barbarzyńskim*. Narodziny nowoczesnej etnologii ([11], 1), następnie pierwsza połowa XX wieku doprowadziły do sytuacji, w której rozum grecki utracił status powszechne obowiązującej normy, bowiem, badając inne możliwe ludzkie rozumy, *myśl nieoswojoną,* tzw. ludów pierwotnych, doszliśmy do przekonania, że istnieją równouprawnione, inne drogi myślenia, alternatywne wobec greckiej racjonalności. Dodatkowo XX- wieczna fascynacja Zachodu różnorodnym dorobkiem cywilizacji pozaeuropejskich - Afryki, prekolumbijskiej Ameryki, Chin, Japonii- doprowadziła do sytuacji, w której racjonalna grecka filozofia wiele utraciła ze swej atrakcyjności. Dlatego pojawiło się zjawisko: *„(...) oto miłośnicy antyku i obrońcy wartości greckiego dziedzictwa, zamiast, jak dawniej, podkreślać wyjątkowość greckiej cywilizacji, musieli się zabrać do jej <odczarowywania>, do udowadniania, że Grecy byli w pewnym sensie takim samym <ludem pierwotnym>, jak, dajmy na to, amerykańscy Irokezi" ([11], 1).*

Konieczność takiego procesu *odczarowania* z racjonalności greckiej filozofii, zobaczenia wpływu na nią elementów *irracjonalności* stał się koniecznością, gdyż inaczej człowiek XXI wieku przestałby się nią interesować: *„Wiem, że straszną rzeczą jest przyznawać się do czegoś takiego, ale te greckie starocie w ogóle mnie nie poruszają. Odparłem, że to bardzo interesujące: czy mógłby dokładniej określić przyczynę swojej obojętności? Zamyślił się na chwilę. Następnie odrzekł: <Cóż, to wszystko jest tak straszliwie* ***racjonalne*** *– jeśli pan wie. Co mam na myśli >. Wydawało mi się, że wiem" ([2], 11).* Pojawiły się próby, choćby

wzmiankowanego powyżej znakomitego badacza starożytności greckiej E. R. Doddsa , które przez wydobycie pierwiastka *iracjonalności* w filozofii greckiej próbują ukazać aktualność greckiej kultury oraz jej znaczenie jako źródła inspiracji dla naszej współczesnej cywilizacji mieniącej się być *oświeconą,* a zarazem zafascynowanej tym, co egzotyczne, *irracjonalne.* Dlatego też na przykładzie fenomenu starożytnego greckiego szamanizmu pragniemy wydobyć elementy *irracjonalności,* które była obecna w greckiej filozofii.

Starożytny grecki szamanizm

W nurcie greckiego filozoficznego myślenia występowała wiara w obiektywnie istniejących boskich wysłanników, którzy komunikowali się z ludźmi za pomocą snów i wizji. Powyższy pogląd wyraża Pindar, wypowiadając następujące stwierdzenie: *„Ciało każdego człowieka idzie za głosem wszechpotężnej śmierci, niemniej żywe pozostaje w nim wyobrażenie życia, ponieważ tylko to pochodzi od bogów. Ono śpi, gdy kończyny są aktywne; ale podczas snu człowieka często w snach ukazuje przyszłą radość albo smutek" ([8], fr. 116 B).* Platon w dialogu *Timajos* wyjaśnia - w sposób niezwykle oryginalny - genezę snów wróżebnych – pochodzą one z wnętrza *racjonalnej* duszy - ale przez tzw. duszę *irracjonalną* postrzegane są jako wyobrażenia odbite na gładkiej powierzchni wątroby, dlatego z tego tytułu jawi się ich symboliczny charakter, cechujący się niejasnością i domagający się interpretacji. ([9], 71 A-E). Także stoicy przyczynili się do wskrzeszenia religijnego odczytania snów, co zaakceptowali nawet perypatetycy. Zdaniem Cycerona ([1], 1. 70 i nn.) ten swoisty „patronat nad snami" , odegrał znaczącą rolę w podtrzymaniu wiary w przesądy, a to jedynie wzmogło zwiększenie się ludzkich niepokojów. E. R. Dodds zauważa: *„Cesarz Marek Aureliusz dziękował bogom za lekarskie porady udzielone mu we śnie; Plutarch przestał jeść jajka pod wpływem pewnych snów; sen natchnął Kasjusza Diona do zajęcia się historiografią; nawet tak oświecony lekarz jak Galen przeprowadził operacje pod wpływem snu" ([2], 109).* Spróbujemy - oczywiście skrótowo - przedstawić pewne aspekty zjawiska, które wpłynęło na sposób, w jaki antyczny grecki świat interpretował wpływ *irracjonalnych* czynników na ludzkie przeżycia. Z dopuszczeniem prawa obecności w myśleniu czynników *irracjonalnych,* zaczyna się kształtować nowy wzorzec kulturowy. Przeznaczenie, o którym nie wspominano w poprzednich wiekach, zaczyna odgrywać dużą rolę. Na pewno tym novum nie była idea trwania po śmierci ([4], I,33), gdyż w Grecji, tak jak i w innych częściach świata, owa idea była bardzo stara, z jednym zastrzeżeniem, że archaiczny Grek nie znał rozróżnienia między zwłokami i duchem, ponieważ traktował je jako „współistotne". Wyswobodzenie ducha od zwłok jest zasługą *Iliady i Odysei.* Homer był świadomy nowości i znaczenia tego rozróżnienia:

„Gorze! Więc i w przybytku Hadesa istnieje snadź jeszcze
Dusza, zjawa człowiecza, lecz życia nie masz w niej wcale ([5], 102-103).

Rozwijający się nowy wzorzec religijny wnosi ważny czynnik, a mianowicie obdarza człowieka ukrytym *ja*, które jest boskiego pochodzenia i umieszcza to *ja* i ciało na przeciwnych biegunach. Przywołany powyżej cytat z Pindara, wskazuje, że aktywność, nazwijmy ją - *psychiczna* i fizyczna - odsłania się na zasadzie przemienności: *psyche* jest aktywna, gdy ciało śpi. Współcześnie, tego typu przekonanie możemy odnaleźć w kulturze szamańskiej na Syberii. Szaman ukazuje się nam jako człowiek niezrównoważony psychicznie, który otrzymał wezwanie do życia religijnego. Z racji powołania przechodzi intensywny proces

szkolenia, na który składają się odosobnienia i okresy postu. W wyniku tej religijnej aktywności następuje u szamana powrót do rzeczywistości, ale już z przypisywaną sobie umiejętnością oddzielenia - i to na zawołanie - ducha od ciała. W wyniku tego psychicznego stanu nie znajduje się on, tak jak i starożytna Pytia, pod władzą innego ducha, ale sądzi się, że jego dusza opuszcza ciało i podróżuje najczęściej do świata duchów. Szamana widzi się w różnych miejscach / dar bilokacji /, staje się człowiekiem o ogromnej potędze i możliwości oddziaływania. ([2], 118).

Sądzi się, że w Scytii, także w Tracji, kultura grecka znalazła się w kontakcie z osobami, na których wywarła wpływ kultura szamańska. Odbicie tego kontaktu możemy zobaczyć w pojawieniu się znaczącej liczby i.atroma,vnteij, wieszczów, magicznych uzdrowicieli. Wielu z nich pochodziło z Północy i wszyscy i.atroma,vnteij posiadają szamańskie umiejętności. Z Północy przybył Abaris, który miał podróżować na strzale, podobnie, jak i dziś, według wierzeń ludów Syberii, podróżują dusze. Tenże wieszcz umiał wypędzać zarazy, przewidywać trzęsienia ziemi, tworzyć poematy religijne. Na Północ miał powędrować Grek Arysteasz i po powrocie, w poemacie opowiedział swoje niezwykłe przeżycia zbliżone do psychicznych podróży północnych szamanów. Późniejsza tradycja obdarzyła Arysteasza szamańską mocą transu i bilokacji. Jego dusza pod postacią ptaka często opuszczała ciało.

Takich postaci o umiejętnościach szamańskich w starożytnej Grecji nie brakowało. Opowieści o nich były na tyle czymś powszechnym, że Sofokles w *Elektrze*([10], 62) wspomina o takich osobach, ale nie podaje konkretnych imion, bo każdy z widzów je znał.

Po tych niezwykłych ludziach, nie pozostały jednak żadne pewne materiały. Do naszych czasów dotrwały tylko legendy, ale nawet, owe skąpe źródła, pozwalają na sformułowanie wniosku, że dzięki rozwinięciu handlu i kolonizacji greckiej w VII wieku p.n.e w basenie Morza Czarnego nastąpiło oryginalne zetknięcie się świata greckiego z kulturą opartą na szamanizmie. Pozwoliło to greckiej myśli wzbogacić tradycyjny, uformowany przez Greków obraz - qei/oj avvnh,r / Mąż Boży /. Jak zauważa E. R. Dodss: *„Religijne doświadczenie typu szamańskiego było doznaniem indywidualnym, niekolektywnym, co odpowiadało narastającemu indywidualizmowi wieku, któremu nie wystarczyła już masowa ekstaza oferowana przez Dionizosa. Rozsądnym jest także dalej idące przypuszczenie, iż te nowe cechy miały niejaki wpływ na nową i rewolucyjną koncepcję dotyczącą relacji pomiędzy ciałem i duszą, która pojawiła się u schyłku epoki archaicznej" ([2], 122).*

Wydaje się, że dopuszczalnym poglądem jest przyjęcie sugestii, że ówczesne spotkanie świata kultury greckiej z koncepcjami szamańskimi pochodzącymi z innych kultur zaczęło owocować stopniowym przyjęciem wiary w powtórne narodzenie człowieka. Warto pod kątem / powtórne narodziny / spojrzeć na poglądy Pitagorasa, a jeszcze bardziej na poglądy Empdedoklesa, którzy byli przekonani, że istnieli już wcześniej pod różnymi postaciami. Zakon religijny mężczyzn i kobiet, który powołał do istnienia Pitagoras, oparto o życiową zasadę, którą było oczekiwanie na odrodzenie się w nowym ciele. Szczęśliwie do naszych czasów zachowały się teksty pochodzące od samego Empedoklesa, w których informuje swoich uczniów, że może ich nauczyć, jak powstrzymywać wiejący wiatr, jak ożywiać zmarłych oraz, że uważa się za boga.

Zachowane fragmenty z dzieł Empedoklesa pozwalają nam uchwycić zasadnicze elementy greckiego szamanizmu. Badaczy tej problematyki uderza fakt, że z jednej strony ten grecki myśliciel jest wnikliwym racjonalnym obserwatorem, twórcą dzieła *O naturze,* z drugiej strony przypisuje się jemu dzieło *Oczyszczenie,* w którym przedstawia się jako boski czarnoksiężnik. Naukowcy prezentują różne opinie odnośnie dualistycznego oblicza osobowości Empodoklesa, ale mimo ich wyjaśnień, właściwie niczego tak naprawdę one

nie tłumaczą. Podjęta choćby przez W. Jaegera ([6], 132) próba wyjaśnienia owej dwoistości osobowości greckiego myśliciela, w myśl której Empedokles miał być filozoficzną osobowością o syntetyzującej umysłowości, została odrzucona, gdyż właśnie takiej umiejętności połączenia przekonań naukowych i religijnych nie dostrzegają badacze w jego zachowanych dziełach. Przywoływany, już wielokrotnie przez nas E. R. Dodds pozwala sobie na następujące stwierdzenie: *„Empedokles reprezentuje nie nowy, ale bardzo stary typ osobowości, szamana, który łączy w sobie wciąż niezróżnicowane funkcje czarodzieja i przyrodnika, poety i filozofa, kaznodziei, uzdrowiciela i adwokata" ([2], 127).*

Po nim / Empedolkesie /, wymienione powyżej funkcje zostają rozdzielone, odtąd filozofowie nie będą już w swojej twórczości łączyli myślenia filozoficznego z poetyckim i magicznym. Nasze dotychczasowe wywody - zaznaczyć wypada - mocno inspirowane rozważaniami E. R. Doddsa, starają się odtworzyć przypuszczalną duchową drogę kształtowania się szamanizmu u niektórych greckich myślicieli. A więc, powyższa droga rozpoczynała się wśród szamanów w Scytii, następnie przez Hellespont docierałaby do Grecji w jej azjatyckich koloniach, łącząc się z pozostałościami sposobu myślenia po tradycji minojskiej z Krety, aby następnie dzięki Pitagorasowi dotrzeć do właściwej Grecji, a jej ostatnim przedstawicielem byłby wspominany przez nas Empedokles. Wszyscy myśliciele reprezentujący ten kierunek myślenia prezentowali poglądy o możliwości - oczywiście dzięki korzystaniu z określonych technik - odłączenia duszy czy *ja* od ciała. Twierdzą oni, że / dusza, *ja* / przetrwa fizyczny rozkład ciała. Jednak równocześnie, z tak zarysowaną linią rozwojową greckiego szamanizmu, pojawia się dla badaczy niezwykle ważne pytanie o wzajemną relację tej linii rozwojowej do mitologicznej postaci Orfeusza następnie do ruchu orfickiego. Tracja – oto ojczyzna tej mitycznej postaci - w której żyjąc Orfeusz miał być towarzyszem boga Apollona. W jego osobowości doszło do łączności profesji poety, czarodzieja, wieszcza, nauczyciela religijnego, muzyka. Dzięki muzycznym zdolnościom umiał sobie podporządkować ptaki, dzikie zwierzęta – umiejętność dostrzegana u współczesnych, wybitnych syberyjskich szamanów – potrafił odwiedzać zaświaty, by odzyskać skradzioną duszę. Magiczne *ja* Orfeusza żyje dalej pod postacią śpiewającej głowy, która po jego śmierci nadal głosi przepowiednie. Powiązanie Orfeusza z orfizmem nie jest sprawą prostą ani jednoznaczną, a nasza wiedza o istocie tegoż nurtu religijnego myślenia budzi dużo wątpliwości. W wieku V i IV p.n.e pojawiło się wiele poematów przypisywanych Orfeuszowi. Pochodziły one jednak od różnych autorów, a tym samym nie prezentowały jednolitej doktryny orfizmu. Można jednak z zachowanych zapisków o tematyce orficznej wydobyć pewne podstawowe poglądy, które się powtarzają, a są to: ciało to więzienie dla duszy, wegetarianizm jest podstawową zasadą życia, grzeszne czyny człowieka na tym świecie, jak i poza nim, można usunąć za pomocą rytualnych zabiegów. Zasugerowane, jak wyżej, podstawowe orfickie poglądy, połączone z szamańskimi wierzeniami, praktykami, pozwalają dostrzec, jak kształtował się proces wpływu irracjonalizmu na świadomość racjonalnie myślących Greków i przyjęcie przez nich takich fizycznych i duchowych fenomenów, jak pojęcia psychicznej podróży podczas snu, tworzenie w transie antytezy dusza-ciało, szamańskie praktyki, jako model budowanej a;skhsij, czyli rozwijania wewnętrznej mocy za pomocą praktykowania abstynencji, ćwiczeń duchowych umożliwiających znikanie i pojawianie się szamanów.

Owe wszystkie różnorodne szamańskie wpływy na racjonalne myślenie ówczesnych Greków, stopniowo buduje wśród nich wiarę w istnienie magicznego, niezniszczalnego *ja,* możliwość przyjęcia przez żywych ludzi magicznej mocy od zmarłych szamanów oraz upowszechnianie się doktryny o reinkarnacji. Rozwijanie się poglądu o reinkarnacji miało

silne oparcie - w czasie schyłku archaicznej epoki - w przekonaniu o istnieniu boskiej sprawiedliwości, która musi się jednak zmierzyć z teorią o odziedziczonej winie i karze po śmierci, w innym świecie. W tym okresie następuje stopniowe wyzwalanie się jednostki z więzów solidarności rodzinnej, zwiększanie się praw człowieka i dlatego pojęcie kary ponoszonej za cudze błędy nie mogło być już racjonalnie podtrzymywane. Przyjęcie przez prawo ludzkie zasady, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny, musiało doprowadzić do stanowiska, że podobna zasada obowiązuje w prawie boskim. Przyjęcie zasady, że każda osoba - jeśli oczywiście na to zasługuje, - podlega pośmiertnej karze, nie rozstrzygało jednak jakże istotnego zagadnienia; dlaczego bogowie godzą się na tak wiele cierpienia u ludzi niewinnych. Dopuszczenie faktu istnienia reinkarnacji tłumaczyło dramatyczne pytanie: *unde malum*?. Przyjęcie reinkarnastycznych poglądów dopuszcza przekonanie, że żadna dusza ludzka nie jest niewinna, a aktualne niezasłużone cierpienie, jest tylko spłatą zbrodni, grzechu popełnionego w poprzednim wcieleniu. Człowiek jest w nieustannym procesie oczyszczenia, duchowego dojrzewania, który ostatecznie zakończy się wyzwoleniem z cyklu powtórnych narodzin i powrotem duszy do jej boskiego źródła. Tylko dzięki procesowi ciągłego oczyszczania się duszy - oczywiście w kosmicznej skali czasu - sprawiedliwość boska mogła się zrealizować względem każdej ludzkiej duszy. E. R. Dodds ([2], 135) zwraca nam zarazem jednak uwagę na ważną rzecz, że koncepcja powtórnych narodzin w szamanizmie nie jest pierwotnie związana z ideą poczucia winy, ale bardziej stopniowym umacnianiem się potęgi człowieka i takie stanowisko przyjmuje początkowo grecki szamanizm. W sytuacji, gdy w myśleniu greckim następuje przyjęcie poglądu, że reinkarnacja jest cechą każdej ludzkiej duszy, staje się ona, dla nas ludzi obciążeniem, ale dzięki temu udaje się wyjaśnić niesprawiedliwość człowieczej ziemskiej doli. Jednocześnie, możemy sądzić, że przyjęcie wędrówki dusz, w myśleniu greckim, a tym samym uporanie się z faktem rozstrzygnięcia cierpienia niewinnych ludzi, miało i głębszą psychologiczną potrzebę – rozumnego wyjaśnienia istnienia w człowieku poczucia winy, tak silnie obecnego w epoce archaicznej. W sposób, nie w pełni racjonalny, ludzie tej epoki mieli przekonanie , że to poczucie winy tkwi w głębokich, zapomnianych doświadczeniach z przeszłości, czyli stłumionej świadomości zła popełnionego w poprzednim życiu. Sygnalizowane powyżej wierzenia w wędrówkę dusz, stopniowo wywoływały u zwolenników takiego myślenia wstręt do cielesności i znaczący krytycyzm do świata zmysłów, a zaistnienie takiego poglądu było już zdecydowaną nowością w świecie greckim ([2], 136). Rodzi się w ludziach, potrzeba samoukarania i ten proces w Grecji rozpoczyna się pod wpływem szamanizmu i dodatkowo zostanie zinterpretowany w sensie moralnym. Nie może nas dziwić fakt, że skoro taki proces nastąpił w myśleniu ówczesnych Greków, to świat cielesnych doznań zaczyna się ukazywać jako miejsce kary, ciemności i jak się wtedy mówiło, ciało staje się *obcą tuniką*. Platon wypowiadając się o orfickiej szkole, twierdzi, że przedstawia ona ciało jako więzienie dla duszy, w którym to bogowie trzymają dusze, dopóki nie oczyszczą jej ze zła. Platon informuje nas, o jeszcze bardziej radykalnym poglądzie formowanym w ramach orfickich myślenia, a mianowicie, że ciało jest dla duszy grobem, w którym ona leży martwa, spoczywa, oczekując na swoje zmartwychwstanie do prawdziwego życia, czyli istnienia bez ciała. E. R. Dodds ([2], 136) jest przekonany, że zaistnienie tego poglądu można prześledzić już od czasów Heraklita. W oparciu o poglądy, jakie formułował orfizm, zrodzi się jego nauka o drodze, nazwanej – *katharsis* - dzięki której może dojść do przyspieszenia procesu uwolnienia *ja* człowieka. Termin *katharsis* nie jest jakąś nowością w tamtej epoce, występuje w całej epoce archaicznej, ale w poglądach orfizmu dochodzą do głosu nowe wierzenia oparte o szamańskie praktyki, to znaczy, człowiek musi zostać oczyszczony ze

zmazy cielesności, gdyż inaczej nie dostąpi zbawienia – czystość staje się najistotniejszym składnikiem zbawienia - dodatkowo: *„A ponieważ to nie racjonalne, ale magiczne <ja> musi być oczyszczone, również techniki <katharsis> nie są racjonalne, lecz magiczne. Mogły one składać się wyłącznie z rytuału zawartego w księgach orfickich, które Platon potępił za ich demoralizujący wpływ" ([2], 138).* Orfizm musiał więc poradzić sobie z fundamentalnym pytaniem: jakie są istotne korzenie tego całego zła obecnego w świecie? Jak to się dzieje, że boskie *ja* w człowieku cierpi i czyni ono zło w śmiertelnym ludzkim ciele? Odpowiedzi na wymienione powyżej fundamentalne pytania próbowała dać poezja orficka, znajdując mitologiczne uzasadnienia:

„Wszystko zaczęło się od złych Tytanów którzy uwięzili małego Dionizosa, rozdarli go na strzępy, gotowali, potem usmażyli, zjedli, aż wreszcie Zeus spalił ich piorunem. Z dymu, który po nich pozostał, powstała ludzka rasa, która w ten sposób odziedziczyła straszliwe skłonności Tytanów, łagodzone przez maleńką porcję boskiej duszy, pozostałości po Dionizosie, która wciąż działa w nich jako <ukryte ja>" ([2], 139).

Dostrzegamy więc, że starożytne poglądy oparte o orfickie koncepcje zakładały istnienie *grzechu pierworodnego*, który Grekom z archaicznej epoki pozwalał wyjaśnić powszechność poczucia winy. Mit o Tytanach pozwolił - zresztą bardzo umiejętnie - wyjaśnić, dlaczego człowiek tejże epoki mógł odkrywać w sobie zarazem elementy boskości, ale i elementy zbrodnicze, *apollińskie* poczucie boskości, ale i *dionizyjskie* przekonanie o jedności z nim. Takie poglądy przekraczały myślenie oparte na logice i odwoływały się do pokładów *irracjonalności* człowieka.

Zakończenie

Podobne elementy *irracjonalnego* myślenia, jakie prezentowali w archaicznej epoce Grecy, zdaniem wielu badaczy, można znaleźć i w czasach dzisiejszych. Narasta przecież fala spirytyzmu, okultyzmu, ucieczka przed brzemieniem indywidualnego wyboru, które nakłada na nas współczesne społeczeństwo. Istnieje jednak duża szansa na pokonanie tych *irracjonalnych,* niebezpiecznych, dzisiejszych tendencji. Trzeba nam wrócić do myśli starożytnych wielkich myślicieli, jak Platona, Arystotelesa, którzy budowali zręby europejskiego racjonalizmu. Zdawali sobie oni sprawę z fascynacji, jaką budzą elementy cudowności, odrzucanie rozumności. Prawdą jest, że sfera *irracjonalności* ma duże możliwości fascynowania człowieka każdej epoki, także i współczesnej, z drugiej strony należy ją postrzegać jako sferę będącą istotnym zagrożeniem dla wyważonej, rozumnej refleksji myślicieli każdej epoki. Trzeba, jak sądzi wielu badaczy, ową *irracjonalność* okiełzać, nakłonić człowieka do korzystania ze zdobyczy ludzkiego rozumu. Można powiedzieć - postępujemy tutaj za wywodami K. Pawłowskiego ([7], 39) -że filozofia, oczywiście w pewnym zakresie, jest naturalnym rozwinięciem mitycznego myślenia. Mit daje człowiekowi zaspokojenie głodu poznawczego, z tym, że wiedza zawarta w micie nie ma podłoża racjonalnego. U fundamentów mitu znajduje się nie filozoficzny zamysł, lecz raczej przeczucie istnienia absolutu i świętości. Do poparcia tego przeczucia przyczyniły się elementy szamańskiego myślenia, poetyckie uniesienia, potrzeby i doznania religijne. Pojawienia się w starożytnej Grecji filozoficznego myślenia należy postrzegać jako wyraz demitologizacji, odrzucenia *irracjonalności* w umysłowości filozofów.

Literatura

CICERO. (1960): *De Divination,* Warszawa, PWN.
DODDS, E. R. (2002): *Grecy i iracjonalność*. Bydgoszcz, Wydawnictwo Domini.
EMPEDOKLES.: *Fragmenty,* cyt. za: E. R. Dodds, *Grecy i iracjonalność*, dz. cyt.
FRAZER, J. (1913): *The Relief in Immortality and the Worship of the Dead.* London, cyt. za: E. R. Dodds, *Grecy i iracjonalność*, dz. cyt.
HOMER (1961): *Iliada.* Kraków, Wydawnictwo Literackie.
JAEGER, W. (1936): *The Theology of the Early Greek Philosophers.* Oxford, cyt. za: E. R. Dodds, *Grecy i iracjonalność*, dz. cyt.
PAWŁOWSKI, K. (2007): *Misteria i filozofia (Misteryjne oblicze filozofii greckiej)*. Lublin, TN KUL.
PINDAR.: *Fragmenty,* cyt. za: E. R. Dodds, *Grecy i iracjonalność*, dz. cyt.
PLATON (1986): *Timajos,* Warszawa, PWN.
SOFOKLES (1951): *Elektra,* Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
WĘCOWSKI, M. (2014): *Racjonalne misterium,*(rec.). http://homini.com.pl/index.php?s=karta_recenzje&id=87, z dnia 18.07.2014

EMANCIPÁCIA „RACIONÁLNEHO“ JAZYKA ANTICKEJ PRÓZY NA PODKLADE KRITIKY HOMÉRSKYCH MÝTOV

EMANCIPATION OF THE ANCIENT PROSE'S "RATIONAL" LANGUAGE EMERGING FROM THE HOMERIC MYTHS' CRITICISM

Mgr. Igor Deraj

Inštitút filozofie FF PU v Prešove
Ul. 17. novembra 1, 080 01 Prešov
Tel.: +421 51 75 70 277
e-mail: deraj.igor@yahoo.com

Abstract: ***The paper aims to introduce the process of emancipation of the language of ancient prose emerging from the criticism of the traditional Homeric myths which it is possible to identify as early as in the works of the older sophists. The authors from the Socratic circles who had reflected potentially upon it as they shared a common attitude concerning inseparability of the "ontological", "ethical", and "dialectical" aspects of speech. The author attempts to demonstrate the essence of the abovementioned process with the help of an analysis of relevant passages of selected primary texts (by Antisthenes, Xenophon, Plato, and Isocrates) and to depict how the sophistic and Socratic literary criticism of traditional Homeric myths changes the traditional Greek understanding of "temperance".***

Keywords: ***temperance, transformation, criticism, myth, speech, therapy*****.**

Elenchos a dramatický rámec v Platónových dialógoch

Analýza Sókratovho argumentačného postupu v Platónových dialógoch vypracovaná Gregorym Vlastosom (1994 9), ukázala, že Sókratov ἔλεγχος sa týka existenčného rozmeru človeka. Nie je iba skúmaním partnerovej reči, ale aj samotného spôsobu života. Nezameriava sa len na to, akým spôsobom by konkrétny Sókratov partner mal žiť, ale na základe odpovedí tiež naznačuje, či konkrétny partner takto skutočne aj žije. Okrem hľadania pravdy o dobrom živote pôsobí samotný proces hľadania, ktorým odpovedajúci a Sókratés spoločne prechádzajú, tiež „terapeuticky“.[1] Ak však chceme predpokladať určitú „terapeutickú funkciu“[2] ako spoločnú charakteristiku žánru sókratovskej literatúry a nezameriame sa iba na argumentačnú, ale aj na dramatickú stránku textov, nemôžeme prehliadať skutočnosť, že Sókratovi partneri v Platónových dialógoch opakovane odmietajú jeho pokusy o pomoc.[3]

1 Vlastos, G., 1994. The Socratic Elenchus: Method Is All, s. 9.
2 Por. Suvák, V., 2014. *Sókratovská therapeia: úloha Sókrata*. In: *Filozofia*. Roč. 69, č. 10, s. 825.
3 Por. Schmid, W. T., 1998. *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*, s. 68, 72.

Hľadiac na Platónovu dramatizáciu Sókratovho terapeutického vzťahu k „problematickým" mladíkom v dialógoch ako *Charmidés, Theaitétos,* či *Symposion* zisťujeme, že Sókratov ἔλεγχος zlyháva.

Hoci ním Sókratés nedokáže partnera vyliečiť skôr než dočítame dialóg, neznamená to, že by jeho pôsobenie bolo zbytočné. Walter Schmid (1998 75) dokonca prirovnáva ἔλεγχος k „iniciačnému rituálu" s očistnou funkciou, lebo dokáže transformovať myslenie iného človeka, konfrontovať ho so sebou samým a vystaviť jeho najvlastnejšie „iracionálne väzby, apetít a ego" iným silám. Práve konfrontácia s nimi umožňuje partnerovi následne spolu so Sókratom ďalej pokročiť v skúmaní.[4] Samotná povaha ἔλεγχος si vyžaduje, aby pri ňom každé „racionálne" vyvodzovanie korešpondovalo s etickou voľbou (προαίρεσις) konkrétnej postavy, resp. jej charakteru (ἦθος). Sókratovo vyvracanie môže mať teda u Platóna aj „terapeutický" rozmer a práve dialógy *Charmidés* a *Theaitétos* v tejto súvislosti možno považovať za najlepšie príklady. V *Charmidovi* je používanie ἔλεγχος označené za „liek a zaklínadlá" (τό τε φάρμακον καὶ τὰς ἐπῳδάς).[5] Walter Schmid (1998, 63) ho prirovnáva ku „skalpelu", ktorým sa Sókratés snažil Aténčanov zbaviť horúčky z vedenia (ἐπιστήμη) a priviesť ich do stavu „kognitívnej umiernenosti" a poznania toho, v čom boli vediaci, t. j. v jednotlivých umeniach (τέχναι); a toho, v čom im vedenie chýbalo, t. j. „praktickej rozumnosti" (φρόνησις) týkajúcej sa etických a politických problémov. Platónova reprezentácia Sókratovho ἔλεγχος sa nielen v *Charmidovi* spolieha na dve neodlúčiteľné stránky formovania partnerovej identity, ktorými sú chápanie vlastnej „umiernenosti" (σωφροσύνη) a sebapoznanie.[6] Dramatický rámec v úvode a závere dialógu využívajúci narážky na epizódy z Homérových eposov naznačuje, akoby sa Platón snažil ukázať, že práve táto dvojica vzťahov umožňuje formovanie charakterovej autonómnosti (αὐτάρκεια).

Platón často vykresľuje obraz toho, ako sa v prostredí aténskej sofistiky „umiernenosť" (σωφροσύνη) prestala javiť ako zdatnosť (ἀρετή), pokiaľ nebola kalkulujúcou, dominantnou vypočítavosťou, či víťazným postojom ducha a mysle voči protivníkom, resp. schopnosťou obratne s nimi zaobchádzať, pohŕdať nimi a používať ich ako prostriedky pre dosiahnutie vlastných cieľov. V tomto kontexte sa „umiernene" konajúci človek stal hráčom zbehlým v spoločenských úskokoch a hľadiacim na svoj prospech. Nad „umiernenosť" (σωφροσύνη) sa tak vyzdvihla iná zdatnosť – „praktické vedenie" (φρόνησις). Platón sa v *Charmidovi* pokúša práve o expozíciu stretu tradičného ideálu aristokratickej „umiernenosti" a sofistického novátorstva.[7] Sókratovské vyvracanie, by tak bolo liekom na slabosti oboch protipólov v tom istom kultúrnom priestore.[8] Prvou krajnosťou totiž môže byť nedostatok „dynamiky" myslenia a druhou zasa nereflektovanie vlastných hraníc, resp. nedostatok sebapoznania.

---

4 Pozri tamže.

5 Plat. *Charm*. 157b1-2.

6 „Umiernenosť" bola podľa Waltera Schmida (1998, 35) v gréckom kultúrnom kontexte dlho zdatnosťou spájanou s krásnym konaním vlastným dobre vychovanému aristokratickému mladíkovi (ὁ καλὸς κἀγαθός), ktoré sa orientovalo na dobro obce ako celku. V tomto význame ju Kritiás a Charmidés aj svorne chápu pri jednom z pokusov o jej definovanie. Por. Plat. *Chram*. 160e13.

7 Pozri Plat. *Charm*. 164b3-9. Objavuje sa tu otázka, či musí remeselník, aby konal správne, vedieť, že konanie bude prospešné pre neho samého, buď odplatou za službu, alebo zlepšením života. Ten kto koná, musí vo vzťahu k sebe a iným svoje konanie považovať nejakým spôsobom za dobré, pričom vzťah k sebe zostáva prvoradý ako v tradičnej, tak aj v sofistickej etike.

8 Por. Schmid, W., 1998. *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*. New York: State University of New York Press, s. 34.

Terapeutické poslanie Sókratovho ἔλεγχος Platón zvýrazňuje aj neskôr v *Sofistovi* 230c-d, keď Hosť hovorí Theaitétovi, že tí, ktorí používajú vyvracanie, sú podobní lekárom, lebo vyvolávajú v ľuďoch hanbu a ukazujú im, ako si odporujú, aby sa mohli zbaviť nesprávnych mienok o sebe samých.[9] Antické Grécko bolo „kultúrou hanby", v ktorej spoločenské a etické pravidlá utvárali koncept τὸ καλόν ako kritérium pre chápanie „umiernenosti" (σωφροσύνη) ako zdatnosti (ἀρετή).

Paralela Odysseovho a Sókratovho návratu domov

Keď Charmidés v rovnomennom Platónovom dialógu podáva jedinú skutočne vlastnú definíciu „umiernenosti",[10] Sókratés túto príležitosť využíva, aby konfrontáciou s Homérovým citátom podrobil kritike tradičné chápanie hanby (αἰδώς).[11] Télemachos posiela skrze Eumaia radu svojmu prestrojenému otcovi: „Zanes to, Eumaios, hosťovi nášmu a potom mu povedz, aby šiel od stola k stolu a u všetkých ženíchov žobral. Mužovi v takejto núdzi sa nijako nesvedčí hanbiť."[12] Hanba totiž teraz nie je pre Odyssea dobrom a teda ani zdatnosťou.[13] Laurence Lampert (2010, 150-151) dokonca nachádza paralelu medzi Sókratovou odpoveďou na Chairefóntovu otázku, ako sa dokázal vrátiť z Poteidaie do Atén[14] a Odyseovými slovami pre Télemacha po návrate na Ithaku.[15] Aténa ukáže otca Télemachovi v krásnom šate, no vzápätí z neho robí opäť žobráka, aby ho nespoznal ani Eumaios, skôr než by sa stihol pomstiť. Ak aj demokrat Chairefón rozpoznáva v dramatickom úvode *Charmida* Sókratovu narážku na Odysseove slová, musí si ako Télemachos uchovať tajomstvo aj v ďalšom priebehu dialógu.[16] Lampert (2010, 152-153) sa teda domnieva, že sa v *Charmidovi* neobjavuje spomínaný citát o mužovi v núdzi náhodou. Ďalšou explicitnou narážkou na Homéra je rozlišovanie „pravdivých" a „nepravdivých snov", o ktorom hovorí s Odysseom pri stretnutí po jeho návrate Pénelopé.[17] Keď Sókratés uzatvára dramatický rámec *Charmida*,[18] odvoláva

9 Plat. *Soph*. 230c-d.
10 Plat. *Charm*. 160e3-5.
11 Plat. *Charm*. 161a4.
12 *Od*. XVII.345-347.
13 Podľa Thomasa Tuozza (2011 165) má Télemachova rada Odysseovi dve roviny významu. Odysseus je jednak v núdzi, pokiaľ ide o samotné fyzické potreby. Vrátil sa totiž z vojenskej výpravy ako žobrák. Tiež je však v núdzi, lebo sa vracia do vlastného domu okupovaného nápadníkmi svojej manželky uzurpujúcimi si jeho majetok.
14 Plat. *Charm*. 153b.
15 Por. *Od*. XVI.205. Lampert (2010 151) poukazuje na fakt, že výraz τῶν γνωρίμων, ktorý používa aj Chairefón v Plat. *Charm*. 153c, sa objavuje u Homéra iba raz a to vtedy, keď Odysseus hovorí Eumaiovi: „Iste sem príde, Eumaios, niekto: buď niektorý druh tvoj, alebo nejaký známy, veď psiská nebrešú naňho. Vrtia sa okolo neho a zvuky krokov tiež počuť (*Od*. XVI.8-10)."
16 Lampertov (2010, 151) predpoklad Platónovej paralely medzi Odysseovým a Sókratovým návratom domov podporuje aj výskyt ďalšieho výrazu „παραγίγνομαι" objavujúceho sa v Chairefóntovej otázke, či sa Sókratés zúčastnil aj samotnej bitky. Odpoveď je veľmi stručná: „Zúčastnil (παρεγενόμην)". Por. Plat. *Charm*. 153c. Podľa Lamperta (2010 152) sa aj tento výraz objavuje u Homéra iba raz, tiež pri Odysseovom návrate, keď nápadníci vchádzajú do jeho paláca na večeru a oslovuje ich Medón, ktorý bol vždy „prítomný" (*paregigneto*) pri ich hostinách, no zostal verný Télemachovi a Pénelopé (*Od*. XVII.173). Chairefón by nemusel byť skutočne „bláznivý" (μανικὸς), ako hovorí Sókratés. Por. Plat. *Charm*. 153b-c. Jeho úloha v dramatickom rámci dialógu by podľa Lamperta (2010 152) mohla byť podobná Medónovej.
17 Plat. *Charm*. 176d.
18 Plat. *Charm*. 173a7-8.

sa práve na tieto slová Pénelopé a to isté robí aj v *Theaitétovi*, keď prirovnávajúc myšlienku neznámeho pôvodu k snu zdôrazňuje potrebu jej kritického preskúmania pred prijatím, či odmietnutím.[19] Pénelopé sa pred Odysseovým návratom sníva sen, v ktorom orol zabije na dvore jej príbytku husi, nechá ich ležať na kope a keď pristane na okraji strechy, povie jej, že je jej manžel a vrátil sa, aby zabil nápadníkov.[20] Keď jej potom sám Odysseus prestrojený za žobráka vyloží tento sen tak, že sa jej manžel skutočne vrátil kvôli pomste, ona mu na to odpovedá, že jestvujú dva druhy snov:

> „Tie, čo prídu k nám bránou z rezanej slonovej kosti, tie nás mámia; sú klamné a nosia nám jalové správy. Tie však, čo prídu k nám bránou, čo celá je z hladených rohov, hovoria pravdu a splnia sa ľuďom, keď v spánku ich vidia.“[21]

Thomas Tuozzo (2011 266) interpretuje toto prirovnanie snov k rohovine a slonovine ako reprezentáciu dvoch možností pravdivosti a nepravdivosti predpovede týkajúcej sa budúcnosti. V povrchovom význame prináša sen menšiu pohromu pre domácnosť Pénelopé, lebo jej husi zahynú pazúrmi orla. V hlbšom význame však prichádza náprava domácnosti (v prípade Sókratovho návratu do Atén - celého mesta), ktorá je v danom čase spravovaná katastrofálne.[22] Podľa Thomasa Tuozza (2011 267) i Sókratove pochybnosti v dramatickom rámci dialógu *Charmidés* na prvý pohľad podkopávajú predstavu mesta riadeného vedením (ἐπιστήμη). Táto predstava bola však iba neskutočným snom a práve pochybnosti poskytujú východisko pre lepšie pochopenie skutočnej povahy a hodnoty „umiernenosti“ (σωφρσύνη).

Pri Sókratovom vyvrátení ďalšieho neautentického pokusu o definíciu σωφρσύνη sa však objaví dôležitý problém, ku ktorému sa často vracajú autori „sókratovských rečí“. Úvahy o „umiernenosti“ totiž ukazujú, že pozornosť k postojom a nárokom iných nemusí byť vždy nutne dobrá pre samotného „umierneného“ človeka.[23] Sókratés sa v úvode dialógu *Charmidés* vracia do Atén v podobnej situácii ako Odysseus na Ithaku. Aj on sa naučil počas svojej neprítomnosti čosi dôležité a pokúša sa zistiť, v akom stave sa teraz nachádza jeho domov. Podobne ako Odysseus, i on bude musieť konať obratne a využiť, čo sa naučil na cestách, aj čo predtým vedel, aby ustálil pravdivé vzťahy medzi tými, ku ktorým sa vrátil. Musí konať bez hanby (αἰδώς), tajne, musí sa javiť byť čímsi menej, než v skutočnosti je a svoj skutočný zámer dávať najavo len v náznakoch, keď to je nevyhnutné (napr. citovaním Homéra). Sókratova úloha podobne ako Odysseova vyžaduje „mnohobratnosť“ (πολυτροπία). Túto situáciu Platón dramaticky dokresľuje v závere dialógu, keď Sókratés hovorí Charmidovi, že ak odmietne „umiernenosť“ a zvolí si cestu násilia, nikto mu nedokáže odporovať.[24]

Narážame tu na hranice gréckeho chápania „umiernenosti“. Podľa Waltera Schmida (1998, 28) totiž „sociálna psychológia“ tradičnej zdatnosti nemala pre taký ostrý kontrast, aký Platónov Sókratés postavil v rovnomennom dialógu pred Charmidove oči, žiadne postačujúce etické kritérium. Homérsky bojovník či občan Sparty žijúci vo vnútri svojej „kultúry hanby“ kriticky neuvažoval, či niekedy nemusí porušiť to, čo je „vznešené“, resp. „krásne“, aby zachoval vlastné dobro. Takéto porušenie je pre neho vždy riskom straty verejnej identity. Nikdy si nepoloží otázku, či je τὸ καλόν definované jeho vlastnou kultúrou, skutočne tým,

19 Plat. *Theaet.* 201d8.
20 *Od.* XIX.535-569.
21 Por. (*Od*. XIX.564-567).
22 Por. Tuozzo, T., 2011. *Plato's Charmides*, s. 267.
23 Por. Tuozzo, T.: 2011. *Plato's Charmides*, s. 308.
24 Sókratés to však už raz povedal, keď bola reč o Charmidovej fyzickej kráse. Por. Plat. *Charm*. 154d.

čo má viesť jeho konanie, resp. či je to, čo pri takom konaní cíti tým, čo má skutočne cítiť. Takéto otázky si síce nekladú postavy ako napr. Platónov Charmidés, no kladú si ich práve „sókratovci" a „sofisti", pričom ich čitateľovi často implicitne otvára práve dramatická rovina dialógu. Platón uväzňuje Charmidovu postavu do pasce vlastnej svojvôle, v ktorej si nie je schopná zvoliť „umiernenú" cestu zdatnosti (ἀρετή). V *Charmidovi* teda otvára obdobný problém „rozumnosti" voľby cesty zdatnosti (ἀρετή) ako Xenofóntom spracovaná prodikovská alegória o Héraklovi na rázcestí.[25]

Problém „rozumnosti" v homérskom kontexte

Platón ale vykresľuje v raných dialógoch Sókrata tak, že nedokáže nikoho zo svojich partnerov prinútiť, aby preferoval dobro (τὸ ἀγαθὸν) a pravdu (ἀληθεία) napr. na úkor vlastnej túžby po bezpečí, zisku, pohodlí, či po nadradenosti, sláve, dobrom mene atď. Čitateľným príkladom inscenácie zlyhania Sókratovho terapeutického pôsobenia je napr. reč v Platónovom dialógu *Symposion*, v ktorej sa Alkibiadés priznáva, že Sókratés je jediný človek, pred ktorým cíti hanbu (αἰδώς).[26] Uniká pred ním ako otrok a keď ho stretáva, hanbí sa za svoje nepriznané chyby. Prirovnáva Sókrata k silénovi, pretože ho „vonkajší obal skrýva ako dutá soška siléna", keď sa však jeho vnútro odhalí, priatelia zistia, že v sebe ukrýva „bohatstvo múdrosti".[27] Alkibiadés tu odhaľuje Sókratovu dvojtvárnosť, pretože Sókratés ľudí častuje len iróniou a žartmi, no ak otvorí svoje vnútro, skrýva v sebe božské „skvosty" (τὰ ἀγάλματα).[28] Sókratés však odmieta v hraničnej situácii maskovať Alkibiadove nedostatky a prevracia tradičný vzťah milovníka (ὁ ἐραστής) a milovaného (ὁ ἐρώμενος), aby priviedol Alkibiada k zisteniu, že on je tým, po kom túži.[29] Michel Foucault (2003, 320) si všimol, že toto obrátenie tradičných rolí sa objavuje aj v prípade vzťahu s Charmidom, Euthydémom a ďalšími mladíkmi zamilovanými do Sókrata, neuvedomujúcimi si, že ho milujú len potiaľ, pokiaľ je on schopný odolávať, a že táto láska obracia ich pozornosť v erotickom vzťahu od fyzickej krásy k pravde (ἀληθεία) a starosti o dušu (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς).[30]

25 Por. Xenoph. *Mem*. 2.1.21-34.

26 Plat. *Symp*. 216b-c.

27 Plat. *Symp*. 216d-e. Prirovnanie Sókrata k silénovi môže pochádzať z pýthagorovskej tradície

28 Plat. *Symp.* 216e. Jacques Lacan (2001 145) tu od Platóna preberá grécky výraz τό ἄγαλμα pri vlastnom rozpracovaní jedného zo základných pojmov teórie a techniky psychoanalýzy. Používa aj mnoho iných filozofických textov, no pri vysvetľovaní „prenosu" sa inšpiroval Platónovými *Symposiom*, v ktorom objavil funkciu ἄγαλμα. Identifikoval vzťah Sókrata a Alkibiada ako vzťah analytika a analyzovaného a za vyvrcholenie terapeutického procesu považoval práve Alkibiadovu reč. Sókratés je v nej opísaný ako príkladný Erós.

29 Plat. *Symp*. 218e-219e. Za funkciu analýzy Lacan (2001 145) považuje vysvetlenie prvého „analytického prenosu". Prenos sa objavuje medzi Sókratom majúcim vedenie a Alkibiadom, ktorému vedenie chýba. Alkibiadés skrze Sókrata objavuje svoje túžby. Psychoanalytik ale nevstupuje do prenosu pre dobro analyzovaného, ale aby bol milovaný a sklamal analyzovaného. Podobnú terapeutickú funkciu má aj sókratovský rozhovoru v *Theaitétovi*, na príklade ktorého Lacan (2003 79) demonštroval chápanie pravdy ako funkcie reči a jazyka ako predpokladu nevedomia, miestom, kde sa môže odohrať takýto „prenos", musí byť práve reč. Sókratés teda v sebe ukrýva τὰ ἀγάλματα, božské dary, spredmetnenú príčinu Alkibiadovej túžby, zakladajúci logiku „prenosu".

30 Michel Foucault (2011, 127) zdôraznil, že práve Jan Patočka si v knihe *Platón a Evropa* všíma, dôležitú úlohu, ktorú Platón pripisoval pojmu starosti (ἐπιμέλεια). Jan Patočka (2007, 79) charakterizuje spôsob Démoktriovej a Platónovej starosti o dušu (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) tak, že je zameraná na „odkrytosť vecí", ich „celkovú odhalenosť" a „pravdivosť ukazujúcich sa vecí" a preto, že je duša zameraná na „to, čo je", musí sa starostlivosť orientovať výlučne na pravdu v zmysle žitia z toho, „čo sa ukazuje

Foucault (2014 31-45) ukázal, že ani tradičnému gréckemu kultúrnemu kontextu nebola špekulatívna „rozumnosť" cudzia. Použil príklad epického rozprávania o pretekoch vozov (*Il*. XXIII.257-650) vyhlásených Achillom na Patroklovu počesť. Spolu s XVIII spevom *Iliady*, v ktorom sa objavuje opis Achillovho štítu, ho možno považovať za zobrazenie súdneho sporu. Neobjavuje sa síce žiadny sudca, no Achillés si pri udeľovaní cien žiada súhlas a rady bojovníkov. Preteky sú od začiatku síce sabotované bohmi, no ich najmladší účastník Antilochos, viackrát použije ľudský úskok, aby zlepšil svoju pozíciu (opíše vnútornú elipsu pri obrate; hovorí koňom, že ak nepobežia rýchlejšie, Nestor ich obetuje; a nepustí Meneláov rýchlejší voz cez prekážku, ktorou môže prejsť iba jeden z nich). Funkcia príbehu o pretekoch podľa Foucaulta (2014 39) spočíva len v dramatizácii a liturgii pravdy, ktorej usporiadanie už bolo ustanovené vopred. Homér opisuje Antilocha ako mladého, avšak „rozumnej mysle" (*Il.* XXIII.305). Aj keď sa na neho Meneláos hnevá, hovorí, že bol predtým „rozumný" (*Il*. XXIII.570). Napriek tomu podľahol klamu, čo sám priznáva prísahou a čin mu je odpustený, keďže „mladosť premohla jeho rozum" (*Il.* XXIII.600-602). Foucault (2014 40) ukazuje, že sa Antilochos neprevinil porušením pravidla, ale tým, že neuvoľnil prechod staršiemu a silnejšiemu Meneláovi. Keďže Meneláos bol skutočne rýchlejší, Antilochos zabránil pravde, aby sa zjavila. Skutočný stav vecí sa napraví len Antilochovou prísahou, že nespomalil Menelája kvôli vlastnému prospechu (κέρδος), ale mladíckej nerozvážnosti. Grécky koncept „rozumnosti" sa teda pôvodne spájal skôr s otázkou pravdy, než prospechu.

Záver. „Rozumnosť", etická voľba a sókratovský „politický" projekt

Podľa Josefa L. Fischera (1994, 110) je u Platónovho Sókrata pre zdatného človeka „starosť o dušu" (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) tým najdôležitejším, na čo má zamerať svoju aktivitu. Ulrich Wollner (2010, 50) tvrdí, že to ale neplatí v prípade Xenofóntovho Sókrata, pre ktorého je ešte dôležitejšie „sebaovládanie" (ἐγκράτεια). Carlo Natali (2006, 9) predpokladá, že pre Xenofóntovho Sókrata je „sebaovládanie" (ἐγκράτεια) nevyhnutnou podmienkou akéhokoľvek morálneho vedenia a prostredníctvom „umiernenosti" (σωφροσύνη) sa spája s múdrosťou (σοφία). Xenofón sa dokonca priamo zmieňuje, že Sókratés nenachádzal medzi „umiernenosťou" a „múdrosťou" žiadny rozdiel.[31] Ten, kto nekoná správne, nie je ani múdry (σοφούς), ani rozvážny (σώφρονας).[32] Xenofóntov Sókratés dokonca explicitne konštatuje, že schopnosť v konaní rozpoznať to, čo je najlepšie (σκοπεῖν τὰ κράτιστα), je daná len tomu, kto sa vie ovládať (ἐγκρατέσι).[33]

Rámec spoločného „sókratovského rozhovoru" (τὸ διαλέγεσθαι) je pre Xenofóntovho

ako prítomné". Tieto súvislosti skutočne vytvárajú živnú pôdu pre sokratovské chápanie reči s jej schopnosťou zjavovať povahu vecí. Keďže sa Patočka domnieva, že v širšom kontexte života v obci sa dedičstvo udržuje tak, že prežíva katastrofy, odvažuje sa predpokladať, že Európa vznikla zo „starosti o dušu (τῆς ψυχῆς ἐπιμειλεῖσθαι)." Por. Patočka, J. (2007). *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia, s. 91. Patočka však chápal koncept „starosti" v prvom rade ako „starosť o dušu" (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς), t.j. primárne cez prizmu poznania a ontológie, no Foucault (2011, 127-128) sa podľa vlastných slov pokúšal zdôrazniť to, čo sa v Patočkovej analýze strácalo – starosť o seba ako skúšku, pýtanie sa, skúmanie a preverovanie života. Por. Foucault, M. (2011). *The Courage of Truth (The Government of Self and Others II), Lectures at the Collège de France 1983-1984, Gros, F. – Ewald, F. – Fontana, A. (eds.)*. prel. Burchell, G.; Davidson, A. I. (ed.), Hampshire, UK: Palgrave Macmillan; New York, NY: St Martin's Press LLC., s. 128.

31 Pozri: Xenoph. *Mem*. 3.9.4.

32 Tamtiež.

33 Xenoph. *Mem.* 4.5.11.

Sókrata hlavnou temporálnou a priestorovou podmienkou vzniku akéhokoľvek spoločného vedenia (ἐπιστήμη), čo pomerne jasne naznačuje aj samotné znenie inkriminovanej pasáže *Spomienok*, opisujúcej Sókratov postup pri objasňovaní toho, „čím každá jednotlivá vec v skutočnosti je (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων).“[34] Sókratés to údajne skúmal v spoločnosti svojich priateľov (σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι), lebo sa domnieval, že objasniť inému, čím daná konkrétna vec je, dokáže iba ten, kto to vie (τοὺς εἰδότας); a ten, kto je nevediaci (τοὺς μὴ εἰδότας), klame seba aj iných.[35] Olof Gigon (1953, 162-163) si všimol, že Xenofón zvýrazňuje aspekt „sókratovského rozhovoru“ (τὸ διαλέγεσθαι), ktorý v Platónových raných dialógoch na prvý pohľad pri Sókratovom „negatívnom“ používaní vyvracania (ἔλεγχος) nemusí byť zrejmý, t. j., že Sókratés a jeho spoločníci sa stretávajú, aby sa spolu radili a poučili.[36]

V Xenofóntových dielach možno nájsť mnoho príkladov toho, ako Sókratés pri spoločnom „stýkaní sa“ (συνουσία) s priateľmi rozdáva pozitívne rady.[37] Práve pri týchto príležitostiach najčastejšie skúma významy mien (ὄνοματα), ktoré používame pre ľudí alebo veci. Zároveň vedie reč späť k východiskovej hypotéze (ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον), väčšinou predstavujúcej prvotný pokus vymedziť, čím daný predmet rozpravy vlastne je.[38] Aldo Brancacci (1990, 151) poznamenáva, že toto Sókratovo úsilie skúmať, čím jednotlivé veci sú, je totožné s úsilím v spoločnom rozhovore sa radiť a rozoberať jednotlivé veci podľa ich druhov (διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα);[39] a s posudzovaním prvoradých vecí (σκοπεῖν τὰ κράτιστα),[40] ktoré zakladá etické kritérium pre posudzovanie dobrých a nedobrých skutkov. Už tu môžeme pozorovať ako posledný prvok tohto vzťahu podobnosti zasahuje do sféry ľudského konania a etickej voľby (προαίρεσις). Sebaovládanie (ἐγκράτεια) teda predstavuje nevyhnutnú podmienku pre každé poznanie dobra a každé zdatné konanie alebo učenie sa.[41] Na jej nevyhnutnosť Xenofóntov Sókratés poukazuje najjasnejšie zrejme v rozhovore o výchove s Aristippom a v bezprostredne nasledujúcom prodikovskom podobenstve o Héraklovi na rázcestí zaoberajúcom sa individuálnou voľbou a otázkou zdatnosti.[42]

Literatúra

BRANCACCI, A., (1990): *Oikeios logos (La filosofia del linguaggio di Antistene)*. C.N.R., Centro di studio del pensiero antico. Napoli: Bibliopolis.
FOUCAULT, M., (2003): *Dejiny sexuality II (Úžívání slastí)*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová

34 Xenoph. *Mem*. 4.6.1.
35 Tamtiež.
36 Olof Gigon (1953, s. 163) sa dokonca domnieva, že v Xenofóntovom diele možno pravdepodobne nájsť len jedno, či nanajvýš dve také miesta [*Mem*. 4.2.1. a 9.], kde Sókratés potupí svojho partnera (menovite Euthydéma) za jeho predstieranie vzdelávania sa zbieraním kníh veľkých autorov. Pozri: Gigon, O., 1953. *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien* (Schweitzerische Beiträge zur Altertumswissenschaft; Heft 5), s. 162-163.
37 Pre podrobnejší opis Sókrata ako pozitívneho vychovávateľa a ochotného radcu pozri: Morisson, D., 2010. Xenophon's Socrates as a Teacher, s. 195-227.
38 Por. Xenoph. *Mem*. 4.6.13.
39 Xenoph. *Mem.* 4.5.12.
40 Xenoph. *Mem.* 4.5.11.
41 Por. Wollner, U. (2010, 55).
42 Pozri: Xenoph. *Mem.* 4.2.1.-20 a tiež 4.2.21-34.

aj. Fulka. Praha: Herrmann & synové.
FOUCAULT, M. (2011): *The Courage of Truth (The Government of Self and Others II), Lectures at the Collège de France 1983-1984*, *Gros, F. – Ewald, F. – Fontana, A. (eds.)*. prel. Burchell, G.; Davidson, A. I. (ed.), Hampshire, UK: Palgrave Macmillan; New York, NY: St Martin's Press LLC.
FOUCAULT, M., (2014): *Wrong-Doing, Truth-Telling*. Chicago: The University of Chicago Press.
FISCHER, J. L., (1994): *Případ Sokrates*. Praha: Lidové noviny.
GIGON, O., (1953): *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons* Memorabilien. (Schweitzerische Beiträge zur Altertumswissenschaft; Heft 5). Basel: Friedrich Reinhardt.
HOMÉROS (1962): *Ilias*. Prel. Okál, M. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
HOMÉROS (1966): *Odysseia*. Prel. Okál, M. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
LACAN, J., (2001): *Le Séminaire, livre VIII*. Paris: Le Seuil.
LACAN, J., (2003): The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis. In: *Écrits: a selection*. London, UK: Routledge Classics, s. 33-125.
LAMPERT, L., (2010): *How Philosophy Became Socratic*. Chicago: The University of Chicago Press.
NATALI, C., (2006): Socrates' Dialectic in Xenophon's Memorabilia. In: JUDSON, L., KARASMANIS, V., ed. *Remembering Socrates (Philosophical Essays)*. New York: Clarendon Press, s. 3-19.
PATOČKA, J., (2007): *Platón a Evropa*. Praha: Filosofia.
PLATÓN (1990): *Dialógy*. Zv. 1. Prel. Špaňár, J. Bratislava: Tatran.
SCHMID, W. T., (1998): *Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality*. New York: State University of New York Press.
SUVÁK, V., (2014): *Sókratovská therapeia: úloha Sókrata*. In: *Filozofia*. Roč. 69, č. 10, s. 825-833.
TUOZZO, T. M., (2011): *Plato's Charmides*. New York: Cambridge University Press.
VLASTOS, G., (1994): The Socratic Elenchus: Method Is All. In: BURNYEAT, M., ed. *Socratic Studies*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
WOLLNER, U., (2010): Starostlivosť o seba v Xenofóntovom diele Memorabilia. In: SUVÁK, V. (ed.): *Sebapoznanie a/ko starosť o seba*. Prešov: AFPh UP 287/369, s. 32-78.
XENOFON (1970): *Spomienky na Sokrata*. Prel. Šimovičová, E., Šafár, I. ed. Svetoví klasici. Zv. 185. Bratislava: Tatran.

PLATOŃSKA DIALEKTYKA ROZUMU JAKO MODEL RACJONALNOŚCI KRYTYCZNEJ

PLATO'S DIALECTIC OF REASON AS A MODEL OF CRITICAL RATIONALITY

Dr Dariusz Olesiński

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

Abstract: ***Plato on several occasions was indicating the aporetic character of the reason in sophistry which leads to its relativization (expressed in the sophistic concept of " anthropos metron") and instrumentalisation – i.e. its use as a tool of power and control over the other people and the nature. Polemically, he revealed his own conception of dialectical (resp. critical and hypothetical) reason which essentially is based not so much on control over the others but on self-control and self-transcendence associated with the recognition of its own borders. According to this concept of rationality, reason – by the power of eros – must intend beyond itself in search of what justifies it and at the same time constitutes its meaning; consequently it must intend to the measure of rationality which ultimately for Plato seems to be the Good.***

Key words: ***Plato, rationality, Plato's dialectic, Plato's concept of the Good***

Jednym z przewodnich pytań kształtujących drogę Platońskiej filozofii było pytanie o istotę tejże, o właściwe rozumienie aktywności filozoficznej, która historycznie dopiero się kształtowała. Platon próbował charakteryzować naturę filozoficznego myślenia przede wszystkim przez polemiczne odniesienia do różnych, współczesnych mu form aktywności intelektualnej (sofistyki, poezji, retoryki, erystyki, antylogiki, matematyki). Główną osią tej polemiki pozostawały jednak poglądy przypisywane przez niego rozmaitym reprezentantom nurtu sofistycznego. Stąd też w wielu swoich dialogach Platon wykazywał aporetyczność sofistycznego użycia rozumu, prowadzącego do jego relatywizacji (wyrażanej hasłem ἄνθρωπος μέτρον) jak też instrumentalizacji – wykorzystania go jako narzędzia mocy i perswazji w celu panowania nad innymi ludźmi i nad naturą.

Przykładowo, w *Gorgiaszu* Sokrates znamiennie wskazuje na związek cnoty roztropności (σωφροσύνη) z samoopanowaniem (ἐγκράτεια), czyli samokontrolą polegającą na utrzymywaniu wewnętrznego ładu duszy poprzez panowanie nad własnymi przyjemnościami i żądzami; kiedy zatem Kallikles, zgodnie z rozpowszechnionym stanowiskiem sofistów, twierdzi, że roztropność (σωφροσύνη) oznacza po prostu panowanie silniejszego nad słabszym, to Sokrates w odpowiedzi zauważa, że każdy człowiek jest przede wszystkim swym własnym panem, ponieważ jest w stanie kontrolować samego siebie właśnie za pomocą σωφροσύνη (*Gorg.* 491d). W ten sposób podkreślone zostaje, że do istoty racjonalnej aktywności człowieka należy nie tyle panowanie, co samoopanowanie (Olesiński 2009, 143-

144).

Zarazem jednak, zgodnie z argumentacją zawartą w *Fedonie*, nadmierne zaufanie jakim człowiek obdarza rozum prowadzić musi nieuchronnie do rozczarowania, stając się w konsekwencji swoim przeciwieństwem – mizologią, a zatem zwątpieniem w możliwość racjonalnego poznania (*Phaed.* 89d-90c). Mizologia wyraża skrajny przypadek dogmatyzmu – jest to przejście z bezkrytycznego zaufania do rozumu (apodyktyczny racjonalizm) do równie bezkrytycznej niewiary w rozum (apodyktyczny sceptycyzm).

Jak wskazuje E. N. Tigerstedt tradycja interpretacji platonizmu (poczynając od starożytności aż po czasy współczesne) daje się sprowadzić do ciągłej oscylacji pomiędzy stanowiskiem dogmatycznym a sceptycznym (Tigerstedt 1977). Za dogmatyka *explicite* bądź *implicite* uznaje Platona większość współczesnych ujęć wskazujących na platonizm jako określoną doktrynę czy też system. Z kolei aporetyczność wielu Platońskich dialogów, jak też częsty brak konkluzywności w kluczowych kwestiach, skłaniały do przypisywania mu stanowiska sceptycznego – tak był on interpretowany już w Akademii czasów Arkesilaosa i Karneadesa oraz przez długą tradycję sceptycyzmu akademickiego (Annas, Barnes 1985, 13-14). Jednostronność owych stanowisk prowokuje jednak do poszukiwania pośredniego rozwiązania, zrywającego z doktrynalną skrajnością każdego z tych stanowisk i zarazem wpisującego Platona w tradycję starogreckiego krytycyzmu. Taką pośrednią drogę interpretacyjną, możliwą miedzy tymi stanowiskami, starał się wskazać L. Stefanini, określając ją mianem „konstruktywnego sceptycyzmu" (Stefanini 1949, XXXII- XXXIV).

Takie stanowisko zdaje się właśnie potwierdzać Platońska polemika z mizologią (zawarta przede wszystkim w *Fedonie* i *Politeii*), zmierza ona bowiem do wskazania, że lekarstwem na tę przypadłość powinien być najogólniej krytycyzm – mianowicie krytyczne (*resp.* dialektyczne) użycie rozumu związane z rozpoznaniem jego naturalnych ograniczeń poznawczych. Stad też – jak sadzę – w swojej filozofii Platon konsekwentnie rozwija krytyczny model racjonalności, w szczególnej jego postaci, związanej przede wszystkim z ufundowaniem rozumu na Dobru, czemu w aspekcie metodologicznym towarzyszy posługiwanie się metodą dialektyczną (w jej hipotetycznej postaci), natomiast w aspekcie psychologicznym – Platońska koncepcja *erosa*. Dalsze rozważania stanowią próbę wstępnego i ogólnego zarysowania tej kwestii.

Przede wszystkim znamieniem rozumu krytycznego ma być wedle Platona postępowanie drogą dialektyki. Stąd też w *Fedonie* zostały zarysowane kolejne etapy dialektycznego badania rzeczywistości za pomocą hipotez: przede wszystkim należy sformułować wyjściową hipotezę, którą uznaje się za najbardziej prawdopodobną, a następnie określić, czy konsekwencje owej hipotezy są zgodne z innymi przyjmowanymi przekonaniami, czy też założeniami dotyczącymi rozważanego tematu. Wreszcie trzeba zastosować metodę hipotetyczną w stosunku do samej tej hipotezy, która wyjściowo została sformułowana, a zatem wysunąć dalszą hipotezę, której prawdziwość jest konieczna i wystarczająca zarazem do uzasadnienia prawdziwości wyjściowo sformułowanej hipotezy, a w dalszej kolejności badać zgodność konsekwencji wynikających z tej nowej hipotezy z posiadanym zasobem przekonań i założeń – itd. dopóty, dopóki nie osiągnie się hipotezy wystarczająco akceptowalnej (*Phaed.* 100b-101e). W świetle rozważań prowadzonych w *Politeii*, zgodnie z Platońskim świadectwem zawartym w metaforze linii (*Resp.* 511b-c), dialektyczny proces składać się ma z kolei z dwóch wyodrębnionych, choć połączonych ze sobą etapów – drogi w górę (anabazy) od hipotez ku absolutnemu początkowi (niehipotetycznej zasadzie, którą utożsamić można z Dobrem), a następnie drogi zstępującej (katabazy) – od pierwszej zasady z powrotem do sformułowanych wcześniej hipotez. Ponieważ w dialogu tym zostaje zarazem

rozpoznana fundamentalna rola idei Dobra jako naczelnej zasady (ἀρχή) funkcjonującej w trzech podstawowych porządkach rzeczywistości – metafizycznym, epistemologicznym i praktycznym (Olesiński 2012, 52-53), tym samym kluczową kwestią staje się zrozumienie natury dobra.

Kiedy w *Fedonie* Sokrates wskazywał, że zdecydowana większość ludzi niezdolna jest do znalezienia właściwej przyczyny (αἰτία) rzeczy, zauważał zarazem: „Ale tej siły (δύναμιν), dzięki której rzeczy umieszczone są teraz najlepiej jak tylko można je było ułożyć, oni nie szukają ani też nie przypisują jej żadnej mocy duchowej. […] Nie sądzą bowiem, iż dobro – to, co wiążące – rzeczywiście wiąże rzeczy i utrzymuje je razem" (*Phaed.* 99c, tłum. R. Legutko). W ten sposób wprowadzona została najogólniejsza charakterystyka dobra – jako czegoś, co posiada moc prawdziwego wiązania (συνέχειν) całej rzeczywistości; staje się ona podstawą dalszych rozważań dotyczących jego natury podjętych przez Platona przede wszystkim w *Politei.*

W dialogu tym Platon dokonuje istotnej klasyfikacji trzech najogólniejszych sposobów pojmowania (εἴδη) tego, co może być określane mianem dobra, wyróżniając: dobro autoteliczne – ujęte ze względu na nie samo (αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα), dobro instrumentalne – ze względu na korzyści, jakie przynosi (γίγνεται ἀπ' αὐτῶν), jak też dobro ujmowane zarazem ze względu na nie samo oraz konsekwencje, jakie przynosi (αὐτό τε αὑτοῦ […] καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γιγνομένων) (*Resp.* 357b–d). Co znamienne, Sokrates opowiada się za tą ostatnią z wymienionych postaci dobra, oceniając ją jako najpiękniejszą (κάλλίστος) (*Rep.* 358a). Wskazana przez niego opcja – dobro ze względu na nie samo i na to, co z niego powstaje – sugeruje, że w naturę dobra wpisana jest złożoność, do której należy zarówno jego bycie w sobie (αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα), jak też zdolność oddziaływania (δύναμις) na zewnętrzną wobec niego rzeczywistość.

Wyróżniona zostaje w ten sposób dwoista, absolutno-relatywna (autoteliczno-instrumentalna) natura dobra, którą uznać można za paradygmat wyznaczający ramy jego właściwego rozumienia – zwłaszcza w kontekście ufundowanego na nim modelu racjonalności. W *Politei* zostaje bowiem podkreślone, iż Dobro (jako fundamentalna zasada) wiąże ze sobą obiekty poznania (idee), prawdę i byt, będąc z jednej strony przyczyną wiedzy i prawdy umożliwiającą poznanie bytu, z drugiej zaś, w porządku metafizycznym, stanowiąc przyczynę bytu i istoty idei (*Resp.* 508d-509b). Ale to właśnie dzięki swojej złożonej naturze Dobro może spełniać funkcje zasady jednoczącej, ostatecznej podstawy całości – wiążąc istotę rzeczy z jej zjawiskiem, poznanie z jego przedmiotem oraz porządek teoretyczny z praktycznym.

Pamiętać przy tym trzeba, że w perspektywie prezentowanej przez Platona metody dialektycznej prawdziwe poznanie jakiegokolwiek przedmiotu zależy od zdolności jego ideacji, tzn. odróżnienia tego, czym on jest w swej istocie od jego niedoskonałych manifestacji, występujących zarówno w zmysłowej percepcji, jak i w wyobraźni. Ideacja jest zarazem nierozerwalnie związana z poznaniem Dobra, skoro to ono jest jej przyczyną. Jednak nie może być ono przedmiotem poznania w takim sensie jak byt (idea), gdyż samo jest zasadą, która umożliwia wszelkie poznanie idei; nie może być zatem rozpoznawane wprost, jako jakiś zewnętrzny wobec poznawanego przedmiotu obiekt, ale raczej właśnie jako rzeczywista przyczyna umożliwiająca jego poznanie. Dlatego też Dobro ostatecznie jawi się jako fundament racjonalnego poznania (ἐπιστήμη) – nie tylko jako jego ostateczny cel (kres aktywności poznawczej dialektyka), ale również jako zawsze zakładana zasada umożliwiająca wszelkie poznanie rzeczywistości.

W ten sposób dialektyka – szczególnie w jej hipotetycznej postaci, zarysowanej w *Fedonie*

i *Politei* – okazuje się być procedurą zmierzającą do odsłaniania przez umysł jego własnych podstaw i coraz dokładniejszej puryfikacji hipotetycznego logosu, swoistym procesem stopniowego *katharsis*, przekształcającym *logos* w transparentne medium służące coraz lepszemu rozumieniu ujmowanego w jego ramach przedmiotu. Dialektyczny rozum okazuje się tym samym zakorzeniony w Dobru. Ta koneksja niesie ze sobą istotne konsekwencje wykraczające poza proste stwierdzenie, że rozum i to, co inteligibilne, jest dobre; przede wszystkim dla Platona koncept ten oznacza, że rozum (*logos*) jest rodzajem pragnienia tego, co dobre i zarazem, że jego właściwym celem jest porządek zarządzany przez Dobro.

Owo pragnienie najdobitniej wyraża Platońska figura *erosa*, jako że aktywność filozoficzna (*resp.* racjonalna) okazuje się być ze swej istoty erotyczna. Jak przedstawia to Platon w *Uczcie* – *eros*, jako mitologiczne dziecko biedy (*penia*) i dostatku (*poros*), jest ciągłym pragnieniem spełnienia, a zatem osiągnięcia stanu całości i pełni, ujmowanego w dialogu jako piękno samo (*Symp*. 210a-212a). Jest zatem pragnieniem dobra, skoro – jak pamiętamy – jest ono najogólniej charakteryzowane jako więzy, które wiążą wszystko, a więc jako zasada wszelkiej całości.

W tym kontekście może być też właściwie odczytany mit dotyczący struktury i dynamiki funkcjonowania *psyche*, przedstawiony w *Fajdrosie*. Dusza została w nim zobrazowana jako zaprzęg powożony przez woźnicę trzymającego w lejcach parę koni (*Phaedr.* 246b). Podstawowa aktywność duchowa wyrażona jest zarazem jako walka woźnicy z końmi, walka w znaczeniu działania przeciwstawnych sił – przymusu pożądania i perswazji rozumu (*Phaedr.* 253a). Rozum (racjonalna część duszy) może kontrolować jej nieracjonalne części (koń biały i czarny) tylko dzięki lejcom łączącym woźnicę z końmi; stanowią one więzy decydujące o tym, że zaprzęg tworzy całość, metaforycznie wyrażają zatem naczelną funkcję Dobra. Zarazem w aspekcie psychologicznym ową funkcję Dobro spełniać może tylko dzięki sile *erosa* – wyrażającej intencjonalne odniesienie rozumu do Dobra, rozumu, który wychodzić musi poza siebie samego, w poszukiwaniu tego, co go uzasadnia i konstytuuje jego sens (Schindler 2007, 206).

Rozum okazuje się w swej istocie dialektyczny, jego dynamikę wyznacza bowiem dialektyczne napięcie miedzy brakiem a pełnią; za pośrednictwem aktywności filozoficznej („umiłowania mądrości") jest on w stanie rozpoznać swoją podstawę i cel – naturę Dobra, rozpoznając tym samym (przez uświadomienie sobie braku doskonałości) swoją własną naturę – dążenia do pełni i całości. Pragnienie przezwyciężenia ograniczeń rozumu wyrasta z rozpoznania własnej niewiedzy, z doświadczenia braku. Ta specyficzna forma samopoznania staje się źródłem *erosa*, prowadząc do samotranscendencji rozumu.

Poznanie dialektyczne okazuje się przy tym poznaniem najbardziej podstawowym i uniwersalizującym, bowiem filozof, w odróżnieniu od innych ludzi, chce poznać „wszystko", całość rzeczywistości (*Resp*. 475c-d). Eros filozoficzny jest zatem swoistą „perwersją" wyrażającą Platońską postać krytycyzmu – filozof jako człowiek miłujący mądrość musi dokonać próby wyjścia z jaskini niewiedzy, w ramach procesu „odwrócenia duszy" (ψυχῆς περιαγωγὴ) będącego synonimem wyzwolenia (*Resp*. 521c); musi uwolnić duszę nie tylko od poznania zmysłowego, ale również niejako od niej samej – w procesie samotranscendencji i zwrócenia się ku ostatecznemu celowi samopoznania, czyli ku światu idei i Dobra.

Co przy tym znamienne, krytyczna postawa badawcza jest w Platońskim modelu racjonalności związana z zaangażowanym, a nie z niezaangażowanym podmiotem; jest on zaangażowany w najwyższym możliwym stopniu (związanym z samotranscendencją), bo tylko dzięki takiemu zaangażowaniu odsłonić się może właściwy obiekt filozoficznego poznania. W tym kontekście D. Roochnik trafnie porównuje dialektyka do dziecka

bawiącego się kalejdoskopem: ”*Logos is analogous to a child; it is born from passion. Its object never simply shows itself. Instead, it shows itself only through the lens manufactured by the erotics of discourse. The lens is, literally, kaleidoscopic – reffering to the etymology of “kaleidoscope”: kalos (beautiful), eidos (form), and skopeo (to see)”* (Roochnik 1987, 126).

Aktywność rozumu jest zatem pojmowana jako aktywność *erosa*, czyli stale podejmowany, nienasycony trud, jako że ów zwrotny ruch dokonywany przez duszę (ψυχῆς περιαγωγὴ) nie jest jednorazowym aktem, lecz cyklicznie ponawianą drogą anabazy- katabazy (Huard 2006, 126-127). I jako droga, filozofia w Platońskim sensie nie polega na posiadaniu wiedzy ale raczej na miłującym jej poszukiwaniu – co potwierdza jej rdzennie krytyczny, nie zaś dogmatyczny charakter (Simpson 2001, 70-71).

Jak uważa D. Roochnik, Platoński koncept *logosu* zawiera swoistą rysę tragizmu (Roochnik, 1990). Zgodnie bowiem z owym konceptem w naturze rozumu tkwi nieuchronnie tendencja dążenia do samouświadamiania i zarazem samotranscendowania, co w rezultacie doprowadza – w analogii do tragicznych losów króla Edypa – do jego samodestrukcji. Genezę tego procesu D. Roochnik wiąże z podstawowym dla tradycji platońsko-arystotelesowskej założeniem, że rozum (*logos*) jest dla człowieka najwyższym Dobrem (Roochnik 1990, 12-18).

W świetle przeprowadzonych wcześniej analiz taką interpretację należy jednak uznać za nietrafną. Dla Platona bowiem nie tyle rozum jest najwyższym Dobrem, co Dobro jest najwyższą miarą rozumu. Dlatego rzeczywista tragedia rozumu pojawia się dopiero wtedy, gdy przestaje on być autonomiczny czy też oparty na własnej naturze, na właściwej dlań mierze – czyli Dobru, i zostaje podporządkowany zewnętrznej wobec siebie sile, sprowadzającej go do roli narzędzia. W ten sposób pojawia się niebezpieczeństwo instrumentalizacji rozumu, które – jak poucza historia rozwoju europejskiej kultury – prowadzić może z kolei do jego uprzedmiatawiana, redukcjonizmu, partykularyzacji i alienacji (Schindler 2008, 15-21).

Tylko rozum ufundowany na Dobru, w scharakteryzowanym wcześniej sensie, może być rozumem autonomicznym i krytycznym zarazem. Stąd też zerwanie, w taki lub inny sposób, jego intencjonalnej więzi z Dobrem (co, zdaniem Platona, dobitnie uwidoczniło się w sofistyce) prowadzić musi do przekreślenia jego natury; jest zatem czymś, co należy uznać za wyraz nieracjonalności. Jeśli bowiem rozum z samej swej natury nie jest dobry, to zmuszony zostaje do przyjęcia czegoś zewnętrznego wobec siebie, w celu uzyskania jakiegokolwiek motywu dla własnego dziania. Gdy zatem Dobro (a wraz z nim świat idei) przestaje być wiążącą miarą dla rozumu – ten ostatni traci kontrolę nad sobą, a wtedy łatwo budzą się demony żądzy.

Literatura

ANNAS, J., BARNES, J. (1985): *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUARD, R. L. (2006): *Plato‘s Political Philosophy: The Cave*. Washington: Algora Publishing.

OLESIŃSKI, D. (2009): *Perswazja logosu w „Gorgiaszu” Platona*. In: Pacewicz, A. (ed.): *Kolowia Platońskie. Gorgias*. Wrocław: Wyd. UWr., 139-147.

OLESIŃSKI, D. (2012): *Plato’s Conception of the Good in The Republic*. In: Woszczyk, A., Olesiński, D. (eds.): *Being and Logos. Categorical and Generic Analyses of Being in Classical Philosophy*. Kraków: Oficyna Wydawnicza “Impuls”, 39-54.

ROOCHNIK, D. (1987): *The Erotics of Philosophical Discourse*. In: *History of Philosophy Quarterly* 4, 117-29.
ROOCHNIK, D. (1990): *The Tragedy of Reason: Toward a Platonic Conception of Logos*. New York: Routledge.
SCHINDLER, D. C. (2007): *Plato and the Problem of Love: On the Nature of Eros in the Symposium*. In: *Apeiron* 40 (3), 199 – 220.
SCHINDLER, D. C. (2008): *Plato's Critique of Impure Reason: On Goodness and Truth in the Republic*. Washington: Catholic University Press.
SIMPSON, T. (2001): *The Limits of Knowledge and the Desire for Wisdom*. In: Anderson, A. (ed.): *Philosophical Studies in Education*. Dayton: Ohio Valley Philosophy of Education Society, 65-74.
STEFANINI, L. (1949): *Platone*. Seconda Edizione Aggiornata. 2 Vols,. Padua: Cedam.
TIGERSTEDT, E. N. (1977): *Interpreting Plato*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

KYNIK DIOGENÉS: MUDRC, ČI BLÁZON? [1]

DIOGENES THE CYNIC: A SAGE OR A MADMAN?

Lívia Flachbartová

Inštitút filozofie FF PU v Prešove
Ul. 17. novembra 1, 08001 Prešov
+421 51 75 70 277
e-mail: liv.flachbartova@gmail.com

Abstract: ***One of the most famous anecdotes concerning Diogenes (DL VI 41 [= V B 272 SSR]) describes the Cynic walking on agora in the full daylight with lit lantern and saying he is looking for a man. Obviously, those Diogenes going by do not fit in his notion of a man – he considers them being rather unreasonable fools. This indicates Diogenes' notion of a man not only differs from but even contradicts to usual understanding. This is one of the reasons why Diogenes is accompanied by the reputation of a sage as well as of a madman. In this paper, I focus on the analysis of this anecdote in order to outline the Cynic's notion of a (reasonable) man.***

Key words: ***Diogenes – man – reason***

Ak sa pozrieme maľby a sochy zobrazujúce kynika Diogena, zistíme, že často býva zobrazený s lampášom. Lampáš nepatril medzi „základnú výbavu" kynika tak, ako jeho žobrácka kapsa (πήρα), či palica (βακτηρία) (ktorá pravdepodobne pribudla až časom, keď Diogenés zostarol a ochorel[2]). Napriek tomu sa stal dôležitou súčasťou literárneho obrazu Diogena, filosofa[3]-psa, odkazujúc na jednu z najznámejších anekdot o Diogenovi: *Za bieleho dňa si Diogenés zapálil lampáš a povedal: „Hľadám človeka"*[4] (λύχνον μεθ' ἡμέραν ἅψας περιήει λέγων „ἄνθρωπον ζητῶ.") DL VI 41 (V B 272 *SSR*)[5]. Diogenés, ktorý sa už svojim výzorom líši od ostatných (je polonahý, zarastený, neupravený a pod.), potrháva svoju odlišnosť gestom,

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

2 Pozri V B 174 a 175 *SSR*.

3 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).

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

5 Porovnaj ďalšie verzie tejto anekdoty zozbierané v V B 272 *SSR*: Arsen. p. 197,22-24: *Diogenés si raz počas dňa zapálil lampáš a všade sa s ním ukazoval. Keď sa ho nejakí pýtali, načo to robí, povedal, že hľadá človeka.* [= Maxim. LXX 20]. Philo de gigant. 8,33: *Lebo vskutku to musel byť pravý človek, ktorého hľadal niektorý z našich dávnych predkov! Zapálil si vraj na pravé poludnie lampáš a tým, ktorí sa pýtali, hovoril, že hľadá človeka.* Tertull. adv. Marc. I 1: *Lebo onen filosof Diogenés, čo žil ako pes, túžil nájsť človeka, keď pobehoval s lampášom v ruke na pravé poludnie za bieleho dňa.*
Napriek tomu, že táto anekdota výstižne ilustruje charakter Diogenovho kynizmu, nemá takmer žiadnu historickú oporu. Bližšie pozri Sayre (1938, s. 99 – 100).

ktoré sa na prvý pohľad pohybuje na hranici komickosti a bláznovstva: bláznivý žobrák Diogenés, svieti za bieleho dňa, aj keď je svetla dosť, a hľadá človeka, napriek tomu, že stretáva mnohých ľudí. Mohli by sme si položiť otázku, prečo Diogenovi nestačí slnko, ale potrebuje vlastné svetlo a nevyhovujú mu tí, ktorých stretáva, ale ďalej hľadá človeka? Možno iba zle vidí, alebo sa jednoducho pomiatol. No, keďže je Diogenés filosofom, ktorý navyše žil ako pes, mali by sme za týmto gestom hľadať niečo viac, veď filosof je predsa milovníkom múdrosti a rozumu. Excentrický Diogenés však nespĺňa tradičnú predstavu o filosofovi, ako o hĺbavom múdrom mužovi, mysliteľovi, ktorý usilovnou prácou rozumu nahliada to, čo ostatným ostáva skryté. Diogenés nevedie vážne systematické skúmania, aby odhalil pravú povahu skutočnosti, ktorá by bola oporou pri jeho rozhodovaní. Namiesto toho vedie život podľa prirodzenosti (κατὰ φύσιν ζήν): žije vonku, nemá majetok[6], nezáleží mu na dobrej povesti, neuznáva tradičnú výchovu, nezapája sa do aktivít obce. Diogenova múdrosť bude teda čímsi špecifická.

Aby sme lepšie porozumeli špecifikám tejto múdrosti, načrtnime si úvahy o tzv. „nízkej“ a „vysokej“ filosofii, ktoré predstavujú dva odlišné prístupy k filosofii a spôsobu filosofovania.[7] Prístup „vysokej“ filosofie stojí v centre dejín západnej filosofie, ktoré dokumentujú po mnohých stránkach nesmierne pôsobivé pokusy ľudského ducha o obsiahnutie a porozumenie skutočnosti, ako aj miesta človeka v jej rámci. Pre „vysokú“ filosofiu je príznačné, že usiluje o vytvorenie vše obsiahlej monistickej teórie, ktorá by (za pomoci univerzálií) systematizovala celú skutočnosť. No popri týchto „vysokých“ teóriách a systémoch vždy existovala aj iná forma múdrosti, forma, pre ktorú je poznanie nemennej skutočnosti nepodstatné a/alebo nedosiahnuteľné. Na druhej strane však úspešne pracuje s niečím, čo sa vo veľkých systémoch stráca a prehliada – individuálny život. Na rozdiel od „vysokých“ teórií, ktoré sú vážne a usilujú o univerzálnu platnosť, ktorá cielene abstrahuje od všetkého individuálneho a špecifického, „nízka“ filosofia využíva práve individuálny život a pluralizmus každodennej praxe ako svoj referenčný rámec: vysoký monizmus nemennej večnosti tu ustupuje pluralite živej prítomnosti. To, čo „vysoká“ filosofia považuje za iracionálne (emócie, náhoda, neusporiadanosť) a stavia proti tomu protikladné kategórie, predstavuje pre „nízku“ filosofiu aktuálnu skutočnosť, ktorú nie je potrebné ani žiaduce systematizovať a znehybniť. Radšej je potrebné venovať svoje úsilie učeniu sa takému životnému postoju vďaka ktorému bude človek schopný správne sa rozhodovať práve tvárou v tvár neustále sa aktualizujúcej prítomnosti vlastného života. Ako píše Desmond: „To, kým mysliteľ je, čo robí a hovorí, je dôležitejšie ako knihy, formálne argumenty a budovanie systému. V skratke, nízka filosofia sa zameriava na charakter a jeho zdokonaľovanie.“ (Desmond, 2009, s. 520). Z toho dôvodu sa „nízka“ filosofia namiesto logických argumentov a traktátov vyjadruje radšej bezprostrednejšími formami ako *chreia*, satira, či paródia, pre ktoré je príznačné, že sprostredkúvajú vážne posolstvo komickým spôsobom.

Už vyššie sme naznačili, že Diogenés nevedie systematické skúmania, ani sa neusiluje porozumieť ontologickej skutočnosti, a že ani nespĺňa tradičnú (platonizmom ovplyvnenú) predstavu o filosofovi. Nemenný referenčný rámec je u Diogena nahradený neustále sa

6 Diogenova asketická chudoba nachádza svoj predobraz u Antisthena, avšak nadobúda značne odlišný charakter. Bližšie pozri Dorion (2014) a Suvák (2014).

7 K „vysokej“ a „nízkej“ filosofii pozri Desmond (2009). O kynizme ako o „nízkej“ filosofii praktického a groteskného gesta, ktorá sa stavia proti „vysokému“ idealizmu univerzálnej pravdy vo forme abstrakcie a víťazného argumentu, píše aj Peter Sloterdijk v práci *Kritika cynického rozumu* (2013 154 – 162). Foucault v tejto súvislosti uvažuje o filosofii pochopenej ako „metafyzika duše“ a filosofii praktizovanej ako „skúsenosť života“. Bližšie pozri Foucault (2005) a (2011).

aktualizujúcim kontextom jeho vlastného života, prítomnosťou a konkrétnou situáciou. Kynizmus predstavuje radikálnu podobu „nízkej" filosofie a práve tam by sme mali hľadať špecifiká Diogenovej múdrosti.

Vráťme sa teraz k našej anekdote a položme si otázku, akého človeka Diogenés hľadá. Vzhľadom na povahu kynizmu ako „nízkej" filosofie môžeme povedať, že nehľadá jeho definíciu[8], pretože tá nie je nijak nápomocná v etických otázkach, t.j. ako sa správne rozhodovať a konať.[9] Diogenés nehľadá zviera, hrdinu, či boha, mudrca ani blázna. Nehovorí, že hľadá ďalšieho psa, teda niekoho, kto by ho napodobňoval; nehovorí ani, že hľadá hrdinu, človeka, ktorý vyniká medzi ostatnými svojimi výnimočnými vlastnosťami a činmi; a nehľadá ani filosofa, či mudrca, ktorý by nahliadol pravdivú povahu skutočnosti, či plnil božskú misiu. Akého človeka teda Diogenés hľadá?

Diogenés Laertský zachytáva viacero anekdot vykresľujúcich Diogenov postoj k ľuďom:

Raz Diogenés volal o pomoc a kričal, aby k nemu prišli ľudia. Keď k nemu pribehli, začal ich biť palicou a povedal im: „Volal som ľudí a nie vyvrheľov!" (DL VI 32 [= V B 278 *SSR*])

Keď sa Diogenés vracal z hier v Olympii, niekto sa ho spýtal, či tam bol veľký dav ľudí. Kynik odpovedal, že dav bol síce veľký, ale ľudí málo. (DL VI 60 [= V B 273 *SSR*])[10]

Uvedené anekdoty naznačujú, že Diogenova prechádzka so zapáleným lampášom počas bieleho dňa za účelom hľadania človeka, súvisí s kritikou spôsobu života, tých, ktorých stretáva. Ak nikto z nich nie je pre Diogena človekom, znamená to, že zlyhávajú v niečom, čo k človeku bytostne náleží. Táto kritika je prítomná aj v uvedených anekdotách vykresľujúcich Diogenov postoj k davu (ὄχλος). Človek davu prestáva byť človekom, pretože podlieha konvenčnej a väčšinovej mienke, takže svoj život neriadi vlastným rozumom, ale závisí na umelo vytvorených νομοί. Celá oblasť νομοί, teda súhrn zákonov, zvykov, tradícií, inštitúcií a pod., predstavuje spleť zovšeobecnení zvonku regulujúcich konanie človeka, ako aj porozumenie tomu, čo je dobré a spravodlivé.[11] Kynik takto demonštruje, že dobrý život je vecou slobodného individuálneho rozhodovania: na to, aby človek správne konal nepotrebuje zákony, ktoré by mu vopred a univerzálne (bez ohľadu na jeho konkrétny život, situáciu, a pod.) stanovili, čo je dobré a spravodlivé, a čo také nie je. Prítomnosť a individuálny život, ktoré predstavujú referenčný rámec sa vzpierajú takejto konceptualizácii. Ak chce človek viesť dobrý život, je potrebné, aby sa stal voči νομοί indiferentný, ovládol svoje vášne a rozhodoval sa slobodne, pretože to, čo je pre toho ktorého človeka najlepšie, môže vedieť a rozhodnúť iba on sám.[12] Otázka znie, ako sa k tomu dopracuje? Nasledujúci zlomok zo Stobaia ilustruje Diogenov postoj: *Keď sa ho niekto pýtal, ako by sa mohol stať človek svojím vlastným učiteľom, Diogenés odpovedal: „Ak to, čo kritizuje a vyhadzuje na oči*

8 Diogenov vzťah k definíciám ilustruje nasledujúca anekdota (DL VI 40 [= V B 63 *SSR*]): *Keď Platón s veľkou slávou definoval človeka ako dvojnohého živočícha bez peria, Diogenés ošklbal kohúta, priniesol ho do Platónovej školy a hovorí: „Toto je Platónov človek." Preto do svojej definície pridal: „so širokými nechtami."*

9 Obdobný argument používa Aristotelés, keď kritizuje tzv. sókratovský intelektualizmus v etike: pre dobré konanie nepotrebujeme vedieť, čo je zdatnosť, ale ako zdatne konať (pozri napr. *EE* I,5,1216b3-23). V našom prípade by Diogenés mohol povedať, že ak vieme, čo je človek, neznamená to, že vieme aj ako byť človekom.

10 Pozri aj DL VI 40 [= V B 274 *SSR*].

11 Philodem. O stoikoch (V. H.[1] VIII, papyr. n. 339) coll. X [= V B 63 *SSR*]: *Všetkých ľudí treba považovať za deti a bláznov, takže trpia nejakou chorobou, sú nepriateľmi bohov aj seba samých a preto nemôže existovať ani žiadna dôvera voči súčasníkom. Ľudia sa jednoducho vo všetkom mýlia a preto ani nič z toho, čo z ich hľadiska považujú za krásne a spravodlivé, nie je krásne svojou prirodzenosťou.*

12 Porovnaj V B 3,4 a 7 *SSR*.

druhým, dokáže nemilosrdne vytknúť aj sebe samému." (Stob. III 1,55 [= V B 384 *SSR*]). Na základe Diogenovej odpovede môžeme usúdiť, že prísne kritériá, ktoré Diogenés uplatňuje pri hľadaní človeka, sa nevzťahujú iba na ostatných za účelom ich kritiky, ale vychádzajú predovšetkým z Diogenovho postoja k sebe samému. To by mohlo znamenať, že Diogenés hľadá človeka aj v sebe samom, nie iba medzi ostatnými, čo dokladá práve spôsob života, ktorý vedie. Keď sa pozrieme na významové pole slovesa ζητέω[13], ktoré Diogenés použil, keď odpovedal na otázku, čo robí so zažatým lampášom počas dňa, zistíme, že zahŕňa aj významy odkazujúce ku (filosofickému) skúmaniu. Diogenés takto jasne vyčleňuje to, čo ho (filosoficky) zaujíma, teda človek a skúmanie veci ľudských. Diogenovská etika je etikou individuálneho zdokonaľovania charakteru prostredníctvom práce na sebe samom: ak sa Diogenés chce slobodne rozhodovať, musí svoju slobodu aktívne udržiavať cvičením sa v indiferentnosti a zdržanlivosti, napr. aj tým, že sa počas dňa prechádza so zažatým lampášom a hľadá človeka. Takto zároveň príkladom vlastného života obracia pozornosť ľudí k otázke sebapoznania a sebaskúmania. Diogenov lampáš by sme mohli chápať ako poukaz na jeho vlastný rozum, ktorým si svieti na cestu života. Slnko osvetľuje všetkých rovnako, podobne ako sa „vysoké" teórie usilujú o uchopenie celej skutočnosti, či ako sa nediferencovaná masa hlási ku konvenčnej mienke.

Akého človeka teda Diogenés hľadá? Hľadá jednoducho človeka. Avšak človeka, ktorý má v sebe predsa kúsok psa žijúceho prirodzeným životom, hrdinu bojujúceho s beštiami ľudského sveta (ako nerozumnosť, či vášne) a konajúceho výnimočné skutky, aj filosofa nepoľavujúceho v hľadaní múdrosti týkajúcej sa vedenia dobrého života. Diogenés hľadá niekoho, kto zo seba človeka neustále robí vlastnou a vedomou prácou na sebe, niekoho, kto to, že je človekom potvrdzuje v každom okamihu a situácii svojím slobodným rozhodovaním sa, práve tým, čo si myslí, čo hovorí a ako koná, inými slovami, práve tým, kým je a kým sa neustále stáva. Diogenovo hľadanie je výrazom jeho individuálneho úsilia byť človekom, rovnako ako je kritickým podnetom pre ostatných, aby sa obrátili k vlastnému hľadaniu.

Literatúra

ARISTOTLE. (1981): *Aristotle in 23 Volumes*. Vol. 20, tran. by H. Rackham. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. 1981.

DESMOND, W. (2009): „Low Philosophy". In: BOYS-STONES, G., GRAZIOSI, B., VASUNIA, P. *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*. Oxford, New York: Oxford University Press, s. 518 - 529.

DORION, L.-A. (2014): „Antisthène et l'autarcie". In: SUVÁK, V. (ed.). *Antisthenica Cynica Socratica.* Praha: OIKOYMENH, s. 282 – 307.

FOUCAULT, M. (2005): *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981–1982*. Edited by Frédéric Gros. General Editors: François Ewald and Alessandro Fontana. English Series Editor: Arnold I. Davidson. Tran. by G. Burchell. New York: Picador.

FOUCAULT, M. (2011): *The Courage of the Truth The Government of Self and Others II Lectures at the Collège de France 1983–1984*. Edited by Frédéric Gros. General Editors: François Ewald and Alessandro Fontana. English Series Editor: Arnold I. Davidson. Tran.

13 Panczová (2012 585 – 586) uvádza: *1. hľadať, vyhľadávať, 2. usilovať sa o niečo, túžiť, dychtiť po niečom, chcieť, žiadať si, 3. zisťovať, pátrať, bádať, skúmať, uvažovať,* (práv.) *vyšetrovať.* Porovnaj príslušné heslo aj v Liddell – Scott – Jones (1996).

by G. Burchell. Palgrave Macmillan.
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.
PANCZOVÁ, H. (2012): *Grécko-slovenský slovník. Od Homéra po kresťanských autorov*. Bratislava, Lingea.
SAYRE, F. (1938): *Diogenes of Sinope. A Study of Greek Cynicism.* Baltimore, J. H. Furst Company.
SLOTERDIJK, P. (2013): *Kritika cynického rozumu.* Prel. M. Szabó. Bratislava, Kalligram.
SUVÁK, V. (2014): „Antisthenes between Diogenes and Socrates“. In: SUVÁK, V. (ed.). *Antisthenica Cynica Socratica.* Praha: OIKOYMENH, s. 72 – 120.

SUD PLNÝ ROZUMU[1]

A TUB FULL OF REASON

Mgr. Jaroslav Cepko, PhD.

Katedra filozofie FF UMB, Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica, SR
e-mail: jaroslav.cepko@umb.sk

Abstract: ***In an anecdote preserved in* Gnom. Vat.** ***743 n. 97 Alexander approaches Diogenes with a curious address – "a tub full of reason". Diogenes answers with his typical half serious half comical manner that instead of a tub full of reason he would rather prefer a drop of luck (*tyché*). Diogenes' answer turns upside down his usual preference for reason against* tyché. *Present paper, therefore, focuses on an analysis of cynic notion of reason and* tyché *and in the light of results of this analysis, it tries to give an interpretation of this problematic text.***

Key-words: ***Ancient Cynicism, reason and luck, Diogenes,* Gnomologium Vaticanum**

Antický kynizmus prezentoval sám seba ako „rozumnú" alternatívu voči nerozumnej mienke davu i voči prehnanému rozumovaniu etablovaných filozofických škôl. Kynik uvažuje nasledovným spôsobom: Len jedno je v ľudskom živote dôležité, a to dosiahnutie zdatnosti (*areté*). To, čo neprispieva k dosiahnutiu tohto cieľa, je iba zdržiavaním na ceste. A keďže život je krátky a cieľ náročný, akékoľvek okľuky a zdržiavanie sú aktom nerozumu. Iba blázon (*afron*) stráca čas nečinnosťou bežného človeka utopeného v každodennosti alebo hyperaktivitou na nesprávnom mieste, ako je to v prípade tých, čo sa všeznalecky venujú muzike, logike, astronómii a podobným zbytočnostiam odtrhnutým od reality ľudského života. Preto sa pre kynizmus, najmä v stoických kruhoch, udomácnilo pomenovanie „skratka k zdatnosti", to znamená skratka, ktorá vynecháva teoretické a metafyzické špekulácie a zostáva pevne zakorenená na pôde životnej praxe. Ak je možné chápať *filosofein* buď ako snahu o uchopenie úplne všetkého alebo ako snahu o uchopenie toho najdôležitejšieho, *kynikos bios* je filozofický v tom druhom zmysle.

Najvýznamnejšou ikonou antického kynizmu bol akiste Diogenés zo Sinópy. Gabriele Giannantoni do svojej zbierky zlomkov tohto najslávnejšieho kynika zaradil aj úryvok, ktorý toto seba vnímanie kynizmu ako rozumnej filozofickej cesty na jednej strane potvrdzuje, na druhej strane ho však problematizuje.

> *Gnom. Vat.* 743 n. 97 [= V B 38]: Keď [Alexander Veľký] videl, ako Diogenés spí v sude, povedal: „Sud plný rozumu." Filozof sa strhol zo spánku a odpovedal mu: „Ó, najväčší kráľu, radšej chcem trochu šťastného osudu, ako celý sud rozumu, lebo ak ho rozum nemá, nie je šťastný."[2]

1 Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0885/14.

2 Ὁ αὐτὸς ἰδὼν Διογένην κοιμώμενον ἐν πίθῳ εἶπε· "πίθε μεστὲ φρενῶν", ὁ δὲ φιλόσοφος ἀποστὰς εἶπεν· "ὦ βασιλεῦ μέγιστε, θέλω τύχης σταλαγμὸν ἢ φρενῶν πίθον, ἧς μὴ παρούσης δυστυχοῦσιν αἱ φρένες."

Text prezentuje dvojicu literárnych typov *basileus – filosofos*, konkretizovaných v postavách Alexandra a Diogena. Alexander adresuje Diogenovi oslovenie (*pithe meste frenón*), ktoré možno interpretovať ako posmešok a zároveň poklonu. V týchto slovách je lapidárne vyjadrená myšlienka, že kynický spôsob života symbolizovaný sudom (*pithos*) je životom filozofickým, teda životom v znamení rozumu (*frenes*). Zarážajúca je však Diogenova odpoveď. Tá je na Diogena netypicky vážna, priam nostalgická. To však nie je to najzvláštnejšie. Diogenés totiž odkazuje na klasický kynický protiklad rozumu a náhody (*frenes – tyché*), pričom jeho preferencie neležia na strane rozumu, ale – nečakane – na strane *tyché*. Očakávané rozloženie síl medzi dvojicami *basileus – filosofos* a *frenes – tyché* by malo byť nasledovné: Doménou filozofa je rozum, kým kráľ operuje v oblasti vrtkavej Šťasteny. Bohyňa *Tyché*, ktorej kult kulminoval v časoch neistoty, ktorú v polovici 4. storočia so sebou priniesol koniec tradičných gréckych *poleis* a nástup macedónskeho impéria, nebola bohyňou prinášajúcou iba šťastie, ale aj jeho opak. Pre *tyché* je charakteristické, že pôsobí nepredvídateľne a to z nej robí silnú protihráčku rozumu. Vrtošivé činy *tyché* (niekedy prekladanej aj ako „náhoda“) sú rozumom principiálne neuchopiteľné, preto je ríša *tyché* ríšou čírej iracionality. A tak napriek strategickému plánovaniu kráľov a vojvodcov, jedným *tyché* pripravuje víťazstvo a vzostup, iným skazu a porážku. Filozof, ktorý stojí na strane rozumu, je potom nepriateľom *tyché*. Rozum totiž vnáša poriadok do chaosu, robí svet predvídateľným, usporiadaným, zdôvodniteľným. A práve kynizmus, ako filozofia životnej praxe, prichádza s osobitou stratégiou boja proti *tyché*. Kynik totiž vedome odhliada od toho, čo nemá vo svojej moci, aby sa sústredil na to, čo v moci má – svoju holú existenciu, vlastný charakter, a to bez akýchkoľvek zbytočností a príkras. *Tyché* nemôže kynika zhodiť na zem a položiť na lopatky, pretože on už v prachu zeme leží a užíva si to. Rozumnosť minimálnych životných požiadaviek a očakávaní tak víťazí nad nerozumným pachtením za niečím, čo nikdy nemôžeme mať úplne vo svojich rukách. Preto u Stobaia (II 8, 21 [= V B 148]) Diogenés hovorí, že Tyché ho zlostne prenasleduje a šomre si pri tom popod nos verš Iliady: „Tento vždy uniká strele, čo trafiť chce zúrivca psiska“ (Hom. *Il.* IX 299). A Diogenés Laertský charakterizuje filozofiu Diogena Kynika týmito stručným slovami: „Odvahu kládol do protikladu voči náhode, prirodzenosť voči zákonu, rozum voči citu“ (VI 38 [= V B 7]). Z tejto perspektívy znie Diogenov povzdych, že by chcel radšej kvapku *tyché* namiesto plného sudu rozumu, trochu podozrivo. Ako tomu máme rozumieť?

Pozrime sa v prvom rade, čo nám napovie samotný text. Úryvok pochádza z rukopisu, ktorý dlhú dobu ležal vo vatikánskej knižnici pod označením *Codex Graecus* n. 743, kým ho v rokoch 1887-1889 nepublikoval poľský filológ Leo Sternbach pod názvom *Gnomologium Vaticanum* (Sternbach 1963). Spis zachovaný v kódexe nemá žiaden nadpis. Označenie *gnomologium* je voľba moderných filológov, ktorá je do istej miery zavádzajúca. Pod *gnómé* sa totiž rozumie „krátky, všeobecne platný výrok s morálnym obsahom“ (Overwien 2001, 101). Antický termín *gnomologia* označuje „používanie gnóm“ alebo „vyjadrovanie sa v gnómach“ (Aristot. *Rhet.* 1394a19) a aplikoval sa zväčša na pasáže z kánonických básnikov. Obsah vatikánskeho *Gnomologia* naproti tomu tvoria takmer výlučne *chreie* a *apofthegmata*. *Chreia* (lat. *chria*) si na rozdiel od *gnómy* nenárokuje všeobecnú platnosť, ale, naopak, vychádza z celkom konkrétnej situácie a reaguje na ňu spôsobom, ktorý by v inej situácii vyznel úplne inak. Nemusí sa opierať o všeobecne platné pravidlo, ba často takéto pravidlá problematizuje a poukazuje na výnimky.

Záhadou je aj samotný účel nášho *Gnomologia*. Obsahuje 577 výrokov, čo z neho robí najobsiahlejšiu zbierku svojho druhu. Zámerom asi nebolo ponúknuť čítanie pre pobavenie v súkromí, pretože nejde o žiadny literárny skvost a monotónne reťazenie atomizovaných

výrokov slávnych osobností musí po pár stránkach odradiť aj toho najodhodlanejšieho čitateľa. Musíme si pritom uvedomiť, že úryvok, ktorý sledujeme, patrí medzi tie komplexnejšie a rozvinutejšie. Zámer kompilátora zrejme nebol ani didaktický. V takom prípade by zvolil členenie do kníh a kapitol, ktoré však absentuje. Jediný poriadok, ktorý zbierka dodržiava, je alfabetický poriadok osôb, ktorým sa *chreie* pripisujú. Podľa môjho názoru mohlo ísť o arzenál príkladov pre potulných rečníkov, akúsi antickú analógiu zbierok *exempiel* pre stredovekých kazateľov. *Gnom. Vat.* by potom nebolo určené na kontinuálne čítanie, ale buď na memorovanie, alebo na to, aby ho mal rečník po ruke pri príprave svojich vystúpení.

Zaujímavé by bolo zistiť, kedy bolo *Gnomologium* skompilované. *Terminus a quo* vyplýva zo samotného obsahu a je ním život Cicerona, najneskoršej osobnosti obsiahnutej v zbierke (n. 380), ktorú dokážeme historicky datovať. *Terminus ad quem* je stanovený 9. – 10. storočím, kedy bolo zostavené *Corpus Parisinum*, ktoré vo svojej štvrtej časti reprodukuje materiál *Gnom. Vat.* (Overwien 2001, 108). Kompilátor teda mohol pracovať kedykoľvek v priebehu prvého milénia nášho letopočtu, a keďže opustil krásny zvyk svojich kolegov antických doxografov a biografov a neuvádza zdroje, z ktorých čerpá, necháva nás v neistote aj ohľadom prameňov a tradícií použitých v jeho diele.

Z vyššie uvedeného je zrejmé, že veľa nenapovie ani kontext. Ak jednotlivé *apofthegmata* na seba žiadnym spôsobom nenadväzujú, veľa neprezradí ani to, čo nášmu úryvku predchádza, ani to, čo po ňom nasleduje. Niečo sa však predsa dozvedáme. *Chreia* je situovaná v sérii výrokov Alexandra Macedónskeho (n. 73 – 105). Z tohto hľadiska teda ide o alexandrovskú, nie diogenovskú *chreiu*. Navyše, ak si bližšie všimneme túto sériu Alexandrových výrokov, kde vo vedľajšej role sporadicky vystupuje Diogenés rovnako ako Aristotelés a iní filozofi, zistíme, že Alexander nie je vždy vykreslený podľa šablóny determinovanej protikladom tyrana a filozofa, ale na viacerých miestach má Alexander okolo seba auru mudrca, ktorý dokáže zatvoriť ústa aj renomovaným filozofom.

Pokiaľ ide o obsah, v prvom rade treba pripomenúť, že o historickosti stretnutí Alexandra s Diogenom radno pochybovať (Giannantoni 1991, 4. zv., 443), hoci dobová literatúra na túto tému oplýva nesmiernym množstvom anekdot. Opatrnosť preto radí nerobiť úsudky ohľadom Alexandra a Diogena ako historických, ale iba ako literárnych postáv. V kynizmom inšpirovanej literatúre spočiatku prevládal model kontrastu Alexandra a Diogena ako tyrana a filozofa. S postupnou idealizáciou Alexandrovej postavy však došlo k tomu, že v niektorých tradíciách začal byť Alexander vnímaný ako Diogenov obdivovateľ a následne ako nositeľ a zavŕšiteľ jeho myšlienok. Z úryvku však nie je celkom jasné, či je Alexandrovo oslovenie Diogena posmeškom alebo vyjadrením obdivu. Z nášho pohľadu nediogenovské vyzdvihnutie *tyché*, ktoré zaznieva z Diogenových úst, môže dokonca vyvolať pochybnosti, či nedošlo k zámene osôb. Nešlo pôvodne o anekdotu o Alexandrovi a niekom inom? Proti takejto možnosti hovorí viacnásobná narážka na *pithos*, ktorý bol takpovediac Diogenovou „obchodnou značkou". Zvykne sa prekladať ako „sud", no v skutočnosti išlo o hlinenú nádobu so širokým hrdlom, ktorá sa používala na uskladňovanie vína, oleja alebo obilia a pre lepšiu stabilitu bývala spolovice zahrabaná do zeme. Niekedy mal takýto hlinený *pithos* pomerne veľké rozmery, preto je celkom uveriteľné, že v ňom filozof mohol bývať ako pes v búde. Slovo *pithos* v našom úryvku bol však v modernej kritike spochybnené, a to nasledovným spôsobom: Diogenova odpoveď je totiž vo veršoch, čo naznačuje, že mohlo ísť o citát z nejakej tragédie. August Nauck (1889, 775) prvý verš zaradil medzi zlomky tragédií neistého pôvodu a *frenón pithon* navrhol opraviť na *frenón bython* („hlbinu rozumu"). A hlbina rozumu by mohla byť krásnym oslovením ktoréhokoľvek filozofa. Naucka a po ňom Snella (1972, 192) pri tejto oprave zrejme viedla predstava, že nejaký „rozum v kadi" nie je dôstojný poetický obraz, zatiaľ čo „hlbina

rozumu“ by bola namieste. Ak išlo naozaj o vtedy známy úryvok z tragédie, Alexander sa ukazuje ako ozajstný vtipkár, ktorý dokázal využiť situáciu a zámenou *bythos* na *pithos* si urobiť žart tak z Diogena, ako aj z diela nám neznámeho tragika. Keby sme brali vážne informáciu životopisca (Diog. Laert. VI 80 [= V B 117]), podľa ktorej bol Diogenés literárne činný a napísal niekoľko tragédií, mohlo by byť týmto neznámym tragikom dokonca sám Diogenés a Alexander mohol narážať na jeho verše. Toto je však téza, ktorá sa pohybuje na veľmi tenkom ľade neistoty.

Ukázalo sa, že *chreia* o sude plnom rozumu je historicky nedôveryhodná, literárne neatraktívna a filozoficky banálna. Zaoberať sa ňou je, zdá sa, strata času. Nastavuje však zrkadlo dôsledkom kynickej kontrapozície rozumu a náhody. Čím by v konečnom dôsledku bol Diogenés, keby nemusel zápasiť s údermi *tyché*? Ak je kynizmus praktickou filozofiou stvárňovania vlastného života, potom *tyché* pôsobí ako údery sochárskeho dláta. Snáď preto si Diogenés neželá život utopený v sude plnom rozumu, ale vyjadruje presvedčenie, že kynický rozum sa ukazuje ako rozum iba v konfrontácii, a dodajme, aj v spolupráci so životnými okolnosťami. Bez kvapky *tyché* sa totiž nedarí ani samotnému rozumu.

Vyššie som si stanovil metodický mantinel, podľa ktorého som odmietol brať do úvahy *chreie*, ktoré sa v *Gnom. Vat.* vyskytujú v blízkosti nášho úryvku. Riadením náhody sa však niekoľko riadkov vyššie od nášho textu objavuje jeden z variantov známej alexandrovsko-diogenovskej anekdoty:

> *Gnom. Vat.* 743. n. 91 [= V B 31]: Keď uvidel [Alexander Veľký] kynického filozofa Diogena, jednému zo svojich priateľov nadšene povedal: „Ako rád by som sa stal Diogenom, keby som nebol Alexandrom.“[3]

Ak prijmeme šablónu, podľa ktorej kráľ je ten, kto operuje vo sfére *tyché*, a filozof naopak vo sfére rozumu, potom Alexandrov povzdych človeka uvedomujúceho si neistý výsledok svojich snažení vyjadruje túžbu po filozofickom živote, teda živote, ktorý by mal pevne vo svojich rukách. *Chreia* o troche šťastného osudu je zaujímavým prevrátením tejto známej anekdoty. V tomto prípade filozof, sud plný rozumu, pozoruhodným spôsobom vyjadruje svoj pocit stiesnenosti z rigorózneho uzavretia v rozume. K skutočnému šťastiu je potrebné aj čosi iné. Diogenés tejto *chreie* nás upozorňuje, že čistý rozum môže byť Pandórinou skrinkou plnou pre bežného človeka netušených nešťastí. Veď aj prvá žena vypustila podľa Hésioda roj ziel nie z tradičnej „skrinky“, ale práve zo suda (*pithos*).

Literatúra

GIANNANTONI, G. (1990): *Socratis et Socraticorum reliquiae.* 4 voll. Napoli: Bibliopolis.

NAUCK, A. (1889): *Tragicorum graecorum fragmenta.* Leipzig: Teubner.

NAUCK, A. – SNELL, B. (1964): *Tragicorum graecorum fragmenta.* Hildesheim: Georg Olms.

OVERWIEN, O. (2001): Das Gnomologium, das Gnomologium Vaticanum und die Tradition. In *Göttinger Forum für Altertumwissenschaft* 4, s. 99 – 131.

STERNBACH, L. ed. (1963): *Gnomologium Vaticanum e Codice Vaticano Graeco 743.* Berlin: Walter de Gruyter.

3 Ὁ αὐτὸς θεασάμενος Διογένην τὸν κυνικὸν φιλόσοφον καὶ θαυμάσας εἶπέ τινι τῶν γνωρίμων· “ὡς ἡδέως ἂν ἐγενόμην Διογένης, εἰ μὴ ἐγεγόνειν Ἀλέξανδρος!“

PROBLEM IRRACJONALNOŚCI ZŁA. PLOTYN A PROKLOS

THE PROBLEM OF EVIL'S IRRATIONALITY. PLOTINUS AND PROCLUS

Dr Agnieszka Woszczyk

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

Abstract: ***The article presents the issue of evil's problem revealing the limits of philosophical rationality. Proclus' and Plotinus' conceptions are compared on the metaphysical ground. The question of evil in the neoplatonic metaphysics is linked to the problem of monism or dualism principles.***

Key words: ***matter, evil, neoplatonism, The One, aoristos dyas, dualism, monism***

Wstęp

Pytanie *unde malum* jest jednym z największych wyzwań dla racjonalności filozoficznej, z powodu zderzenia bolesności i absurdalności doświadczanego przez człowieka zła żywo kontrastującego z próbami intelektualnego uzasadnienia tych doświadczeń. Wyjątkowa realność fenomenu zła, spowodowana łatwością w jego dostrzeganiu, stoi w wyraźnej opozycji do wysiłków rozumu zmierzających do rozprawienia się ze złem w obszarze metafizyki. Rozważanie problemu zła pod kątem różnic zarysowujących się między ujęciem Plotyńskim a stanowiskiem Proklosa, prowadzi w szerszym kontekście do namysłu nad kwestią ograniczeń racjonalnej eksplikacji w dyskursie filozoficznym. Irracjonalność zła oznaczać ma w tym kontekście nie tyle nierozwiązywalność odwiecznej kwestii jego pochodzenia, pewną metafizyczną zagadkę, z którą uporać próbuje się nie tylko spekulacja filozoficzna lecz również poprzedzająca ją mitologia. Chodzi raczej o sposób mierzenia się z ową zagadką, gdzie warunkiem uznania danej koncepcji za racjonalną, byłoby wskazywanie powodów, racji, przyczyn zła lub uznanie jego samego za przyczynę, w sposób, który nie prowadzi do systemowych sprzeczności. Jednak, wskazane napięcie między porządkiem doświadczania zła i porządkiem jego wyjaśnienia domaga się dodatkowego jeszcze warunku poza tym, co wynika z przyjęcia zasady racji dostatecznej i wymogów koherencji, Chodzi o to, czy argumentacja filozoficzna zaprzecza fenomenom zła, czy próbuje je objaśnić. Irracjonalność koncepcji zła może być również widoczna przez próbę racjonalnego zaprzeczenia zjawiskowej obecności zła. Oznacza to taka postawę filozoficzną, w której rozum nie wyraża się w procesie rozjaśniającego rozumienia lecz maskującego, obronnego racjonalizowania w celu unieważnienia, z jednej strony, bolesnych doświadczeń, a z drugiej strony, trudności poznawczych wynikających z mierzenia się z granicami racjonalnego dyskursu.

Celem artykułu jest syntetyczne porównanie stanowiska Plotyna i Proklosa odnośnie zła jako zagadnienia metafizycznego. Problem zła w neoplatońskiej metafizyce jest ściśle powiązany z zagadnieniem monizmu lub dualizmu pryncypiów bytowych. Pytanie o naturę i genezę zła uwikłane jest bowiem w źródłowo aporetyczną alternatywę: albo ponadbytowe

pryncypium Jedno-Dobro jest w sposób bardziej lub mniej pośredni powiązane ze złem jako ostateczna przyczyna wszystkiego, albo przeciwnie zło nie jest powiązane żadnymi zależnościami kauzalnymi z Jednem-Dobrem, lecz wówczas urasta do rangi samodzielnej zasady. Trudności tej świadomy był Plotyn, na co *explicite* wskazuje w *Enn*. II. 4 [12]. 2. 10–11, analizując problem ontycznej autonomii materii. Można przyjąć, że właśnie ta kwestia stała się wyzwaniem inspirującym Proklosa do napisania *De malorum subsistentia*. Niebezpieczeństwo dualizm prowadzi Diadocha do ukazania zła jako zjawiska pozbawionego wyjaśnień kauzalnych, co ma na celu ocalenie zapewnienie systemowej spójności.

Spór o naturę zła

Diadoch w *De malorum subsistentia* wielokrotnie powtarza tezę o pochodności wszystkiego wobec Dobra, zastrzegając jednocześnie, że Dobro sprawia tylko dobre rzeczy, nie zaś złe. Przekonanie to pozostaje zgodne z twierdzeniem Plotyna z *Enn*. VI. 9 [9]. 1. 1–2, że wszystkie rzeczy są na mocy przysługującej im jedności, która mają dzięki Jednu. Właśnie to stwierdzenie jest również podstawowym aksjomatem, który Proklos przyjmuje w przedstawieniu zasad własnego systemu w *Elementach teologii* (Proklos, 2002, 28). Jak zatem wyjaśnić zło, którego nie można traktować jako skutku Dobra? Rozwiązanie, które proponuje Plotyn w *Enn*. I. 8 [51] oparte jest na poszukiwaniu innego źródła, które objaśnia zło na poziomie zjawiskowym, lub psychicznym – zła samego, które może być utożsamiane z Diadą-materią, jako zasada różnicowania, osłabiania jedności i niszczenia (Woszczyk, 2009, 66–69). Plotyn, po pierwsze nie sprowadza zła do złudzenia, próbując zmierzyć się z doświadczalnym złem, wskazuje jego początek i zasadę, po drugie zaś, z racji utożsamienie zła z materią, wykracza poza wyjaśnienie ograniczające się do problemu niedoskonałości rzeczy zmysłowych i upadku dusz.

Plotyńską propozycję wyjaśnienia zła można by streścić formułą: wszystkie byty są dobre dzięki Dobru, to jednak są coraz mniej dobre – za sprawą nasilającego się udziału materii. Skoro jedność rzeczy została rozpoznana jako dobra, to Dobrem samym jest absolutne Jedno – przyczyna i cel wszechrzeczy. Odpowiednio więc, skoro przeciwieństwem jedności jest wielość, to spotęgowanie wielości możliwe jest na podstawie działania opozycyjnej zasady, która swą aktywność przejawia w rozpraszaniu i różnicowaniu (*Enn*. VI. 6 [34]. 3. 9–18). Zło nie jest jednak równorzędne Jednu-Dobru, gdyż pomimo, że czynnik diadyczny współkonstytuuje rzeczywistość, to jednak nie może być traktowane w kategoriach teleologicznych, gdyż osiągniecie określoności i doskonałości przez poszczególne typy bytów opiera się zawsze na dążeniu do Jedna-Dobra.

W tym ostatnim punkcie Proklos pozostaje w zgodzie z Plotynem. Co więcej sam wyjaśnia byt przez odwołanie się do czynnika jednoczącego, jak i do bezkresu (Proklos, 2002, 80), z tą tylko różnicą, że wyklucza równorzędność bezkresu względem Jedna (Siorvanes, 1996, 175). W ten sposób może wyjaśnić mnogość i gradualistyczne zróżnicowanie bytów. Zasadne wydaje się wobec tego pytanie, dlaczego przejście od sfery wolnej od zła, do sfery bytów w których może występować zło – jak dusze indywidualne i ciała – nie jest w ogóle w *De malorum subsistentia* problematyzowane w kategoriach związków wielości ze złem. Proklos chce uniknąć dualizmu Dobra i zła, ale narastające na niższych stopniach pomnażanie i różnicowanie bytów uznaje za wystarczające, by uznać, że racjonalnie działające przyczyny w sposób nie zamierzony wytwarzają złe skutki, niejako w wyniku pojawiającego się „natłoku" lub współwystępowania zbyt wielu racjonalnych i właściwie działających sprawców (Opsomer, Steel, 2003, 22). Struktura hierarchii ontycznej oparta na relacji czynnika jednoczącego, ograniczającego i czynnika pomnażającego wielość

i nieokreśloność implikuje związek wielości ze złem. Zło ujawnia się jednak zadaniem Proklosa dopiero wraz z przewagą wielości nad jednością, gdy dochodzi do złożenia z wielu elementów lub gdy nakładają się przyczyn w sposób wywołujący złe skutki (Proclus, 2003, 174–176).

Proklos nie uznaje zła za iluzoryczne, pomimo, że nie przyjmuje zła czystego i samodzielnego, lecz zawsze występuje ono na jakimś bycie (Proclus, 2003, 148). Zagrożenie, które dostrzega Proklos w wywodach Plotyna, jako uwikłanie w aporię generowania zła przez Dobro-Jedno lub przypisywanie różnorzędności dwóm pryncypiom, powstrzymuje go jednak przed poszukiwaniem przyczyny zła, lub też zła istotowego. Chęć uniknięcia jednej aporii rodzi więc inne. Po pierwsze jest to trudność w pogodzeniu postępującej mnogości z relatywnymi formami zła. Jeśli bowiem postępująca mnogość jest wynikiem działania ponadbytowej zasady bezkresu, to im większe nasilenie wpływu tej zasady w stosunku do zasady granicy, tym wyraźniejsze stają się formy zła. Po drugie Proklos nie chce wskazywać przyczyny zła, bo jest świadomy, że uznanie przyczyny wymagałoby ostatecznie w wyniku regresji do pierwszej zasady obarczenia Jedna-Dobra zarzutem generowania zła, który postawił Plotynowi.

W dziele Proklosa dochodzi do głosu argumentacja typowa dla teodycei, jednak niczym w Platońskim *Timajosie*, gdzie Demiurg jest dobry, a pomimo tego w świecie jest zło, w systemie Diadocha również występuje realne zło. By nie wiązać go z pierwszą przyczyną Proklos umieszcza je w klasie własności kontyngentnych, które nie dają się wyjaśnić w kategoriach przyczynowości sprawczej, celowej, formalnej, ani materialnej (Proclus, 2003, 177). Rodzi to kolejną trudność – niewyjaśnioną obecności w uniwersum elementów irracjonalnych, pozostających poza systemem oddziaływań kauzalnych całej hierarchii przyczyn. Trudności te wydają się być ceną, którą Diadoch płaci za aksjologiczną neutralizację materii i *apeironu* dokonaną wraz z odrzuceniem paralelności związku między Dobrem-Jednem a wielością-złem. Plotyn, natomiast, pomimo dualistycznego sposobu objaśniania bytu jako relacji Jedna i Nieokreślonej Diady (materii-zła) może utrzymywać, jak pokazuje to chociażby polemika z gnostykami, że całość rzeczywistości nakierowana jest na Dobro i wszystko jest zasadniczo dobre dzięki jedności (*Enn*. II. 9 [33]). Uznanie zła *per se* nie prowadzi w *Enneadach* do dewaluacji jakiejkolwiek formy bytowości, nawet tej najwyraźniej naznaczone oddziaływaniem materii, jaką jest zmysłowo jawiący się świat.

W *De malorum subsistentia* Proklos podsumowuje w zasadzie argumenty przedstawione przez Plotyna w *Enn*. I. 8 [51]. 3 (Opsomer, 2001, 154). Pokazuje, że uznanie rozróżnienia na Dobro samo i dobro względne, pociąga za sobą sposób rozpatrywania kwestii zła w oparciu o ten sam podział, czyli ujmowanie go w kategoriach absolutne – relatywne. Ujęcie takie wiąże się z objaśnieniem relacji obu rodzajów dobra w kategoriach partycypacji (Proklos, 2003, 32–33); udział w Dobru sprawia, że byty są dobre w sposób pochodny, a więc nie mają statusu absolutnego Dobra. Na tej zasadzie opiera się też Plotyński sposób myślenia o złu, jako czymś podwojonym na zło absolutne i zło relatywne. Stąd bierze się – zdaniem Proklosa – utożsamienie zła absolutnego z materią, które uznaje za błędne (Proclus, 2003, 156). Już na początku *De mal. subsist.* 32. 2–5 , Proklos zaznacza, że materia pozbawiona jest jakiegokolwiek ukształtowania i zróżnicowania jakościowego, co sugeruje, że bezzasadne byłoby przypisywanie jej jakichkolwiek własności, w tym właśnie jakości takiej jak zło. Jednak, tu wraca do argumentacji Plotyńskiej, ponieważ dobro ujawnia się przez funkcję określania, to istota nieokreśloność wiązać będzie się ze złem. Relatywne formy nieokreśloności domagają się więc wyjaśnienia i wskazania przyczyny (*Enn*. I. 8 [51]. 8. 13–27), tak, jak różne formy jedności i ukształtowania odnoszą ostatecznie do Dobra, trzeba również przyjąć zasadę zła. Proklos sprowadza to do wertykalnego schematu Dobro – zło,

gdzie Dobro samo jest pierwsze a zło samo ostatnie w hierarchii bytów (Proclus, 2003, 156).

Jeśli bowiem materia jest zasadą zła, albo też materia pochodzi z Dobra, albo też należałoby uznać, że są dwa bezwarunkowe pryncypia (dualizm zasad), co dla Proklosa jest konkluzją nie do przyjęcia (Proclus, 2003, 156–157). Inaczej niż Plotyn wprowadza rozumienie nieokreśloności materii jako pragnienia miary, które spełnia się przez formujące działanie przyczyn, nie zaś jako prywacji lub natury opozycyjnej w stosunku do miary. Zatem materia pragnąc dobra (określoności) nie może być zła, bo pragnęłaby wówczas własnego przeciwieństwa (Proclus, 2003, 159–160).

Odrzucenie zła absolutnego

Jeżeli materia nie jest złem samym, to otwarta jeszcze pozostaje kwestii zła jako prywacji ujawniająca się szczególnie silnie w systemach przyjmujących gradualistyczne wizję rzeczywistości. Proklos rozważa problem, czy prywacja jest przyczyną zepsucia i formułuje wniosek, że prywacja jest brakiem danej formy bytu, a ten nie oznacza jeszcze pozytywnej obecności zła. Prywacja nie jest więc tym samym, co przeciwieństwo Dobra – zło, bo byt nie jest przeciwieństwem Dobra, lecz jego wytworem. A jeśli zło ma być przeciwne Dobru, nie zaś bytowi, to nie może być zaledwie prywacją, bo tym samym byłoby pozbawione mocy (Proclus, 2003, 163–164). Prywacja jest zaś tylko brakiem, a nie opozycją względem Dobra, jak Plotyńska materia (Opsomer, 2001, 165). Ostatecznie zło, a raczej jego liczne postacie Proklos uznaje za przypadłościowe elementy ujawniające się w bytach niższego typu. Utrzymuje, że są tylko trzy rzeczy, w których występuje zło – dusza częściowa, odbicie duszy i ciało. Charakter zła ujawnia się jako wypaczenie natury, czyli jako rozminięcie się z celem, ku któremu coś zmierza w swym rozwoju lub utratę własności stanowiących doskonałość danego bytu. Stąd też Diadoch wprowadza pojęcie *parhypostatsis*, by wskazać, że zło bytuje bez właściwej przyczyny, lecz powstaje akcydentalnie, w rezultacie niepomyślnego zbiegu okoliczności, jak niewłaściwe złożenie elementów, w wyniku działania wielu przyczyn częściowych (Chlup, 2009, 28).

Literatura

CHLUP R. (2009): Proclus' Theory of Evil: An Ethical Perspective, In: *The International Journal of the Neoplatonic Tradition*, vol. 3.

OPSOMER J. (2001):Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subs*. 30–7). In: *Phronesis*, vol. 2, pp. 154–187.

OPSOMER J, STEEL, C (2002): Introduction. In: PROCLUS: *On the Existence of Evils*. transl. OPSOMER J., STEEL C., London: Duckworth, pp. 3–53.

PLOTINUS (1989): *The Enneads*. Transl. ARMSTRONG, A. H., London: Harvard University Press, vol. 1–7.

PROKLOS (2002): *Elementy teologii*. Tum. R. Sawa, Kraków: Akme.

PROKLUS (2003): *On the Existence of Evils*. transl. J. Opsomer, C. Steel, London: Duckworth.

SIORVANES L. (1996): *Proclus. Neoplatonic Philosophy and Science*. Edinburgh.

WOSZCZYK A. (2009): Problem antywartości w filozofii Plotyna. In: *Wartości. Tradycja i współczesność*, ŚLĘCZEK-CZAKON D., WOJEWODA M., (eds.) Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

ARISTOTELES A PORFYRIOS O KATEGÓRIÁCH[1]

ARISTOTLE AND PORPHYRY ON CATEGORIES

Mgr. Matej Smorada

Katedra filozofie FF UKF v Nitre
Hodžova 1, 949 74 Nitra
Tel.: 037/6408 367
e-mail: matej.smorada@ukf.sk

Abstract*: Problems of rational – irrational has constantly interested man, although he could not name this fact. It appears that this is a split in the evaluation of phenomena and world. Our cultural identity influences us in inferring individual judgments. Philosophers, like Porphyry, were influenced not only by their religion, but by the representatives of the classical Greek philosophy, too. They wanted to teach about the great works. Let us take a look how Aristotle's Categories influenced Porphyry. We want to understand his work from the point of historical reflection, too.*

Key words: *categories, genus, species, ousia*

Porfyriov strom

Aristoteles používa pojmy „rod[2]" a „druh" pri charakterizovaní druhých podstát. Druh je podradený pojmu rod. To, čo platí o rode nutne platí o každom druhu, ktorý mu je podradený. Aristoteles od prvej podstaty v našich mysliach (vnímaním a premýšľaním), ale aj vypovedaním, teda myšlienkovým operovaním, tvrdí, že z prvých podstát, teda z konkrétneho súcna, odvodzujeme druhé podstaty, ktorými sú najprv druhy. Druhy s rovnakými atribútmi tvoria rod, „pri druhých podstatách však druh vypovedá o jednotlivine a rod o druhu a o jednotlivine. Rovnako sa vypovedajú taktiež rozdiely o druhoch i o jednotlivinách. Ale prvé podstaty pripúšťajú aj pojem druhu a rodu, a druh pojem rodu[3]" (Aristoteles, 1958, 37). Je však dôležité zdôrazniť, že určovanie kategórií nie je narábaním s konkrétnou prvou podstatou a žiadna z desiatich Aristotelových kategórií nie je v procese prisudzovania obsiahnutá v inej. Ako uvádza G. Owen – žiadna z kategórií nie je druhom žiadnej inej a žiadna kategória nie je druhom bytia. „Po prvé, žiadna z kategórií nie je druhom inej: podstaty nie sú druhmi kvality a ani kvality nie sú druhmi podstát. Po druhé, žiadna z kategórií nie je druhom bytia alebo pre to čo je, neexistuje niečo ako je rod bytie" (Owen, 1965, 77). Prisudzovanie je tak

1 Príspevok vznikol ako súčasť grantovej úlohy VEGA 1/0039/14 „Témy byzantskej filozofie a ich reflexie na Slovensku".

2 Definíciu pojmu rod nachádzame v jeho *Metafyzike*. „Výraz, rod sa teda používa toľkými spôsobmi; jednak z hľadiska nepretržitého vznikania toho istého druhu, po druhé z hľadiska prvého rovnakorodného hýbateľa, a konečne sa používa o látke, alebo tomu, čomu náleží akostný rozdiel, je podmetom, ktorý nazývame látkou. Rodovo rozdielnymi sa však nazývajú veci, (a) ktorých prvý podklad je iný a kde sa jedno nedá rozložiť v iné ani oboje v to isté. Tak rodovo niečím iným je tvar a látka (b) všetko to, čo prináleží rôznemu druhu kategórie súcna" (Aristoteles, 2008, 153).

3 „Kedykoľvek sa jedno druhému prisudzuje (katégorétai) ako svojmu podmetu (hypokeimenon, subjekt), všetko čo platilo o prísudku (katégorúmenon, predikát), bude platiť taktiež o podmete" (Aristoteles, 1958, 34).

v prvom rade myšlienková operácia a náš opis vnímaného.

Rody, ktoré nie sú vo vzťahu vzájomnej podradenosti majú značne odlišné atribúty. „To, čo je v rôznom rode a nie je vo vzťahu podradenosti, má rôzne druhové rozdiely, ako napríklad živočích a veda“ (Aristoteles, 1958, 34). Táto citácia pripúšťa, že aj rody sú vo vzťahu nadradenosti a podradenosti, rovnako to platí aj pre druhy. „Z druhých podstát je podstatou skôr druh (*eidos*) ako rod (*genos*), lebo je prvej podstate bližší. Ak chceme totiž vysvetliť, čo je prvá podstata, bude naše vysvetlenie zrejmejšie a primeranejšie, ak udáme jej druh, akoby sme udali jej rod. Tak napríklad, ak chceme vysvetľovať o určitom človeku, bude jasnejšie, keď použijeme označenie človek, ako keby sme povedali živočích“ (Aristoteles, 1958, 36).

Porfyrios vo svojom *Úvode k Aristotelovým Kategóriám*[4] tvrdí, že „rod označujeme troma spôsobmi; a je to ten tretí, ktorý je podstatný pre filozofov. Rodom je to, čo je vypovedané v odpovedi na otázku ‚čo je to?‘, pričom niektoré z daných skutočností sa líšia v druhu, napríklad zviera“ (Porfyrios, 2006, 4). Ostatné dva spôsoby zahŕňajú v sebe Aristotelove chápanie rodu. Porfyrios však vytvára konkrétnu hierarchiu rodov a druhov od najvšeobecnejších rodov po najnižšie druhy. „Látka je sama o sebe rodom. Pod ňou je telo, a pod telom živé telo, pod ktorým je živočích; pod živočíchom je rozumný živočích, pod ktorým je človek; a pod človekom sú Sokrates a Platón a konkrétni ľudia. V týchto prípadoch je látka najvšeobecnejšia a je iba rodom, kým človek je najkonkrétnejší a je iba druhom. Telo je druhom substancie a rodom živého tela. Živé telo je druhom tela a rodom živočícha. Opäť, živočích je druhom živého tela a rodom rozumného živočícha. Rozumný živočích je druhom živočícha a rodom človeka. Človek je druhom rozumného živočícha, ale nie je rodom konkrétnych ľudí – iba druhom“ (Porfyrios, 2006, 25).

Porfyrios tak vymedzuje šesť úrovní prisudzovania s cieľom zabrániť akýmkoľvek nedorozumeniam. „Pre Chysaria[5] ako aj pre výučbu Aristotelových predikátov bolo nevyhnutné ozrejmiť vám, čo je rod a čo je rozdiel a čo je druh a čo je vlastné a čo je prisudzované... Pokúsim sa urobiť vám krátky výklad[6] na spôsob úvodu, akoby povedali starší majstri, aby sa zabránilo hlbším nedorozumeniam a s cieľom správnosti v jednoduchosti“ (Porfyrios, 2006, 1).

V poslednej a predposlednej citácii vidíme Porfyriovu interpretáciu a stanovenie presných rozdielov, teda stupňov v procese prisudzovania. Dovolím si tvrdiť, že Porfyrios prízvukuje, že vypovedanie o prvých podstatách je signifikatnejšie v rode ako v druhu. „Majme pred očami, že podľa Porfyriovej interpretácie je úlohou *Kategórii* narábať s jednoduchým a jasne artikulovaným zvukom, ktorý popisuje veci rozdelené v rode“. (Evangeliou, 1996, 51). Aby nedošlo k nedorozumeniu – najpodstatnejší rozdiel medzi prvými podstatami je vyjadrený v najvšeobecnejšom rode, do ktorého ich prisudzujeme. Tento porfyrický strom teda rozdeľuje prisudzovanie do určitých stupňov a dokonca uvádza najkonkrétnejší a najvšeobecnejší druh a rod.

Mimoriadne dôležitým a logickým krokom pri výstavbe štruktúry porfyrického stromu je aj tvorba opozít a rozdielov. Sú evidentné z odvádzania prívlastkov alebo prídavných mien názvov jednotlivých druhov a rodov, teda ak Porfyrios stanovil druh a rod „rozumného

4 Grécky originál Porfyriovho diela *Εισαγωγή* prekladáme do angličtiny ako *Introduction* a v nemecky hovoriacich krajinách nesie dielo názov *Isagogí/Eisagogé*. V Grécko-slovenskom slovensko-gréckom slovníku nachádzame k *Εισαγωγή* nasledovné ekvivalenty: 1. zavedenie, vklad; 2. vstup, privádzanie. prívod; 3. uvedenie, úvod, predhovor, predohra; 4. dovoz, import.

5 Chysarious bol jedným z Porfyriových žiakov.

6 „Porfyriov *Úvod k Aristotelovým Kategóriám* narába s piatimi druhmi prvkov: rody, druhy, rozdiely, vlastnosti, akcidencie“. (J. Barnes, 2006, 25)

živočícha“ na jednej strane, tak na druhej strane bude stáť druh a rod „nerozumného živočícha“. Rovnako je to aj s ostatnými druhmi a rodmi okrem najvyššieho rodu. Dôležité je však uviesť, že prvé podstaty nemajú opozitá. Napríklad keď vedľa mňa stojí Jozef Štubach, tak voči nemu nebude žiaden iný ani Jozef Štajlbach opozitom. Sekundárna literatúra, z ktorej vychádzam hovorí o najrôznejších možnostiach prečo Porfyrios stanovil úplne jasnú štruktúru svojich interpretácii ku kategóriám. Uvažuje sa prinajmenšom o šiestich rôznych alternatívach.[7] Z poslednej Porfyriovej citácie je zrejme, že išlo o jednoduchú a logickú interpretáciu *Kategórií* aj pre Porfyriových žiakov. Zároveň sa prikláňam k nasledovnému názoru. „Počas písania komentárov, teda interpretácie Aristotelovej náuky o kategóriách bol Porfyriov zámer súlad a prienik medzi platonizmom novoplatonizmom“ (Evangeliou, 1996, 7).

Differentiae

Výstavba Aristotelovho diela predurčuje, že prisudzovanie je narábaním so slovami. Veľmi zjednodušene povedané, ide o opis. Aristoteles začína definovaním rôznych typov slov – homonymá, synonymá, odvodeniny. Pri týchto slovách je dôležité zdôrazniť, že ide o popis jednotlivých prvých podstát, ktoré sa od seba líšia a my im tieto rozdiely prisudzujeme na základe čoho ich od seba rozlišujeme. Prisudzovanie je však logickou skladbou významu jednotlivých slov, ktoré jedno bez druhého nemajú popisnú funkciu „každé slovo, ktoré sa vyskytuje bez akejkoľvek súvislosti, znamená buď podstatu, alebo kvantitu, alebo kvalitu, alebo vzťah, alebo miesto, alebo čas, alebo polohu, alebo vlastníctvo, alebo činnosť, alebo trpnosť... Žiadny z uvedených pojmov sám o sebe neobsahuje klad alebo zápor, avšak klad alebo zápor vzniká najprv ich vzájomným spojením. Lebo každý klad a zápor je buď pravdivý alebo nepravdivý. Ale z toho, čo sa nevypovedá v spojení, nič nie je pravdivé ani nepravdivé, napríklad človek, biele, beží, víťazi“ (Aristoteles, 1958, 35). Teda určovaním konkrétnych výpovedí robíme rozdiely, čím opisujeme prvé podstaty.

V Porfyriovom *Úvode* je určovanie rozdielnosti mimoriadne dôležité a súvisí s logickou štruktúrou výstavby vetiev Porfyrického stromu. Teda vypovedanie o rozdielnosti je zaraďovaním opisov prvých podstát vo výpovediach do druhov a druhov do rodov až k najvšeobecnejšiemu rodu. Pri myšlienkových operáciách človek rozhoduje o tom, čo a kam priradí, alebo čo prisúdi prvej podstate. Zdôrazňujem, že prvé podstaty nie sú obsiahnuté vo výpovediach – o prvých podstatách sa iba vypovedá.

Podstata

„Podstatou (*úsia*) v najvlastnejšom, prvom a hlavnom zmysle je tá, ktorá sa ani nevypovedá o nejakom podmete, ani nie je v nejakom podmete; príkladom je určitý človek alebo kôň. Druhými podstatami sa nazývajú druhové tvary, v ktorých sú zahrnuté podstaty v prvom zmysle, tieto druhy a ich rody“. (Aristoteles, 1958 35) Podstata je to čo je. „Súhlasne sú uznávané podstaty fyzické, napríklad oheň, zem, voda, vzduch a iné jednoduché telesá, potom rastliny a ich časti, živočíchy a časti živočíchov a konečne nebo a časti neba. Niektorí však podľa svojho zvláštneho názoru prehlasujú, že podstatami sú idey a útvary matematické

7 Autori J. Owens a J. Barnes sa spolu s inými autormi, z ktorých však táto práca nevychádza zhodujú, že Porfyriove dielo je logickou štúdiou a nie úvodom. Samozrejme toto dielo sa študovalo predovšetkým v oblasti logiky a zohrávalo mimoriadnu úlohou počas najrôznejších sporov v stredoveku.

(ta mathématika). Ako dôsledok rozumovej úvahy vyplývajú totiž ešte iné podstaty a síce bytnosť a podmet. Okrem toho sa však inou cestou vyvodzuje, že rod je podstatou vo väčšej miere ako druhy a všeobecne vo väčšej miere ako jednotliviny. Avšak s tým, čo je všeobecné a s rodom súvisia idey; lebo sa zdá, že sú podstatami z tohto dôvodu. Avšak bytnosť je podstatou a jej pojem je vymeraný, bol vymedzený tiež výmer a to, čo je samo o sebe“ (Aristoteles, 2008, 201). Takže keď som v predošlých častiach tejto práce hovoril, že ten najpodstatnejší rozdiel medzi prvými podstatami nám naše myšlienkove operácie sprostredkujú ich zaradením do rodov, tak Porfyrios videl ten najväčší a najpodstatnejší rozdiel v najvšeobecnejších rodoch.

Literatúra

ARISTOTELES (1958): *Kategorie. Organon I.* Praha: Nakladatelství Československé Akademie věd.
ARISTOTELES (2008): *Metafyzika*. Praha: Nakladatelství Petr Rezek.
EVANGELIOU, CH. (1996): *Aristotle's Categories and Porphyry.* Köln: E. J. Brill.
OWEN, G. (1965): Aristotle on the Snares of Ontology. In: *New Essays on Plato and Aristotle.* New York: The Humanities Press, s. 69-96.
OWENS, J. (1960): Aristotle on Categories. In: *Review of Metaphysics 14.* Toronto: ProQuest Information and Learning Company, s. 73-90.
PORPHYRY (2006): *Introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Od stredoveku po súčasnosť

VZŤAH ROZUMU A VIERY PODĽA BOETHIA Z DÁCIE[1]

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE REASON AND FAITH ACCORDING TO BOETHIUS OF DACIA

Michal Chabada

Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Gondova 2, 814 99 Bratislava, SR
E-mail: chabada@fphil.uniba.sk

Abstract: ***The article´s aim is on analyse of relevant texts of Boethius of Dacia to identify and present the basic features of his conception of the relationship betweet reason/ philosophy and faith/theology. Attention is paid also to describtion of the competentions and limits between them, which are based on distinction between the relative and the absolute meaning of the scientific conclusions. According to Boethius of Dacia is the philosophy subordinated to the theology, but has relative autonomy of the scientific research.***

Klúčové slová: ***Rozum/filozofia – viera/teológia, metodológia a rozdelenie vied, relatívny a absolútny význam vedeckých záverov***

Key words: ***reason/philosophy – faith/theology, methodology and division of sciences, relative and absolut meaning of scientific conclusions***.

Fides quaerens intellectum – viera hľadajúca rozumové zdôvodnenie či vysvetlenie. Viera hľadá rozum a očakáva od neho pomoc, čím sa stáva zrozumiteľnejšou a systematickejšou. Najlepšie by pre vieru bolo, keby dostala od filozofického rozumu podporu vo všetkom. Je to možné? Nestratí sa potom rozdiel medzi vierou a rozumom? V našom článku predstavíme spôsob, ktorým Boethius z Dácie riešil uvedené i ďalšie otázky, čím priblížime jeho odpoveď na problém demarkácie medzi rozumom a vierou, ich doménami a kompetenciami.

Hneď na začiatku diela *O večnosti sveta* podáva Boethius „programové vyhlásenie". „Ako je hlúpe pýtať sa na dôvod tých vecí, v ktoré treba uveriť na základe Zákona a pre seba nemajú zdôvodnenie – lebo ten, kto to robí, hľadá, čo nemožno nájsť, avšak je heretické nechcieť v ne veriť bez zdôvodnenia – zasa tak je nefilozofické chcieť veriť bez dôvodu v tie veci, ktoré nie sú zrejmé zo seba, no predsa majú zdôvodnenie pre seba" (Boethius z Dácie, 2012, s. 45).

V uvedenom citáte sa hovorí o troch postojoch: postoj hlúposti, heretickosti a nefilozofickosti. Postoj hlúposti charakterizuje snaha mať racionálne zdôvodnenie všetkého, v čo musíme veriť na základe Zákona. Dôvod a obsah týchto právd, nemožno racionálne pochopiť, pretože pochádzajú z vôle Boha a ich obsah nezriedka pôsobí na náš rozum vyrušujúco ba až absurdne. Obsah toho, čo pochádza zo zjavenia, vyjadrujú články viery, medzi ktoré patria napríklad Trojjedinosť Boha, Vtelenie a Zmŕtvychvstanie i druhý príchod Krista, alebo stvorenie či konečnosť sveta. Zároveň sa ponúka aj závažná implicitná

1 Príspevok vychádza v rámci riešenia grantovej úlohy VEGA *Vybrané prieniky stredovekej a súčasnej filozofie* č. 1/0112/12.

charakteristika viery: viera nemá racionálne zdôvodnenie a nemožno ho ani nájsť. Skrátka, je hlúpe, ak chceme racionálne zdôvodniť to, čo je zjaveného pôvodu. Boethius sa vyhýba extrému prílišnej racionalizácie viery a ukazuje, že ľudský rozum nemá v oblasti viery na všetko podporujúci argument. Obsahy viery majú nadprirodzený pôvod, ktorý leží mimo kompetencií rozumu. Viera zas tým, že nemá v každom momente „po ruke" racionálne zdôvodnenie, nadobúda povahu presvedčenia či dôvery, o ktorého pravdivosti máme vnútornú evidenciu a istotu, no uvedená evidencia a istota pochádzajú aj z iných zdrojov než racionálnych – napríklad z autority či životnej skúsenosti.

Druhý postoj Boethius označuje ako heretický, t. j. nekompatibilný s pravoukou. Do neho patria tí, čo nechcú veriť bez racionálneho dôvodu a možno im pripísať snahu neustále hľadať, a žiaľ i fabulovať, racionálne argumenty pre vieru. Viera sa tým stáva závislou od argumentov rozumu, čo jej nie vždy môže prospievať. Ak by totiž niektoré argumenty boli slabé a ľahko vyvrátiteľné, viere by sa tým urobila „medvedia služba." Boethius hovorí: „Nechceme upadnúť do hlúposti tým, že sa budeme pýtať na dôkaz, kde nijaký nie je možný, a aby sme zároveň neupadli do herézy, že v to, čoho sa na základe viery máme pridŕžať, nebudeme chcieť veriť, pretože to nemá pre seba dôvod" (Boethius z Dácie, 2012, s. 45). Je hlúpe i heretické snažiť sa za každú cenu hľadať racionálne zdôvodnenia právd viery. Postoj pravoverného/autentického veriaceho by mal obsahovať úprimné priznanie, že nemá na všetko, v čo verí, racionálny dôvod.

Boethius vyzýva vyhnúť sa aj tretiemu postoju, označuje ho za nefilozofický a spočíva v „slepej" viere v to, čoho dôvod však môžeme spoznať. Tento postoj možno označiť ako postoj intelektuálnej lenivosti a aj prílišnej dôverčivosti v to, čo povedala autorita v oblasti teológie aj v oblasti filozofie/vied. V oblasti filozofie/vied je postoj viery vo výroky autority kontraproduktívny a deštruktívny.

Ak môžeme zhrnúť predchádzajúce úvahy, Boethius varuje pred prílišnou racionalizáciou viery a fideizáciou filozofie/vied. Vymedzenie poľa skúmania je však spojené s vybalansovaním vzťahu medzi rozumom/filozofiou/vedou a vierou/teológiou/zjavením. „Náuka filozofov sa totiž zakladá na dôkazoch a na iných možných zdôvodneniach vo veciach, o ktorých hovoria. Viera sa však v mnohom zakladá na zázrakoch a nie na zdôvodneniach" (Boethius z Dácie, 2012, s. 45). Filozofia/veda a teológia majú iný radikálne odlišný zdroj svojich poznatkov: filozofia ho má v racionálnej činnosti človeka, teológia v zjavených pravdách pochádzajúcich od Boha. Tým Boethius poukazuje na radikálnu nesúmerateľnosť obsahov viery a filozofie/vedy. „Čoho sa pridŕžame preto, lebo to vyplýva z rozumových dôvodov, to nie je viera, ale veda" (Boethius z Dácie, 2012, s. 45) a samozrejme naopak: viera nevyplýva z rozumových dôvodov, ale je úkonom, v ktorom sú obsiahnuté faktory nie sú čisto racionálnej povahy. V úkone viery sa zlieva racionálna a iracionálna, teoretická a praktická stránka človeka.

Náčrt hraníc však vedie k otázke vzťahu sfér, ktoré tieto hranice vyznačili. Nevyplýva z Boethiových úvah, že viera a rozum si protirečia? Hoci by to tomu mohlo všeličo nasvedčovať, Boethius hovorí, že „chce priviesť do súladu náuku kresťanskej viery ... a náuku Aristotela a niektorých iných filozofov. ... Viera a filozofia si neprotirečia" (Boethius z Dácie, 2012, s. 45, 47). Boethius svoju pozornosť sústreďuje na problematiku večnosti sveta a na tomto príklade možno demonštrovať tak sféru autonómie, ako aj vzájomný vzťah medzi ľudskou racionalitou a zjavenou vierou. Podľa kresťanskej zvesti je svet konečný, no z aristotelizmu, ktorý sa v dobe Boethia z Dácie pokladal za paradigmu filozofie a vedeckosti, vyplýva opak. Akoby sa objavoval starý známy spor viery a vedy. Domnievam sa, že jeho nešťastné dôsledky stále prežívajú a ako ukážem podľa návodu Boethia z Dácie, je tento spor jedným veľkým nedorozumením, ktorý bol skomplikovaný zásahom moci.

V náčrte oblasti pôsobnosti rozumu a viery postupuje Boethius len ako filozof, čím sa však zrkadlovito dozvieme aj o povahe viery a kompetenciách teológie. Na to, aby sme presnejšie zistili, kam až siaha výkon ľudského rozumu, musíme mu dôverovať a dať priestor, aby sa mohol prejaviť v celej svojej sile. Len tak zistíme, čo dokáže a kde sa nachádzajú jeho limity. „Po prvé tu treba dôkladne zvážiť, že nemôže byť nijaká otázka, ktorá sa dá prebrať rozumovými argumentmi a ktorú nemá filozof za úlohu prebrať a zvážiť, ako sa to v onej otázke má s pravdou a do akej miery ju možno uchopiť ľudským rozumom. ... Filozof má posúdiť každú otázku, ktorú možno rozumom prebrať“ (Boethius z Dácie, 2012, s. 73). Aktivita ľudského rozumu by sa nemala pred ničím zastaviť a nemala by podliehať vonkajšej cenzúre a autocenzúre.

Vytvorenie priestoru pre slobodné používanie rozumu nie je svojvoľné. Filozofický/vedecký výskum má byť určený metodológiou. Prvým z metodologických podmienok je, že „všetky argumenty,“ ktoré používa filozofia „sú vzaté z vecí. Inak by totiž boli výmyslom rozumu“ (Boethius z Dácie, 2012, s. 73). Predmetom filozofického/vedeckého skúmania – tak ako je prítomný v aristotelovskej tradícii a na ktorú Boethius nadväzuje – sú zmyslami vnímateľné veci, ktoré pozorujeme (*quia*) a následne sa pýtame na ich príčiny (*propter quid*). Skúmanie reality ako celku (súcna ako súcna) a používanie rozumu je zároveň diverzifikované medzi jednotlivé špeciálne vedy, „lebo každá otázka, ktorú možno prebrať pomocou argumentov, spadá do nejakej časti súcna“ (Boethius z Dácie, 2012, s. 73). Skúmanie povahy a príčin vonkajšej, od ľudskej praxe a tvorby nezávislej reality je vlastné teoretickým vedám ako fyzika, matematika a metafyzika (Boethius z Dácie, 2012, s. 73).[2] Metodologický postup musí rešpektovať „deľbu práce“ medzi vedami.

Tým sa dostávame k vytyčovaniu hraníc a kompetencií v rámci filozofického skúmania reality. Okrem ohraničenia diverzifikovaného filozofického skúmania špecifickým predmetom treba zohľadniť aj princípy, ktoré sa týkajú sa povahy predmetu a s ktorými jednotlivé vedy pracujú. Toto metodologické spresnenie vyjadruje Boethius nasledovne: „Nijaký majster [v nejakom umení] nemôže nič zdôvodniť, uznať či popierať, iba ak z princípov vlastnej vedy“ (Boethius z Dácie, 2012, s. 73 – 75). Špecifickosť predmetu a vlastné východiskové princípy tvoria rámec kompetencií každej vedy. Vnútorný obsah, vzatý z pozorovania reality, je doménou samostatného bádania vedca.

Ako sa uvedené metodologické kritériá podľa Boethia z Dácie týkajú vzťahu rozumu a viery? K zodpovedaniu tejto otázky treba pristúpiť tak, že sa zohľadní východisko každej teoretickej vedy. Môžeme to priblížiť na príklade fyziky. Princípom fyziky je prirodzenosť, ktorej súčasťou je prvá látka. Čo nie je materiálnej povahy, tomu sa fyzik nemôže venovať, pretože inak by opustil rámec svojich kompetencií, čiže prestal by byť fyzikom. Preto sa „nik nemá čudovať, že prírodovedec nemôže skúmať to, na čo sa jeho princípy nevzťahujú“ (Boethius z Dácie, 2012, s. 81). Prírodovedec má k tomu, čo prekračuje jeho kompetencie, zaujať indiferentné stanovisko. No k tvrdeniam, ktoré sa priamo týkajú jeho výskumu, musí zaujať jednoznačný pozitívny alebo negatívny postoj. „K tomu treba povedať, že prírodovedec nemá popierať pravdy, ktoré nemôže zdôvodniť a ani poznať z svojich princípov, ktoré však neprotirečia jeho princípom a neničia jeho vedu. ... Avšak tú pravdu, ktorú zo svojich princípov nemôže ani zdôvodniť a ani poznať, ktorá však protirečí jeho

2 Postup od poznania „quia“ k poznaniu „propter quid“ je vlastný všetkým teoretickým vedám: z povahy pohybu, ktorý pozorujeme, usudzujeme na jeho príčiny a v konečnom dôsledku na poslednú príčinu. Teoretické vedy ako fyzika, matematika a metafyzika sú v aristotelizme súčasťou filozofie. Práca fyzika/prírodovedca je v aristotelizme filozofickou prácou. Oddelenie sa najmä fyziky od filozofie je záležitosťou novoveku.

princípom a búra jeho vedu, treba poprieť“ (Boethius z Dácie, 2012, s. 83 – 85). Ak podľa kresťanstva na konci sveta všetci vstanú zmŕtvych, prírodovedec to, vychádzajúc z povahy svojho predmetu a princípov, „musí popierať, pretože pripúšťa len to, čo vidí, že je možné prostredníctvom prirodzených príčin“ (Boethius z Dácie, 2012, s. 85).

V prvom rade je podľa Boethia potrebné si uvedomiť, že to, čo sa podľa kresťanskej zvesti raz udialo, alebo ešte len udeje, nespôsobia prirodzené príčiny, ale jedine sila „vyššej príčiny, ktorá je príčinou celej prirodzenosti“ (Boethius z Dácie, 2012, s. 85). Tu sa črtá aj kľúč k zodpovedaniu otázky, v akom vzťahu sú viera a rozum. Čo prírodovedec popiera, robí len ako prírodovedec (*sicut naturalis*), teda len na základe svojho predmetu a princípov, ktoré ohraničujú jeho skúmanie. Záver, ktorý vyslovuje prírodovedec tak nemá a ani nemôže mať absolútnu a všeobecne platnú povahu. Prírodovedec môže niečo negovať alebo afirmovať len z vlastnej perspektívy. Ak by túto perspektívnu opustil, prestal by byť prírodovedcom. Pravda prírodovedca či filozofa vôbec je determinovaná vlastným predmetom a princípmi, a preto je pravdou, keď prírodovedec tvrdí, že zmŕtvychvstanie nie je možné, a zároveň je pravdou, keď kresťan tvrdí, že zmŕtvychvstanie možné je. „Tak kresťan hovorí pravdu, keď vraví, že svet a prvý pohyb sú nové ... a že je to možné prostredníctvom príčiny, ktorej sila je väčšia než sila prirodzenej príčiny. No pravdu hovorí aj prírodovedec, ktorý vraví, že to nie je možné na základe prirodzených príčin a princípov“ (Boethius z Dácie, 2012, s. 87). Pravdivosť záveru prírodovedca je platná v súvislosti s princípmi prirodzenej kauzality, t. j. pravdivosť jeho záverov je len *sub conditione* (Bazán, 2002, s. 228).

Stretávame sa v tomto prípade s teóriou „dvoch právd“? Boethius na viacerých miestach zdôrazňuje, že viera a rozum si dokonca „neprotirečia v ničom“ (Boethius z Dácie 2012, s. 89). Pravdivosť záverov prírodovedca a filozofa vôbec je platná len aspektuálne (*relative*). Keďže však Boh je príčinou všetkých prirodzených príčin, viera/teológia sa môže o realite vyjadrovať v absolútnom zmysle (*absolute*), pričom si filozofia/rozum zachováva svoju relatívnu autonómiu. Ak ohraničovanie implikuje hierarchizovanie, tak teológia/viera je filozofii/rozumu nadriadená. Spor medzi rozumom a vierou vylúčený preto, lebo hoci hovoria o tom istom, nehovoria v tom istom aspekte.[3] Skutočný spor by nastal, keby boli výpovede formulované aj v tom istom aspekte. „Predsa vieme, že kto povie, že Sokrates je biely, a ak niekto poprie, že Sokrates je biely v nejakom aspekte, obaja hovoria pravdu“ (Boethius z Dácie, 2012, s. 87). Boethius sa tak odvoláva na Aristotela. „Je celkom dobre možné, že ten istý človek, i keď klame jednoducho, hovorí z určitého stanoviska alebo v nejakej veci pravdu, a že je tak vzhľadom na niečo pravdovravný, jednoducho však pravdovravný nie je“ (Aristoteles, 1978, s. 67). Preto môže Boethius povedať, že „z toho všetkého je teda zrejmé, že ak filozof povie, že niečo je možné alebo nemožné, tak hovorí, že je to možné alebo nemožné na základe dôvodov, ku ktorým sa môže dopátrať človek“ (Boethius z Dácie, 2012, s. 117). Tým sa Boethius vyhýba teórii „dvoch právd“.

Filozofia, chápaná ako ľudská veda, je obmedzená na vysvetlenie chodu prirodzených príčin, no skúmanie božích zázrakov a povahy príčiny prirodzených príčin nepatrí do jej kompetencie. Filozof/vedec nie je interpretom zázrakov a božej vôle, to je poslaním teológa. V podobnom duchu sa vyjadril aj Albert Veľký: „O Božie zázraky sa tu nezaujímam, lebo hovorím o záležitostiach fyziky“ (Albertus Magnus, 1980, s. 129). Zrkadlovito sa však môžeme vyjadriť aj o práci teológa, ktorého úlohou je interpretovať obsah zjavenia, no prekračoval by svoje kompetencie, keby vravel filozofovi, aký vedecký postup či záver je

3 Pre teológa je svet Božím dielom nezávisle od toho, či máme geocentrickú alebo heliocentrickú teóriu.

správny. Ak sa vrátime k mottu *fides quaerens intellectum*, tak dokazujúci argument „nie je možný vo všetkom, čo tvrdí náš zákon, jednak preto, lebo práve ten vytvára vedu ... a viera nie je veda“ (Boethius z Dácie, 2012, s. 121).

Skutočný dialóg a porozumenie medzi rozumom/vedou a vierou/teológiou predpokladá stanovenie hraníc, vyjasnenie a rešpektovanie aspektov v skúmaní. Ak sa aspekty skúmania jednotlivých vied nerešpektujú, vznikajú medzi nimi zbytočné a zároveň vášnivé spory. Aj keď prírodné vedy v mnohom revidovali kozmologický obraz Biblie, predsa nemôžu revidovať vieru, že svet je Božím dielom, nech je obraz sveta akýkoľvek. Veriaci človek môže stále veriť v to, že svet je Božie dielo, aj keď fyzika povie, že je dielom náhody. Prečo? Fyzika – ak sa necháme inšpirovať Boethiovým rozlíšením medzi aspektom *absolute* a *relative* – vychádza zo skúmania sveta, ktoré je vymedzené jej aspektom a metodológiou, ktoré sa môžu meniť. Závery fyziky tak majú platnosť len v rámci tejto metodológie, sú platné *relative*, nie *absolute*. Rovnako ani teológia nemôže zo svojho aspektu revidovať či určovať postupy prírodných vied, nespadá to totiž do jej kompetencií. Ak si teológia robí nárok, že jej výroky platia *absolute*, tak len ako výroky viery, nie vedy. Žiaľ, dejiny filozofie a teológie sú skôr svedkami nedorozumení, ktorým by sa dalo predísť, keby sa zohľadnili metodologické zásady, navrhované Albertom Veľkým a neskôr Boethiom z Dácie.

Literatúra

ALBERTUS MAGNUS (1980): *De generatione et corruptione.* In: HOSSFELD, P. (ed.): *Alberti Magni Opera omnia*, V/2, Münster: Aschendorff.

ARISTOTELÉS (1978): *O sofistických důkazech*. Praha: ACADEMIA.

BAZÁN, B. C. (2002): Boethius of Dacia. In: GRACIA, J. J. E. – NOONE, T. B. (eds.): *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Oxford: Blackwell Publishing, 227-232.

BOETHIUS z Dácie (2012): O večnosti sveta. In: Boethius z Dácie. *De mundi aeternitate/O večnosti sveta. De summo bono/O najvyššom dobre čiže o živote filozofa*. Prel. M. Chabada. Pusté Úľany: Schola Philosophica.

„POZNANIE PRÍTOMNOSŤOU“ – SUHRAWARDIHO RIEŠENIE VZŤAHU RACIONÁLNEHO A IRACIONÁLNEHO[1]

„KNOWLEDGE BY PRESENCE“ – SUHRAWARDI´S SOLUTION OF THE RATIONAL TO IRRATIONAL RELATION

doc. PhDr. Mária Mičaninová, CSc.

Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach
maria.micaninova@upjs.sk

Abstract: ***Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardi (1154 – 91), the founder of the philosophy of illumination, was not delighted by the idea, that certitude is provided to us by knowledge based on the accordance of our thinking with a reality. Influenced by his own mystical experience, he chose to theoretically justify the imminent and indubitable knowledge. His starting-point is self-awareness, because that, by means of which we are, is the only thing, which understands its own essence – its Self. On the base of analyzing some chapters of The Philosophy of Illumination, the paper introduces explanation of some concepts in Suhrawardi´s original epistemological theory, known as knowledge by presence.***

Key words: ***philosophy of illumination, self-awareness, knowledge by presence***

Úvod

Peržan Šiháb al-Din Jahja ibn Habaš ibn Amirak Abú´l-Futúh Suhrawardi (1154/5 – 1191), známy aj pod prezývkami al-shahid (martýr), al-maqtul (zavraždený), shaykh al-ishraq (majster osvietenia; titul, ktorý dostal od svojich stúpencov), sa považuje za zakladateľa iluminacionistickej filozofie v islame.[2] Jeho diela sa do latinčiny neprekladali, preto nebol známy v stredovekej Európe. Až po tom, čo sa ním začali na konci 19. a na začiatku 20. storočia zaoberať viacerí orientalisti, spomedzi nich zvlášť francúzsky orientalista Henry Corbin[3], situácia sa začala postupne meniť.

Suhrawardi je autorom skoro päťdesiatich diel (Nash, 1964, s. 57) napísaných po perzsky aj po arabsky, pričom sám Suhrawardi ich rozdelil na tie, ktoré napísal do sna o Aristotelovi, a tie, ktoré napísal po ňom a po prijatí existencie platónskych foriem.[4] Snom o Aristotelovi zdôvodnil svoje odvrátenie od peripatetikov k Platónovi a k jeho predchodcom, Hermesovi

1 Príspevok vznikol ako súčasť grantovej úlohy VEGA 1/0330/12 *Funkcia metafory vo filozofii Šlomo ben Jehudu ibn Gabirola a Šiháb al-Dína Jahju al-Suhrawardiho*.

2 Jeho životopis je dostupný na viacerých webových stránkach, preto ho pre obmedzené možnosti tohto príspevku neuvádzame.

3 K prvým prácam H. Corbina patrí napr. *Suhrawardi d´Alep: fondateur de la doctrine illuminative*. Paris: G. P. Maisonneuve, 1939. V priebehu svojho života vydal skoro všetky Suhrawardiho diela, pričom ich štúdiu venoval viac času než dielu iných islamských mysliteľov. Za kľúčové Corbinovo dielo o Suhrawardim sa považuje *Islam Iranien: aspects spirituele et philosophiques*. Vol. II: Sohrawardi et les Platoniciens de Perse. Paris: Gallimard 1971.

4 Spôsob delenia Suhrawardiho diel však závisí od toho aspektu jeho myslenia, ktorý je predmetom skúmania.

(otcovi filozofov), Empedoklovi, Pytagorovi a iným. Lebo „Slová starých sú symbolické a nedostupné vyvráteniu. Kritika doslovného zmyslu ich slov zlyhala v určení ich skutočných zámerov, lebo symbol nemožno vyvrátiť. To je teda základ východného učenia o svetle a temnote, ktoré bolo učením perzských filozofov, ako bol Jamasp, Frahostar, Bozorgmehr a iných pred nimi.“ (Suhrawardi, 1999, s. 2)

Približne sto rokov po jeho smrti, sa jeho diela začali komentovať moslimskými autormi. Všeobecne sa akceptuje, že z jeho diel má *Hikmat al-ishraq* najucelenejší charakter. Toto dielo sa stalo východiskovým textom môjho príspevku, v ktorom chcem na základe analýzy niektorých jeho kapitol zhodnotiť Suhrawardiho motívy na vybudovanie vlastnej epistemologickej koncepcie známej pod názvom *poznanie prítomnosťou* a vysvetliť niektoré z jej špecifík.

Text *Filozofie iluminácie*

Anglický preklad po arabsky napísanej *Hikmat al-ishraq*, ktorý je výsledkom spolupráce Johna Walbridgea a Hosseina Ziaiho, obsahuje popri údajoch o živote a diele Suhrawardiho aj údaje o zachovaných rukopisoch *Filozofie iluminácie*. Dielo má dve časti. Prvá časť sa v troch diskurzoch zaoberá pravidlami myslenia, druhá časť sa v piatich diskurzoch zaoberá božskými svetlami, Svetlom svetiel a základmi a poriadkami existencie. Na pochopenie špecifík Suhrawardiho koncepcie *poznania prítomnosťou* nie je možné vylúčiť hociktorú z nich, pretože sa vzájomne dopĺňajú. Najprv sa zastavím pri Suhrawardiho motivácii, ktorá odhaľuje niečo z charakteru Suhrawardiho iluminacionistického myslenia.

O motivácii

Suhrawardi odhaľuje svoju motiváciu napísať *Filozofiu iluminácie* hneď v jej úvode. Píše, že chcel vyhovieť želaniu svojich bratov. Podrobnejšia analýza jeho dôvodov odhaľuje nasledujúce:

a) Svoju knihu určil predovšetkým študentom intuitívnej filozofie a najmä tým z nich, ktorí už dosiahli úroveň, na ktorej božské svetlo na nich zostúpilo nielen raz, ale pravidelne. Nikto iný z nej nebude mať nijaký úžitok (s. 4). Študent diskurzívnej filozofie v nej nájde len to, čo už vie.

b) Systém iluminacionistov nemôže byť zostavený bez pomoci *svetelných inšpirácií*, lebo niektoré z ich princípov sa zakladajú na takýchto svetlách. Ak by iluminacionisti upadli do pochybností o týchto princípoch, prekonajú ich výstupovaním po rebríku duše.

c) Východiskom štúdia je *pozorovanie*, lebo tak, ako pozorovaním zmyslových veci získavame určité poznanie o niektorých ich stavoch a sme preto schopní vytvoriť platné vedy, ako astronómiu, tak podobne pozorujeme určité duchovné veci a následne základ božských vied, ktorý spočíva na nich.

d) Zo slávneho „nástroja“ chrániaceho myslenie pred omylom stačí malý počet veľmi užitočných pravidiel. Stačia tým, ktorí sú inteligentní, a tým, ktorí hľadajú osvietenie (s. 4).

Núka sa záver, že Suhrawardiho *Filozofia iluminácie* mala byť pre študenta intuitívnej filozofie nástrojom na očistenie jeho duše tým, že odstráni z nej pochybnosti. Postup, ktorý si Suhrawardi zvolil v spomínaných dvoch častiach, bol takýto: najprv v prvej časti sumarizoval princípy peripatetikov podľa ich metódy, poukázal na jej nedostatky, aby potom predložil pravidlá a princípy iluminacionistickej filozofie, ku ktorej on sám – ako v texte zdôraznil – nedospel cez premýšľanie, ale skôr ináč, víziami. V druhej časti predstavil

svetelnú kozmológiu, naplnenú nielen svetlami, ale aj temnotou, netelesnými svetlami a temnými telami (prekážkami), vzťahmi dominancie a závislosti svetiel i tiel, ktoré spojil do vlastnej kozmologickej koncepcie vertikálnych a horizontálnych svetiel. Pri jej popise využíval iluminacionisticky modifikovanú, pôvodne peripatetickú, terminológiou z prvej časti. Výklad svojej kozmologickej koncepcie završuje v druhej časti piatym diskurzom nazvaným *O zmŕtvychvstaní, proroctve a snoch*. V celom texte *Filozofie iluminácie* sa Suhrawardi bežne odvoláva na Korán ako najvyššiu autoritu.[5]

Poučený „nástrojom" peripatetickej filozofie Suhrawardi hľadal dôkazy pre svoju iluminacionistickú filozofiu. A robil tak dovtedy, kým ho už nič nemohlo uviesť do pochybností. Celá druhá časť *Filozofie iluminácie* je preto vybudovaná ako veda, t. j. na dokazovaní. Je to svedectvo, že Suhrawardi ju naozaj zamýšľal nielen ako kritiku peripatetickej, resp. diskurzívnej filozofie, ako návod na očistenie duše pre tých, ktorí takýto návod hľadajú, ale aj ako konkurenčnú formu myslenia, ktorá má rovnako systematický, logický charakter. Jeho filozofii rozumiem tak, že kritické preskúmanie peripatetickej filozofie ho priviedlo k záveru, že logické a racionálne poznávanie má svoje hranice v tom, že sa jeho závery nevzťahujú na celé univerzum, lebo vždy môže existovať nejaké D, na ktoré sa závery platné pre vzťahy medzi A, B, C nevzťahujú. Zásadným nedostatkom diskurzívneho myslenia je však podľa neho skutočnosť, že je vždy sprostredkované, pretože ním ponúkané poznanie vyplýva zo subjektovo-objektového vzťahu a má predikatívny charakter. Suhrawardi často obviňuje peripatetikov z tautológie alebo z postupov, ktoré vedú k absurdnostiam.[6] Týmto spôsobom však nie je možné spoznať Svetlo svetiel, prameň kozmickej svetelnej hierarchie. Koniec koncov takto, sprostredkovane, nie je možné spoznať ani seba samého. Preto tento peripatetický postup zamietol a pri svojom hľadaní dospel k záveru, že istota poznania, istota, ktorú poskytuje poznanie pravdy, je dosiahnuteľná iba poznaním, ktoré nie je ničím sprostredkované, teda *poznaním prítomnosťou*.

Poznanie prítomnosťou

V predchádzajúcej časti svojho príspevku som naznačila, že Suhrawardiho epistemológia je spojená s jeho ontológiou. Práve jej božský a svetelný charakter vyžaduje iné než diskurzívne metódy poznávania. Napriek tomu Suhrawardi vždy najprv objasňuje, t. j. definuje, pojmy a symboly, ktoré bude používať. Zároveň sa dozvedáme, že „Čokoľvek v existencii, čo nevyžaduje nijakú definíciu alebo výklad, je evidentné. Pretože nič nie je evidentnejšie než svetlo, nie je nič menej, čo by potrebovalo definíciu." (Suhrawardi, 1999, s. 75) Pokračuje definíciou nezávislosti, výkladom svetla a temnoty, závislosťou tela v jeho existencii od netelesného svetla, aby sa dostal k pravidlám, ktoré sú obsahom každej časti. Jedno z pravidiel je, že netelesné svetlo nemôže byť konštatované vnímaním. Druhé, že čokoľvek, čo je svetlom v sebe, je netelesným svetlom. Pokračuje konštatovaním, že

5 Je to aj slávna 35 súra Koránu nazvaná Svetlo/Al Núr, ktorá inšpirovala nielen Suhrawardiho k jej výkladu. Samotného Suhrawardiho považujú za toho, kto na základe Koránu vniesol „svetlo" do filozofie.

6 V tomto kontexte je zaujímavá kritika Averroových názorov Tomášom Akvinským, ktorou sa zaoberá Alžbeta Dufferová vo svojej štúdii Shelomoh ben Yehuda ibn Gabirol and The Summa Theologica by Thomas Acquinas. In: *The Function of Metaphor*. Mičaninová, M. – Hajdučeková, I. (eds.): The Conference Proceedings of International Conference of the Department of Philosophy and History of Philosophy, Faculty of Arts P. J. Šafárik University in Košice 4 – 5 October 2013. Rec. P. Volek, M. Chabada. Košice: UPJŠ 2014, s. 58 – 59.

čokoľvek, čo preniká svoju vlastnú bytnosť, je netelesným svetlo“ (Suhrawardi, 1999, s. 79), a dostáva sa k zásadným tvrdeniam v 115 a v 116 paragrafe na s. 80 – 81, ktoré to bližšie osvetľujú. V nich píše približne toto: To, čo jestvuje v sebe a je zároveň netelesným svetlom, je samo-jestvujúcou a seba-si-vedomou vecou, ktorá vlastnú bytnosť nechápe prostredníctvom obrazu svojej bytnosti vo svojej bytnosti. Ak by to tak bolo, potom by jej obraz bol „to“, t. j. objektom jej poznania. Poznávanie skrze svoj obraz je poznávaním skrze niečo pridané, čo je absurdné. Nemôže nastať situácia, pokračuje Suhrawardi, že by sme si neboli vedomí svojej bytnosti alebo chápania svojej bytnosti, pretože chápanie nemôže byť niečím pridaným prostredníctvom formy alebo niečoho iného. Nepotrebujeme nič, aby sme chápali, že našu bytnosť uchováva tá bytnosť, ktorá je evidentná v sebe a sama sebe nechýba. Preto musí chápať svoju bytnosť kvôli tomu, čím je ona sama v sebe samej a my si nikdy nemôžeme nebyť vedomí našej bytnosti ani nijakej časti z nej. To, čoho si môžeme nebyť vedomí – Suhrawardi má na mysli naše vnútorné orgány – nepatrí k tej časti, ktorá chápe. Ak sa tým budeme zaoberať bližšie, zistíme, že to, skrze čo sme, je jediná vec, ktorá chápe svoju vlastnú bytnosť – naše ja. Toto chápanie nie je ničím k nám pridaným, nie je to ani časť nášho ega, pretože by potom tie iné časti zostali nepoznané. Je tiež podľa Suhrawardiho jasné, že vecnosť nie je pridaná k uvedomeniu, pretože je evidentná v sebe a pre seba. Je jednoducho evidentná samej sebe. Preto je svetlom v sebe a preto je čistým svetlo. Naše chápanie nie je niečím, čo nasleduje po našej bytnosti, ani naša schopnosť chápať nie je ničím, čo nasleduje po našej bytnosti. Ak by sme o našej bytnosti predpokladali, že je identitou, ktorá chápe svoju bytnosť, musela by predchádzať nášmu chápaniu, a preto byť nepoznaná, čo je podľa Suhrawardiho absurdné.

A znova v kontexte svojej svetelnej kozmickej hierarchickej ontológie v paragrafe 126 na s. 86 zdôvodňuje, prečo sa netelesné svetlá nelíšia svojou skutočnosťou, na tomto príklade: „Už sme ukázali, že tvoje ego je netelesným svetlom, že je seba-vedomé a že netelesné svetlá sa nelíšia vo svojich skutočnostiach. Teda všetky netelesné svetlá musia chápať svoju vlastnú bytnosť, lebo to, čo je nevyhnutne pravdivé o veci, musí byť tiež pravdivé o tom, čo má tú istú skutočnosť“ (s. 86). Skrátka, byť si vedomý seba samého a vedieť čo som, je pre Suhrawardiho to isté.

Záver

Takto sme sa dostali k základnej charakteristike *poznania prítomnosťou*: je to poznanie získané chápaním vlastnej bytnosti a skrze toto chápanie, analogicky, aj bytnosti nadzmyslových vecí. To evidentné je (doslovne) jasné, a preto v prípade bytností nadzmyslových vecí (svetiel) aj pochopiteľné prostredníctvom intuície, ktorá je pre Suhrawardiho nástrojom priameho nadzmyslového poznania, bez sprostredkovania rozumu alebo myslenia. Intuíciou a víziami sám Suhrawardi – podľa vlastných slov z Úvodu tohto diela – získal to, čo neskôr „zhmotnil“ do *Filozofie iluminácie*. Rovnakým spôsobom podľa neho dospel k svojmu dielu aj „inšpirovaný a osvietený“ Platón (s. 2) a niektorí z tých, ktorých som spomínala už skôr. Práve preto nepovažoval Suhrawardi za možné vyvrátiť ich slová. Na mystickú skúsenosť sa Suhrawardi odvoláva aj v takej citlivej záležitosti, ako je zmŕtvychvstanie, keď poznamenáva, že všetko, o čom v tejto súvislosti hovoril, nadobudol mystickou skúsenosťou iluminacionistickej filozofie (s. 144), čo len potvrdzuje môj počiatočný predpoklad, že toto dielo Suhrawardi naozaj zamýšľal ako návod, resp. praktického sprievodcu, pre tých, ktorí sa vydali na cestu k Bohu, a preto aj *poznanie prítomnosťou* vzhľadom na svoj pôvod je blízke mystickému poznaniu stojacemu nad zmyslovým (i keď robí paralelu medzi

videním a víziou) aj rozumovým poznaním.[7] Je to spojenie priamo sa manifestujúceho bytia so sebauvedomujúcim sa ja, ktorého myseľ priamo nadobúda nadzmyslové poznanie bez prostredníctva rozumu či zmyslov. Je to stav, ktorého výsledkom je istota pravdivosti nadobudnutého poznania.

Ak by som mala dať odpoveď na otázku, aký mal Suhrawardi postoj k racionálnemu a iracionálnemu poznaniu, potom by som na základe predchádzajúceho konštatovala, že racionálne považoval za nevyhnutný predstupeň intuitívneho (a mystického). Iba to intuitívne však bolo preňho jedinou adekvátnou metódou poznania spirituálneho a božského. A spôsob, akým vo *Filozofii iluminácie* spojil intuitívne s diskurzívnym do jedného konzistentného systému, fascinuje dodnes.

Literatúra

DUFFEROVÁ, A. (2014): Shelomoh ben Yehuda ibn Gabirol and The Summa Theologica by Thomas Acquinas. In: *The Function of Metaphor in Medieval Neoplatonism*. Mičaninová, M. – Hajdučeková, I. (eds.): The Conference Proceedings of International Conference of the Department of Philosophy and History of Philosophy, Faculty of Arts P. J. Šafárik University in Košice 4 – 5 October 2013. Rec. P. Volek, M. Chabada. Košice: UPJŠ, s. 58 – 59.

CHABADA, M. (2007): *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky.* Bratislava: Univerzita Komenského.

CORBIN, H. (1939): *Suhrawardi d´Alep: fondateur de la doctrine illuminative*. Paris: G. P. Maisonneuve.

CORBIN, H. (1971): *Islam Iranien: aspects spirituele et philosophiques*. Vol. II: Sohrawardi et les Platoniciens de Perse. Paris: Gallimard.

LABUDA, P. (2007): Plotinova koncepcia Jedna a jej jazyk. In: *Filozofia*, roč. 62, č. 2, s. 91 – 109.

NASR, S. H. (1964): *Three Muslim Sages*. *Avicenna- Suhrawardi- Ibn ,Arabi*. *Avicenna – Suhrawardi – Ibn ´Arabi*. Delmar, New York: Caravan Books.

PLÓTÍNOS: *O sebepoznání. Enneada V,3(49*). Úvod, překlad a poznámky Lenka Karfíková. Řecko-české vydání. Praha: Oikoymenh 2014.

SUHRAWARDI (1999): *The Philosophy of Illumination*. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al- isharq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge and Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press.

7 Porovnať Suhrawardiho názory na sebapoznanie s Plotinovými možno v PLÓTÍNOS: *O sebepoznání. Enneada V,3(49*). Úvod, překlad a poznámky Lenka Karfíková. Řecko-české vydání. Praha: Oikoymenh 2014, s. 18 – 33. Príležitosť na porovnanie Plotinovho jazyka s jazykom Suhrawardiho dáva štúdia Pavla Labudu: Plotinova koncepcia Jedna a jej jazyk. In: *Filozofia*, roč. 62, 2007, č. 2, s. 91 – 109. Téma intuitívneho poznania bola prediskutovávaná aj v latinskom stredoveku. Odporúčam pozrieť si od Michala Chabadu jeho *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského 2007, s. 36 – 43.Chabada, M.: Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007, s. 36-43.

VIERA A ROZUM VO FILOZOFII J. LOCKA[1]

FAITH AND REASON IN THE PHILOSOPHY OF JOHN LOCKE

Doc. PhDr. Vladimír Manda, CSc.

Katedra filozofie FF UKF v Nitre
Hodžova 1., 949 47 Nitra
e-mail: vmanda@ukf.sk

Abstract: *One of the most historically significant form of rational and irrational relationship is the relationship of reason and faith as we examine them in the epistemological sense. It is well known that in the era of the early modern age there is undergoing a substantial transformation of* ***the*** *scholastic understanding* ***of*** *the primacy of religious faith* ***upon*** *reason. Locke's understanding of the relationship of reason and faith is one of examples of how the religious faith in the early modern philosophy* ***was*** *gradually squeezed out of the realm of knowledge of the world and* ***simultaneously*** *„****shifting****" into the realm of morality****,*** *still firmly backed with the expectation of eternal bliss in the hereafter****.***

Key words: ***faith, reason, philosophy of early modern age, Locke***

Vzťah racionálneho a iracionálneho je vo filozofickom poznaní stále živým problémom. Náš príspevok sa zameriava na racionálne a iracionálne nie v ich všeobecnej forme, ale vo forme vzťahu rozumu a viery v období ranného novoveku z pohľadu ich epistemologickej funkcie v poznaní sveta. Ako je všeobecne známe, v období ranného novoveku dochádza k podstatnej transformácii scholastického chápania vzťahu rozumu a viery. Viera je postupne vytláčaná zo sféry poznania pozemského sveta a stále viac „zatláčaná" len do sféry morálky, v rámci ktorej je viera v posmrtný blažený život jej jedným z uholných kameňov. Významným predstaviteľom novovekého filozofického myslenia, u ktorého je možné vyššie uvedenú tendenciu premeny vzťahu rozumu a viery jasne pozorovať, je aj filozofické myslenie Johna Locka.

Vo filozofii J. Locka sa tradične vyzdvihujú predovšetkým jeho epistemologické názory obsiahnuté v jeho hlavnej práci *An essay concerning human understandig (1690),* názory sociálno-politické, rozvinuté v jeho práci *Two Treateses on Government (1690)* a jeho názory na toleranciu obsiahnuté v práci *Epistola de Tolerantia (1689).* Približne od poloviny minulého storočia sa do popredia záujmu odborníkov na Lockovu filozofiu dostávajú aj otázky vzťahu jeho filozofie k náboženskej viere alebo otázky vzťahu rozumu k viere[2]. Hlbšie skúmanie Lockovej filozofie ukazuje, že nie len v otázke tolerancie a v otázkach sociálno-politických je Lockove filozofia opretá o náboženské základy, ale aj jeho hlavná

1 Príspevok vznikol v rámci riešenia grantovej úlohy VEGA - 1/0565/13, „Idey človeka, slobody a súkromného vlastníctva v sociálno-politickom myslení ranného novoveku"

2 „Náboženský" obrat v skúmaní Lockovej filozofie sa opiera predovšetkým o výsledky práce W. von Leydena, ktorý v roku 1954 publikoval práce J. Locke ne tému prirodzeného zákona pod názvom *Essays on the law of nature. (Oxford: Clarendon press,1954).* K významným prácam, ktoré hodnotia Lockovu filozofiu cez prizmu jeho náboženských textov patria najmä práce J. Waldrona *God, Locke and Equality, Cambridge: Cambridge university press 2002.,* a práca *The philosophy of John Locke. New perspectives, London: Routledge 2003* editovaná P. R. Ansteyom.

práca o ľudskom rozume je v najvšeobecnejšej rovine opretá o náboženskú vieru v Boha (Nuovo, 2003, 140). Locke podobne, ako viacero jeho súčasníkov, chápe náboženskú vieru v existenciu Boha ako stvoriteľa zeme a človeka, ako vládcu, ktorý bude človeka súdiť za jeho skutky, za základnú schému osvetľujúcu človeku jeho miesto vo svete, ako aj hlavný cieľ jeho života, ktorým je spasenie (Locke, 1967, II., §6)[3]. Lockova základná náboženská schéma vyjadrujúca postavenie človeka vo svete však nedeterminuje človeka v jeho obsažnom konaní a myslení priamym spôsobom. Obsah ľudského konania a myslenia sú determinované vonkajšou podobou sveta a samostatnou aktivitou človeka, ktoré nemusia vždy vyústiť do uvedomenia si božského pôvodu sveta a človeka. A tak napríklad človek, hoc stvorený Bohom, prichádza na svet s rozumom, ktorý však je z hľadiska svojho obsahu „tabulou rasa" a akými poznatkami ho človek naplní, závisí na jeho samostatnej aktivite a nie na Božom zásahu do jeho rozumu (Locke, 1975, I., 2., §1) Podobne napríklad aj v prípade prirodzeného stavu života človeka platí, že človek by sa mal riadiť prirodzeným zákonom, ktorý mu dal Boh k usmerňovaniu jeho konania, ale človek musí jeho obsah spoznať, lebo prirodzený zákon nie je človeku vrodený (Locke, 1967, II., §136). A tak by bolo možné uvádzať ďalšie príklady z Lockovej filozofie na potvrdenie toho, že náboženstvo u neho funguje len ako vonkajšia forma ľudského poznania a konania, pričom tento obsah nie je priamo determinovaný náboženskou formou, nie je priamo determinovaný Bohom, ale je viac determinovaný samotným človekom a vonkajším svetom.

Vzťah viery a rozumu je v rôznej miere explikovaný predovšetkým v Lockovej práci *Essays*[4] a v jej rámci, najmä v kapitolách 18. a 19. štvrtej knihy venovanej otázkam poznania. Vzájomný vzťah rozumu a viery Locke charakterizuje nasledovne: „aj keď sa viera stavia do protikladu s rozumom, ona sama nie je ničím iným iba pevným súhlasom mysle. A ak sa tento riadi podľa toho, ako káže povinnosť, musí sa dať niečomu, čo je dobre zdôvodnené, a teda nemôže byť v protiklade k rozumu" (Locke, 1983, IV.17.§24). V uvedenom vymedzení Locke nachádza určitú zhodu medzi vierou a rozumom najmä v tom, že aj jedno aj druhé je „pevným súhlasom mysle" a tak ako rozumový súhlas s nejakým tvrdením, tak aj náboženský súhlas by mali byť dobre zdôvodnené. Aby sme prenikli do jadra uvedeného názoru, tak je potrebné v prvom rade preskúmať podmienky, za akých rozum „dáva súhlas" s nejakým tvrdením a následne túto formu súhlasu porovnať so súhlasom s nejakým tvrdením, ktorý sa opiera o vieru.

Poznanie všeobecne, je poznaním vzťahov medzi ideami, poznaním ich zhody alebo nezhody. (Locke, 1983, IV.1.§2) Povahu pravdivého poznania môžu mať iba naše výroky alebo tvrdenia, vzťahujúce sa na samotné idey. „Pravda vo vlastnom zmysle slova podľa mňa znamená iba spájanie alebo oddeľovanie znakov podľa toho, či sa veci, ktoré znaky

3 Pri citovaní Lockových textov sa držíme zaužívaných štandardov. Po roku vydania citovanej práce nasleduje rímska číslica, ktorá označuje číslo knihy, napríklad I., - kniha prvá, za číslom knihy môže byť arabským číslom označená kapitola, napríklad 2., – druhá kapitola a na treťom mieste je číslo paragrafu, napríklad §6., - šiesty paragraf. Pri danom systéme sa číslo citovanej strany neudáva, lebo to nie je potrebné. Okrem toho v práci citujeme jednak slovenský preklad *Rozpravy o ľudskom rozume 1983,* ktorý sa opiera o vydanie A. C. Frasera (1894), ale aj anglické vydanie editované P. H. Niditttchom (1975), pretože slovenský preklad neobsahuje všetky časti Lockovej práce. Preklady citátov z angličtiny sú našim vlastným prekladom.

4 Pre skrátenie textu používame bežne zrozumiteľné skratky Lockových prác. *Essays* zastupuje jeho prácu *An essays concerning human understanding (1975),* Oxford, editovanú H. P. Nidditch ako aj ich slovenský preklad *rozprava o ľudskom rozume.* Bratislava: Pravda 1983.. Podobne slovo *Treateses* bude zastupovať prácu *Two Treatese of Government, (1967),* Oxford, editovanú P. Laslettom.

zastupujú, navzájom zhodujú alebo nezhodujú“ (Locke, 1983, IV. 5. §2).

Metódy, ktorými môžeme dospieť k pravdivému poznaniu, sú predovšetkým zmyslové poznanie, intuitívne poznanie a demonštratívne poznanie. Zmyslovým poznaním odhaľujeme existenciu vonkajšieho sveta. Na základe vnímania jednoduchých ideí v mysli usudzujeme na to, že ich zdrojom je existencia vonkajších konečných súcien (Locke, 1983, IV. 2. §14) Intuitívnym poznaním odhaľujeme zhodu alebo nezhodu ideí priamo alebo bezprostredne, t. j. k poznaniu zhody alebo nezhody ideí nepotrebujeme nejakú ďalšiu sprostredkujúcu ideu (Locke, 1983, IV. 2. §1). Demonštratívnym poznaním odhaľujeme zhodu alebo nezhodu ideí sprostredkovane. K poznaniu zhody alebo nezhody dvoch rozdielnych ideí potrebujeme nájsť sprostredkujúce idey, na základe ktorých spoznáme ich zhodu alebo nezhodu (Locke, 1983, IV. 2. §2).

Súčasťou našich poznatkov získaných procesom poznania, t. j. procesom operovania s ideami je ešte jeden typ „pravdivých“ poznatkov. Ide o poznatky získané usudzovaním, ktoré má povahu pravdepodobného usudzovania. Je to poznanie, „ktorým dávame v mysli idey dohromady alebo ich jednu od druhej oddeľujeme, keď ich zhodu alebo nezhodu s istotou nevnímame, ale iba predpokladáme, že existuje.“ Takýto spôsob poznania zhody alebo nezhody ideí Locke nazýva „judgement“ (Locke, 1983, IV.14.§4). Keďže jadrom tohto spôsobu poznania je odhalenie len pravdepodobnej alebo možnej zhody alebo nezhody ideí, budeme hovoriť o pravdepodobnom poznaní.

Na rozdiel od demonštratívneho poznania, kde sa vyžaduje trvalá, nemenná a zreteľná súvislosť medzi ideami, pravdepodobné poznanie sa opiera len o zdanie takejto zhody medzi ideami. Zhody, ktorá môže byť len náhodná a dočasná. (Locke, 1983, IV.15.§1) Táto forma usudzovania síce neuspokojuje náš rozum, ale je nutná pre naše praktické konanie, ktoré nemôže akosi čakať, kým v danej veci dospejeme k demonštratívnemu poznaniu. „Ak by človek nejedol dovtedy, kým by pomocou dokazovania nespoznal, že to, čo chce jesť, ho nasýti; ak by sa človek nepohol skôr, než by s istotou vedel, že jeho konanie bude úspešné, človek by doteraz nemohol temer nič robiť, iba sedieť a zahynúť“ (Locke, 1975, IV.14.§1).

Vyššie uvedené formy poznania sú späté aj s určitým stupňom istoty, ktorý sa viaže na pravdivosť nadobudnutých poznatkov. Pravdivosť poznatkov, ktoré získavame intuíciou, je najistejšia. Myseľ v danom prípade „vníma zhodu alebo nezhodu dvoch ideí bezprostredne pomocou ich samých, bez sprostredkovania nejakej tretej. ... Takto vníma myseľ, že biele nie je čierne, že kruh nie je trojuholník, že tri je viac než dva a rovná sa jednému a dvom“ (Locke, 1983, IV.2.§1) Tento druh poznania je „najjasnejší“ aký môže naše nedokonalé poznanie dosiahnuť. Poznatky, ktoré ním dosahujeme, nie je možné vyvrátiť. „Práve od tejto intuície závisí celá istota a samozrejmosť všetkého nášho poznania“ (Locke, 1983, IV.2.§2).

Demonštratívne poznanie potrebuje k zisteniu zhody alebo nezhody ideí sprostredkujúce idey. Napríklad zhodu troch uhlov trojuholníka s dvomi pravými uhlami myseľ nemôže vnímať intuitívne. Preto myseľ potrebuje sprostredkujúce idey, pomocou ktorých zhodu vyššie uvedených dokáže. Ale aj v tomto postupe, ktorý sa nazýva usudzovaním, je nutné, aby sa zhoda či nezhoda dvoch posudzovaných ideí intuitívne vnímala. Inak povedané, v každom kroku demonštratívneho poznania je nutné vnímať zhodu či nezhodu, t. j. usudzovanie je radom intuitívnych krokov. Istota o pravdivosti poznatkov získaných demonštratívnym poznaním nie je taká silná ako v prípade intuitívneho poznania.

Tretím stupňom poznania je poznanie existencie jednotlivých konečných súcien mimo nás. „Hoci je na jednej strane viac než čírou pravdepodobnosťou a na druhej strane nedosahuje úplne ani jeden z predchádzajúcich stupňov istoty, predsa sa označuje ako poznanie“ (Locke, 1983, IV.2.§14). Na inom mieste hovorí: „Hoci poznatok, ktorý získame pomocou našich

zmyslov o existencii vecí mimo nás, nie je taký istý ako naše intuitívne poznanie alebo dedukcie nášho rozumu, ktoré sa zamestnávajú jasnými abstraktnými ideami našej mysle, predsa je to len istota, ktorá si zasluhuje meno poznanie“ (Locke, 1975, II.11.§3). Všetko, čo nespadá pod vymedzené tri formy poznania, má povahu viery alebo domnienky (Locke, 1983, IV.2.§14).

Pravdepodobné poznanie, ktoré sa neopiera o jasné poznanie zhody lebo nezhody ideí, je na základe vyššie uvedeného Lockovho tvrdenia skôr „domnienkou“ ako poznaním. Ale aj pravdepodobné poznanie má svoju istotu, aj keď táto je rozložená do množstva stupňov istoty. Pravdepodobné poznanie v sebe obsahuje poznatky, ktoré sme ochotní považovať za temer isté až po poznatky, ktoré prijímame len s veľkými pochybnosťami. (Locke, 1975, IV., 16., §1). Dôležitým aspektom poznatkov, ktoré sú pravdivé len pravdepodobne je to, že sa v podstate jedná o najrozsiahlejšiu časť našich poznatkov. Spadajú sem aj všetky všeobecné prírodovedné poznatky. Môžu byť získané len induktívnym usudzovaním a preto ich pravdivosť je len hypotetická. Napríklad tvrdenie, že „Zlato je žltý kov“ je len pravdepodobne pravdivý. Zo zmyslovej istoty a pravdivosti, že daný kúsok zlata je žltý, neplynie istota, všeobecného tvrdenia, že „Každé zlato je žlté“.

Môžeme zhrnúť, že v prípade poznania je náš „súhlas“ rozumu s nejakým tvrdením podložený určitými operáciami s ideami, na základe ktorých nahliadame, či už s istotou alebo len pravdepodobnosťou, ich zhodu alebo nezhodu. Ak je to so „súhlasom“ viery s nejakým tvrdením?

Podľa vyššie uvedeného vymedzenia, je viera „pevným súhlasom mysle“, ktorý sa dáva na základe „povinnosti“ a preto je zjavné, že napriek tomu, že aj rozum aj viera sú určitým súhlasom alebo nesúhlasom s nejakým tvrdením, povaha uvedených súhlasov je kvalitatívne odlišná. Jeden súhlas sa opiera o rozumové pochopenie vzťahu medzi ideami obsiahnutými v tvrdení a druhý sa opiera o povinnosť. Aby Locke ukázal, že súhlas viery s nejakým tvrdením nie je len vecou „povinnosti“, tak tvrdí, že aj súhlas viery s nejakým tvrdením musí mať svoje dobré dôvody. Preto súhlas vyslovujeme len na základe „dôveryhodnosti toho, kto ho vyslovil ako výrok prichádzajúci od Boha zvláštnym spôsobom. Tento zvláštny spôsob odhaľovania právd človeku voláme „zjavením“ (Locke, 1975 IV.18.§2). Dobrým dôvodom viery v nejaké tvrdenie je dôveryhodnosť osoby, ktorá tvrdenie vyslovuje ako tvrdenie pochádzajúce od Boha, a ktorá nám tvrdenie „zjavuje.“ Znamená to, že pokiaľ nám Boh priamo nezjavuje nejaké tvrdenie, tak nám ho zjaviť prostredníctvom nejakej inej osoby, ale v jej prípade sa vyžaduje aby bola dôveryhodnou osobou. Podľa čoho je možné posúdiť dôveryhodnosť osoby v danom význame, ukážeme nižšie.

Neprotirečivosť rozumu a viery posudzovaná z hľadiska spôsobov „súhlasu mysle“ s poznatkami je len formálnym zdaním zhody dvoch obsahovo odlišných foriem súhlasu mysle. Rozumový súhlas sa opiera o poznanie obsahu daného tvrdenia. Opiera sa o poznanie zhody a nezhody ideí. Súhlas viery sa neopiera o poznanie obsahu daného tvrdenia, ale o to, od koho dané tvrdenie pochádza. Pokiaľ k nám prichádza priamo od „pána“ sveta a človeka, tak súhlas ľudskej mysle s jeho tvrdením má povahu podriadenia sa vonkajšej autorite. Boh je aj naším stvoriteľom. Preto náš súhlas s jeho názormi má formu morálnej povinnosti, ktorou sú stvorené bytosti zaviazané voči svojmu stvoriteľovi. V prípade rozumového súhlasu sa človek podriaďuje svojmu rozumu, podriaďuje sa spoznanej pravde. V prípade súhlasu viery sa podriaďuje vonkajšej autorite.

Patrí k zvláštnosti Lockovho chápania vzťahu rozumu a viery, že ani v prípade zjavenia rozum človeka nie je celkom vylúčený z „hry“ o uznanie a akceptáciu daného tvrdenia. V 19. kapitole štvrtej knihy “O entuziazme“ skúma otázku, za akých podmienok je možné

akceptovať názory prezentované niekým ako názory, ktoré mu boli zjavené samotným Bohom. Alebo inak povedané, čo je znakom dôveryhodnosti danej osoby. Locke ukazuje, že pokiaľ je prezentované tvrdenie overiteľné rozumom, tak je zbytočné tvrdiť, že pochádza zo zjavenia (Locke, 1975, IV. 19. §10). Pokiaľ dané tvrdenie nie je možné overiť našim rozum, potom podľa Locka, pokiaľ ide o uznanie tvrdenia ako zjavenej pravdy, tak je potrebné, aby súčasťou zjavenia bol nejaký znak, že dané tvrdenie pochádza od Boha, znak, ktorý má podobu zázraku (Locke, 1975, IV. 19. §15). Dôveryhodnosť osoby prezentujúcej nejaké tvrdenie ako zjavenie od Boha si vyžaduje, aby bola schopná predviesť nejaký zázrak, čo by bolo znakom jej spojenia s Bohom.

Na základe vyššie uvedeného vymedzenia rozumu a viery Locke skúma aj hranice ich praktického použitia v živote. Voči pravdám rozumu nemáme právo presadzovať pravdy získané vierou, ktoré by našim istým pravdám rozumu odporovali (Locke, 1975, IV.18.§10). Pretože súčasťou právd viery je mnoho takých právd, ktoré nie sú zjavenými pravdami, ale sa za také len považujú. V konečnom dôsledku, zjavené pravdy boli človeku zjavené už veľmi dávno. Tradícia, ktorá ich na jednej strane udržuje a uchováva, ich súčasne na strane druhej aj mení. V mnohých prípadoch nie je vždy úplne jasné, čo je a čo nie je zjavenou pravdou.

V otázkach nášho pravdepodobného poznania, môžu pravdy zjavenia nášmu pravdepodobnému poznaniu odporovať. V týchto prípadoch je potrebné dať súhlas pravdám zjaveným. „Pretože kde princípy nášho usudzovania nie sú schopné dokázať jednoznačnú pravdivosť alebo nepravdivosť tvrdenia, tam jasné zjavenie, ako ďalší princíp pravdivosti a základ nášho súhlasu môže rozhodnúť; a tak pravdivosť alebo nepravdivosť daného tvrdenia môže byť záležitosťou viery a nachádzať sa mimo dosah nášho rozumu“ (Locke, 1975, IV.18.§9).

Načrtnuté chápanie vzťahu rozumu a viery v Lockovej filozofii možno v rámci našej krátke štúdie uzatvoriť nasledujúcim spôsobom. Pokiaľ skúmame rozum a vieru z hľadiska ich vecného obsahu, tak si vzájomne odporujú, pretože súhlas s nejakým tvrdením dávajú rozum aj viera na základe úplne odlišných kritérií. Rozum súhlasí s tvrdením na základe poznania vzájomných vzťahov posudzovaných ideí a viera dáva svoj súhlas s nejakým tvrdením na základe Božieho zjavenia, t.j. na základe morálnej povinnosti voči svojmu stvoriteľovi. Z iného uhla pohľadu však majú rozum aj viera k sebe blízko, dokonca sú to rôzne formy toho istého, pretože „Rozum je len prirodzeným zjavením, prostredníctvom ktorého večný Otec svetla a zdroj všetkého poznania poskytuje ľudstvu ten diel pravdy, ktorý uložil do dosahu ľudských prirodzených schopností“ (Locke 1975, IV., 19., §4]. Intuitívne, demonštratívne a zmyslové poznanie je vlastne „božím poznaním“ uskutočňovaným prostredníctvom ľudskej mysle a preto má toto poznanie, v prípade objavenia sa nejakých rozporov prednosť pred „poznaním“ pochádzajúcim z viery. Zjavenie na strane druhej je „prirodzeným rozumom, rozšíreným o nové poznatky, ktoré sú človeku poskytnuté bezprostredne Bohom“ (Locke, 1975, IV. 19. §4). Inak povedané, rozum aj viera sú formami poznania sveta, ktoré majú svoj spoločný základ v samotnom Bohu, ktorý nám ich poskytol.

Literatúra

ANSTEY, P. R. ed. (2003): *The philosophy of John Locke. New perspectives.* London: Routledge 2003

LEYDEN, von W.(1954): *Essays on the law of nature.* Oxford: Clarendon press,1954

LOCKE, J. (1967) : *Two Treatises of Government.* Ed. P. Laslett, Cambridge: Cambridge University Press 1967
LOCKE, J. (1983): *Rozprava o ľudskom rozume.* Bratislava: Pravda 1983
LOCKE, J. (1975): *An Essay concerning Human Understanding.* Ed. Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press 1975
WALDRON, J. (2002): *God, Locke and Equality, Cambridge.* Cambridge University Press 2002

K MACINTYROVEJ KRITIKE KIERKEGAARDOVHO ETICKÉHO IRACIONALIZMU

ON MAC INTYRE'S CRITIQUE OF THE ETHICAL IRRATIONALISM IN KIERKEGAARD

Milan Petkanič, PhD.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta
Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Nám. J. Herdu č. 2, 917 01 Trnava

E-mail: milan.petkanic@gmail.com

Abstract: ***MacIntyre in his major work After virtue accused Kierkegaard's ethics of irrationalism; above all he tried to demonstrate that its central principle – choice is by nature irrational, unjustified and arbitrary. In this study I will briefly illustrate this MacIntyre's critique of Kierkegaard and will point to factual and methodological errors in MacIntyre's reading of Kierkegaard. I will try to argue that Kierkegaard's understanding of choice signifies the choice that has its own reasons and criteria and is binding, not arbitrary. And at the same time in opposition to the contemporary commentaries of Kierkegaard I will show that basically it is possible to identify with MacIntyre's view that Kierkegaard's ethics is in its heart irrational.***

Key words: ***irrationalism, ethics, esthetics, choice, reason, criterionlessness***

V posledných troch desaťročiach prebehla (a naďalej prebieha) vo svete veľká diskusia o tom, či možno označiť Kierkegaardovu etiku za iracionálnu, alebo nie. Zásadný podnet k tomu zadal jeden z najvýznamnejších etikov súčasnosti Alasdair MacIntyre v roku 1981 vydaním svojho ťažiskového diela *After Virtue*.[1] MacIntyrovo obvinenie Kierkegaarda z etického iracionalizmu, vyslovené v tejto knihe, na seba nenechalo dlho čakať a vyvolalo značnú odozvu zo strany znalcov Kierkegaardovho diela – okrem množstva jednotlivo vychádzajúcich článkov bola v roku 2001 publikovaná kniha *Kierkegaard After MacIntyre* pozostávajúca z 12 štúdií renomovaných komentátorov Kierkegaardovho diela spolu so záverečnou reakciou na ne z pera samotného MacIntyra.[2]

Priblížme si teraz v stručnosti MacIntyrovu recepciu Kierkegaarda. MacIntyre sa vo vyššie spomínanej knihe intenzívne zaoberá Kierkegaardovou etikou konkrétne v 4. kapitole venovanej osvietenstvu a jeho snahe o zdôvodnenie morálky. MacIntyre pre mnohých azda už napohľad prekvapujúco kladie Kierkegaarda do spoločnosti takých filozofických osvietencov ako Diderota, Huma či Kanta. Pričom základnú črtu osvietenskej etiky vidí v snahe o racionálne ospravedlnenie, odôvodnenie morálky. Avšak všetci títo myslitelia podľa MacIntyra v tomto snažení nakoniec stroskotali; ich pokusy racionálne obhájiť morálku sa

1 U nás sa jeho názov zvykne prekladať po vzore českého prekladu z roku 2004 ako *Strata cnosti*.
2 Davenport, J. – Rudd, A. (eds.): *Kierkegaard After MacIntyre*. Chicago: Carus Publishing Copmany, 2001.

teda podľa jeho názoru ukázali ako neúspešné. Určite nie je bez zaujímavosti, že zo všetkých spomínaných autorov práve Kierkegaardovi a jeho etike venuje MacIntyre v tejto kapitole najviac priestoru. Zároveň je treba vziať do úvahy fakt, že pri výklade Kierkegaardovej etiky sa MacIntyre výhradne obmedzuje na jeho prvú pseudonymnú knihu *Buď – alebo* (1843), ktorá, podľa vlastných slov MacIntyra, „je súčasne výplodom a epitafom systematickej osvietenskej snahy objaviť rozumové zdôvodnenie morálky." (MacIntyre, 2004, s. 55) Už tu sa ukazuje niekoľko vážnych MacIntyrových pochybení pri čítaní a interpretácii Kierkegaarda (k nim sa však prepracujeme postupne).

MacIntyre vyzdvihuje tri kľúčové rysy spomínanej Kierkegaardovej knihy: Prvým je vzácna zhoda medzi formou a obsahom knihy, teda súlad medzi jej základnou tézou o absolútnej voľbe a spôsobom jej výkladu. Hlavnou ideou knihy *Buď – alebo* je voľba medzi estetickým a etickým životným názorom. Zatiaľ čo estetický spôsob života Kierkegaard prezentuje v prvej časti knihy, etický predstavuje v druhej. Z hľadiska formy je táto kniha vzorovým príkladom Kierkegaardovej metódy „nepriamej komunikácie", je totiž napísaná a publikovaná s využitím hneď niekoľkých jeho pseudonymov. Autor prvej časti knihy je čitateľovi známy len pod označením „A", pseudonymný autor druhej časti knihy *Buď – alebo* je označený ako „B" (no na rozdiel od „A" je jeho identita v texte „prezradená" – je ním súdny prísediaci Wilhelm). Autor „A" pritom predstavuje paradigmu estetického a „B" (Wilhelm) etického životného názoru. Obaja fiktívni autori, „A" a „B", tak popisujú svoje životné štádium zvnútra svojho štádia. Okrem toho tu ako vydavateľ a autor predslovu knihy vystupuje ďalší pseudonym: Victor Eremita (= víťaziaci pútnik). Avšak podľa Kierkegaardových vlastných slov žiaden z týchto (a ani iných) pseudonymov priamo nereprezentuje stanovisko jeho samotného. Práve tento štýl prezentácie myšlienkového obsahu knihy *Buď – alebo*, teda Kierkegaardovo skrývanie sa za maskami rôznych pseudonymov mu umožnilo postaviť čitateľa samého pred absolútnu voľbu medzi estetickým a etickým životným postojom – čo i MacIntyre správne interpretuje ako hlavný zámer tejto knihy. Pričom Kierkegaard sám zostáva akoby bokom, teda zastáva nezávislé stanovisko, aby nijako neovplyvnil čitateľa v jeho rozhodnutí.

Ako na to Kierkegaard viackrát upozorňuje, pojmom voľby neoznačuje v prvom rade voľbu medzi dobrom a zlom, ale voľbu, ktorou človek vo svojom živote buď postuluje dobro a zlo, alebo ich naopak vylučuje (Kierkegaard, 2007, s. 624). Prvý postoj je postojom etickým a druhý estetickým. Stručne povedané, estetický spôsob existencie charakterizujú kategórie ako pôžitok, bezprostrednosť a zaujímavosť, etický zas kategórie ako záväzok, povinnosť či zodpovednosť. Zásadná námietka, ktorú na tomto mieste MacIntyre vznáša voči Kierkegaardovi, znie: neexistuje tu žiaden rozumový základ pre voľbu jedného alebo druhého stanoviska (MacIntyre, 2004, s. 56). Podľa MacIntyra teda človeku, ktorý sa ešte nerozhodol pre žiadnu z týchto dvoch životných alternatív, „nemožno predložiť žiaden *dôvod* pre to, aby dal jednej z nich prednosť pred druhou" (MacIntyre, 2004, s. 56). S týmto konštatovaním však nemožno úplne súhlasiť, pretože Kierkegaardov etik, sudca Wilhelm, uvádza niekoľko dôvodov, prečo uprednostniť život v oddanosti nejakému záväzku pred životom egocentricky a pôžitkársky zameraným – v druhej časti knihy napríklad môžeme čítať: „Až keď pristúpime k životu eticky, nadobudne krásu, pravdu, zmysel, trvácnosť..." (Kierkegaard, 2007, 724 – 725). Z tohto dôvodu nemožno hovoriť o Kierkegaardovom koncepte etickej voľby ako o tzv. „criterionless choice", teda voľbe zbavenej akýchkoľvek kritérií a dôvodov, ako namieta MacIntyre. V tomto bode možno súhlasiť skôr s Anthony Ruddom, koeditorom spomínanej publikácie *Kierkegaard After MacIntyre*, ktorý tvrdí, že „sudca (Wilhelm) dáva estetikovi dobré dôvody, prečo by si estetik ako „A" mal osvojiť etický život..." (Rudd, 2008, s. 180) A

týmito dôvodmi sú najmä zmysluplnosť, vnútorná koherencia a integrita na strane etického života a márnosť, prázdnota a zúfalstvo na strane estetického. Pričom nedostatky estetického života plynú predovšetkým z absencie hlbšieho zmyslu a pevného bodu v živote. Ja sa však pýtam, sú toto dostatočné rozumové dôvody na to, aby sme spravili takú vážnu, radikálnu a v mnohom obetavú zmenu svojho života a podriadili svoj život záväzkom, povinnostiam a prísnym normám etiky? Zdá sa, že ani odpoveď Anthonyho Rudda, ktorý sa nás touto cestou snaží presvedčiť o racionálnosti etickej voľby, nie je uspokojivá. A to najmä preto, že rovnako tak by i estetik mohol vymenovať celú plejádu rozumových dôvodov v prospech svojho spôsobu života, veď svojím životom vyznačujúcim sa ľahkovážnosťou, nestálosťou, nezáväznosťou, neúprimnosťou či bezcharakternosťou sa mu darí získavať šťastie, pocty a úspech v tomto svete. Takže jedinec sa pri vyratúvaní rozumových dôvodov v prospech buď estetického, alebo etického životného postoja nanajvýš dostane do slepej uličky antinómií, podobne ako špekulatívny rozum pri dokazovaní existencie transcendentných ideí. MacIntyre celkom správne argumentuje, že ak by sme doposiaľ nerozhodnutému človeku predostreli nejaké dôvody pre etický život, ako napríklad mravnú dokonalosť či zmysel života, bude musieť následne čeliť rozhodnutiu, či prijme, alebo neprijme presvedčivosť týchto argumentov a ak ich prijme, znamená to, že si už to etické stanovisko zvolil. A to isté platí aj pre dôvody v prospech estetického životného názoru. Takže tu sa ukazuje, že posledný dôvod alebo prvý princíp voľby, prostredníctvom ktorej sa rozhodujeme pre etické alebo estetické, spočíva iba v samotnej voľbe, čiže, inak povedané, pre túto voľbu nemožno uviesť žiadny dostatočný dôvod okrem nej samotnej[3] – v tomto bode je MacIntyrova interpretácia trefná. Avšak následne sa už MacIntyre podľa môjho názoru zásadne mýli: podľa neho totiž to, že prvotnému aktu voľby etického života chýba racionálne zdôvodnenie, ju znižuje na úroveň ľubovôle. Kierkegaardov pojem absolútnej voľby ale v žiadnom prípade neznamená ľubovôľu; tú Kierkegaard naopak vníma ako súčasť estetického spôsobu života.

Druhým rysom knihy *Buď – alebo* je podľa MacIntyra isté vnútorné protirečenie medzi pojmom absolútnej voľby a autoritou etických noriem. V tomto kontexte kladie MacIntyre kľúčovú otázku: „akú autoritu má princíp, ak je na našej voľbe, či pre nás táto autorita bude či nebude smerodajná“ (MacIntyre, 2004, s. 57)? Na tomto mieste kladie do kontrastu ku Kierkegaardovej etike napríklad náboženskú etiku – jedinec, ktorý sa rozhodne pre asketický čin z náboženských dôvodov, tak nachádza odôvodnenie svojej voľby mimo nej samej, čím je autorita etických noriem v jeho živote podložená a zdôvodnená náboženstvom. Teda ďalším zásadným nedostatkom Kierkegaardovej etiky podľa MacIntyra je to, že „princípu, pre ktorého voľbu nemožno uviesť žiadne dôvody, autorita celkom chýba.“ (MacIntyre, 2004, s. 58) Z toho dôvodu zhodnocuje Kierkegaarda nasledovne: „rovnako ako bol Kierkegaard prvý, kto objavil pojem radikálnej voľby, tak to boli práve jeho spisy, kde boli popretŕhané putá medzi dôvodom a autoritou.“ (MacIntyre, 2004, s. 58) Myslím si, že tieto námietky MacIntyra vychádzajú jednak z toho, že interpretuje Kierkegaardovu voľbu ako ľubovôľu a jednak z toho, že prehliada náboženský rozmer Kierkegaardovej (Wilhelmovej) etiky, ako i jej ústrednej kategórie voľby (cf. Kierkegaard, 2003, s. 19). Wilhelm pritom v *Buď – alebo* vystupuje otvorene ako kresťan a obsah jeho etického učenia korešponduje s protestantským mravným učením prvej tretiny 19. storočia, ako na to upozorňuje Julia Watkin vo svojom článku (Watkin, 1995). Wilhelm vyslovene hovorí, že etický životný názor na rozdiel od toho estetického „buduje život na niečom, čomu bytostne prislúcha byť“

3 Podobne ako tvrdil svojho času Pascal, prvé princípy, práve preto, že sú prvé, sú (racionálne) nezdôvodniteľné.

(Kierkegaard, 2007, s. 679), inak povedané, na niečom nepodmienenom a večnom. Navyše Wilhelm venuje veľa priestoru otázke lásky k Bohu, pokániu pred Bohom či rozvíjaniu náboženských cností, ktoré má podľa neho eticky žijúci človek v sebe pestovať dovedna s osobnými a spoločenskými cnosťami. Je prinajmenšom podivuhodné, prečo MacIntyre tieto skutočnosti prehliada. Žiadna z Kierkegaardových etík (jeho variácií etických učení v rôznych dielach) nie je oddelená od religiozity, a teda koniec koncov od náboženských dôvodov. Kierkegaard, tak ako i jeho sudca Wilhelm, verí v univerzálnu platnosť etických noriem, no neverí v ich univerzálnu, t. j. objektívnu poznateľnosť. Z tejto ich viery pochádza autorita etického nad nimi. Teda zdôvodnenie platnosti etických noriem vidia v religiozite. Avšak keby sme šli v zdôvodňovaní ďalej a pýtali sa, prečo veria vo svoje náboženstvo, prišli by sme k prvému, ďalej nezdôvodnenému princípu, a to znova k voľbe. Viera je totiž podľa Kierkegaarda taktiež voľbou (pozri: Kierkegaard, 2002, s. 94).

Posledným, tretím rysom knihy *Buď – alebo*, na ktorý MacIntyre upozorňuje, je to, že napriek zjavnému Kierkegaardovmu novátorstvu vo výklade svojej etiky, jeho chápanie obsahu etického života má v podstate konzervatívny a tradičný ráz. A v tomto Kierkegaardovom spájaní starého s novým vidí MacIntyre ďalšiu jeho nesúrodosť. K tomuto tretiemu bodu by som poznamenal len toľko, že ja osobne tu nevidím ani náznak inkoherencie – veď niet dôvodu, prečo by starý obsah mal byť vykladané starým spôsobom a nový novým.

Nazdávam sa, že MacIntyre sa už vo svojej východiskovej premise zásadne mýli, a to keď radí Kierkegaarda medzi osvietencov, ktorým je podľa jeho vlastnej definície spoločná snaha o racionálne zdôvodnenie morálky. Pritom MacIntyre vôbec nikde neuvádza zdroj, odkiaľ čerpá presvedčenie o tom, že primárnym Kierkegaardovým zámerom bolo racionálne zdôvodnenie morálky, a vlastne ani nemôže, pretože nielen v *Buď – alebo*, ale ani v ostatných jeho dielach či denníkoch nenájdeme žiadnu evidenciu, ktorá by toto tvrdenie čo i len náznakom podporovala. Navyše, ako výstižne píše americký komentátor Kierkegaardovho diela Gordon Marino: „Kierkegaard nemá žiadnu vieru v to, že by nás rozum mohol nejako presvedčiť k tomu, aby sme sami seba prinútili učiniť obete, ktoré Kierkegaard chápe ako charakteristické črty etického.“ (Marino, 2001, s. 124)

Kierkegaardovi koniec koncov nikdy nešlo o to podnietiť svojho čitateľa k životu v pravde, teda k správnemu spôsobu života dôvodmi. To vychádza z Kierkegaardovho základného presvedčenia, že pravdu (čím mieni existenciálnu, t. j. etickú či eticko-náboženskú pravdu) nemožno komunikovať priamo. Na tomto základe vypracoval svoju metódu nepriamej komunikácie, ktorej príkladne využitie nájdeme práve v jeho pseudonymných spisoch, akým je aj *Buď – alebo*. V pseudonymných spisoch písaných touto nepriamou metódou nepodáva čitateľovi pravdu priamo, ale ponecháva na ňom, aby sa sám rozhodol pre svoju pravdu, aby si zvolil svoju vlastnú životnú cestu vo všetkej dôslednosti. Jeho zámerom je len primäť čitateľa k tejto voľbe, priviesť ho k okamihu, kedy voľba pre neho nadobudne životne dôležitý význam, nie rozhodnúť za neho. Preto je na MacIntyrovej interpretácii problematické už len to, že bez akýchkoľvek výhrad stotožňuje názory sudcu Wilhelma s vlastnými názormi Kierkegaarda – aj keď na jednom mieste predsa len aspoň upresňuje, že jeho obraz Kierkegaarda zodpovedá ranému Kierkegaardovi z roku 1842 (t. j. z roku, kedy písal *Buď – alebo*).

MacIntyre, ktorý tak rád poukazuje na Kierkegaardove protirečenia, na záver sám zjavne protirečí svojim predchádzajúcim tvrdeniam, keď píše: „Kierkegaard i Kant sa zhodujú vo svojom poňatí morálky, ale Kierkegaard dedí toto poňatie zároveň s vedomím, že pokus o rozumové obhájenie morálky zlyhal. Kantov neúspech poskytol Kierkegaardovi východisko: musel povolať na pomoc akt voľby, aby vykonal to, na čo rozum nestačil.“

(MacIntyre, 2004, s. 63) Čiže sám MacIntyre nakoniec priznáva, že Kierkegaard sa vlastne ani nepokúšal racionálne zdôvodniť morálku. V skutočnosti Kierkegaard vôbec nepokračuje v línii osvietenského myslenia a nepokúša sa o nemožné: o racionálne zdôvodnenie morálky; jeho etické reflexie síce vychádzajú v mnohom z reakcie na tieto osvietenské pokusy, on sám však nie je ich súčasťou, a preto je hlbokým nedorozumením ho medzi osvietencov vôbec radiť.

Podľa môjho názoru hlavným metodologickým nedostatkom, ktorý sa podpisuje pod MacIntyreov skreslený obraz Kierkegaarda, je to, že nereflektuje ostatné jeho diela, celok jeho tvorby – čo si trúfam tvrdiť, býva jednou z primárnych príčin vôbec všetkých dezinterpretácií Kierkegaardovho myšlienkového odkazu. Kierkegaard v celej svojej pseudonymnej tvorbe zdôrazňuje primát subjektivity pred objektivitou, a takisto je tomu i v prípade jeho pojmu voľby. To znamená, že so zreteľom na voľbu je pre neho prvoradé subjektívne „*ako* volím“, a nie objektívne „*čo* volím“ (tento dôležitý iracionálny moment v Kierkegaardovej etike si napríklad MacIntyre vôbec nevšíma). Navyše to objektívne „čo“ je podľa Kierkegaarda vo voľbe vždy neisté. Kierkegaard to v *Uzatvárajúcom nevedeckom dodatku* (1846) prostredníctvom svojho filozofujúceho pseudonymu Johanessa Climaca nazýva „objektívnou neistotou“ – s ňou sú späté všetky možné odpovede na existenciálne otázky (objektívna neistota je totiž spolu s vášňou vnútrajškovosti neodmysliteľnou súčasťou subjektívnej, t. j. existenciálnej pravdy). Odpoveď na otázku zmyslu života tak v konečnom dôsledku závisí len od mojej voľby; objektívne je však táto voľba principiálne vždy neistá, pretože sa v nej nemôžem podoprieť o žiaden objektívny (a teda pre každého platný a záväzný) dôvod. Z toho možno vyvodiť záver, že objektívna neistota tvorí rámec existenciálnej situácie, v ktorej sa všetci ako existujúce ľudské bytosti nachádzame. Objektívna neistota je však zároveň základnou podmienkou našej existencie a našej voľby, pretože nám poskytuje slobodu. Veď keby sme mali všetci objektívnu znalosť absolútneho zmyslu, stali by sme sa voči nemu vo svojej neslobode úplne paralyzovanými; chýbala by nám totiž možnosť ho neprijať, odmietnuť, teda to, pre čo Kierkegaard používa teologický výraz: „možnosť pohoršenia“, ktorá je podľa neho základnou podmienkou náboženskej viery, pretože jej poskytuje (vo vzťahu k svojmu predmetu) slobodu. A každá viera je zároveň voľbou a každá voľba je v istom zmysle taktiež vierou.[4] Existenciálna voľba preto v sebe obsahuje vždy istý prvok iracionálnosti, totiž jej racionálnu, objektívnu nezdôvodniteľnosť.

Záverom: Na rozdiel od súčasného trendu rozšíreného medzi komentátormi Kierkegaardovho diela si nemyslím, že je potrebné ho zo všetkých síl obhajovať proti obvineniam z iracionalizmu. Dokonca mám za to, že sa v princípe možno stotožniť aj s MacIntyrovým názorom označujúcim Kierkegaardovu etiku za iracionalistickú. Avšak na rozdiel od MacIntyra mňa osobne k tomu vedú iné dôvody: v iracionalizme totiž nevidím zásadnú výhradu voči jeho etickému učeniu, ale naopak Kierkegaardov etický iracionalizmus vnímam ako plne koherentný prvok celku jeho existenciálnej filozofie.

Literatúra

KIERKEGAARD, S. (2007): *Buď – alebo.* Bratislava: Kalligram.

4 Kierkegaard napríklad v pasáži knihy *Buď – alebo* rovnakými slovami ako voľbu charakterizuje i vieru: „záleží na... vnútrajškovosti celej našej osobnosti – jazyk ju príznačne označuje výrazom viera.“ (Kierkegaard 2007, 655)

KIERKEGAARD, S. (2003): *Má literární činnost*. Brno: CDK.
KIERKEGAARD, S. (2002): *Nácvik křesťanství*, *Suďte sami!* Brno: CDK.
MACINTYRE, A. (2004): *Ztráta ctnosti*. Praha: Oikoymenh.
MARINO, G. (2001): The Place of Reason in Kierkegaard's Ethics. In: DAVENPORT, J. – Rudd, A. (eds.): *Kierkegaard After MacIntyre*, Chicago: Carus Publishing Company, 113-127.
RUDD, A. (2008): Reason in Ethics Revisited: *Either/Or*, "Criterionless Choice" and Narrative Unity. In: Cappelørn, N. J. – Deuser, H. – Söderquist, K. B. (eds.): *Kierkegaard Studies Yearbook*, Berlin – New York: De Gruyter, 179-199.
WATKIN, J. (1995): Judge William – A Christian? In: PERKINS, R. (ed.): *International Kierkegaard Commentary: Either/Or, part II*. Macon: Mercer University Press, s. 113-124.

IRACIONALITA V RANÉ NIETZSCHOVĚ EPISTEMOLOGII

IRRATIONALITY IN EARLY NIETZSCHE'S EPISTEMOLOGY

Mgr. et Mgr. Stanislav Laga

Katedra filozofie, Masarykova univerzita
Arna Nováka 1, 602 00 Brno
e-mail: stanislavlaga@gmail.com

Abstract: ***In the late 60's, Nietzsche stamped, while clarifying his own epistemological bases, upon the same antagonisms that led his (neo-Kantian) paragons to the introduction of several purely hypothetical terms. In his essey On Truth and Lie we can find a lot of testimonies to the fact that Nietzsche used similar argumentation strategy. In my paper, I try to describe in detail the breaking point when Nietzsche was forced to incorporate into his theory (otherwise exact and supported by many scientific evidence) some irrational element in the form of a principle of power to generate metaphors.***

Key words: ***Nietzsche, Gerber, Hartmann, rhetoric***

V textu se zaměřím na epistemologickou figuru, kterou představil mladý Nietzsche na začátku 70. let ve svých univerzitních přednáškách, skicách a osobních poznámkách, nejzřetelněji však ve své programové eseji *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním* (1873). Na této figuře lze totiž přehlédnout, jakým způsobem dokázal lavírovat mezi dvěma odlišnými způsoby, kterak přistupovat k procesům, při kterých si fenomenální svět konstituujeme do podoby zkušenostních předmětů. Tato ambivalentnost byla důsledkem Nietzschovy „neschopnosti" udržet své postupy v mezích transcendentální filosofie. Spíše než dokazovat nějakou tezi, proto jen ukáži, jakým způsobem ve své teorii poznání využil čistě hypotetického principu v podobě síly tvořit metafory.

Úvodem několik historiografických poznámek: esej *O pravdě a lži* je průsečíkem několika filosofických a filologických tradic. Jejím hlavním zdrojem je ale bezesporu práce *Řeč jako umění* (1871) nepřímého žáka staršího z bratrů Humboldtů, německého jazykovědce Gustava Gerbera.[1] Ačkoliv lze tuto esej číst jen jako plagiát této Gerberovy práce (některé pasáže jsou opsány téměř slovo od slova), k teorii *Bildnatur* (viz níže) Nietzsche evidentně dospěl již v předchozím období, a nelze proto vliv Gerbera absolutizovat.[2]

1 O jeho životě toho mnoho nevíme; narodil se (1820) a zemřel (1901) v Berlíně, tamtéž a také v Lipsku studoval klasické jazyky a filosofii, navštěvoval však i kurzy historie a geografie; od roku 1856 byl ředitelem gymnázia v tehdy pruské Bydhošti, mezi léty 1877 a 1879 byl dokonce členem pruského parlamentu za Národní liberální stranu. K filosofické, lingvistické a náboženské tematice se dostal později, jeho hlavní práce vznikají až po roce 1870. Gerber je považován za předchůdce mladogramatiků, kteří se etablují na lipské univerzitě na konci 70. let 19. století. Zájem o jeho osobu na konci 19. století stále rostl a ohlas pokračoval i ve 20. století (např. zprostředkovaně i u Wittgensteina), postupně však následovala vlna zapomnění. Výmluvným faktem je, že tento zcela originální myslitel nemá ještě v roce 2014 heslo ani na německé, ani na anglické Wikipedii (heslo najdeme pouze v polské verzi).

2 Do zdánlivě čistého Gerberova vlivu se mísí vliv Kanta, Schopenhauera, Herdera, Humboldta, Langeho a Hartmanna, tedy autorů, které četl již na Schulpfortě a na Bonnské, Lipské a Basilejské

Model poznání, který je v této eseji představen, by se dal zjednodušeně popsat následovně: (věc o sobě) → nervové podráždění (první obraz [*Bild*]) → zvuk/slovo (druhý obraz) → pojem (třetí obraz).[3] Nutno říci, že podobné modely vznikaly v 19. století zcela běžně; psychofyziologie se jimi snažila popsat vztahy mezi počáteční nervovou stimulací a konečným mentálním stavem. Postupy mezi jednotlivými sférami se pravidelně označovaly slovy jako přenos (*Übertragung*) či překlad (*Übersetzung*). Ambicí vědců bylo tyto přenosy analyzovat a následně i (v nejlepším případě) vytvořit vzorce, podle kterých by se dala dualita fyzické události a mentálního stavu přesně vypočítat.[4] Základním předpokladem byla domněnka, že existuje přesná koordinace mezi elementárními idejemi a podněty ve vnímajícím orgánu. Pokud by se tato domněnka potvrdila, opravdu by stačilo k popisu myšlenkových procesů jen určit prvotní parametry přenosů. Kromě toho navíc zvláště ve Francii sílily i snahy vybudovat vědu o jazyku; základní myšlenkou bylo, že fungování slov analogicky a diagramaticky kopíruje model obrazu vnímání a všech lidských kognitivních schopností. Nietzsche takový „epistemologický optimismus" nesdílel; představu, že by mezi jednotlivými sférami mohlo docházet ke striktně kauzálním přenosům, předem zavrhl. Podle něho totiž přenosy mezi oněmi mezistupni nepodléhají žádným pevným pravidlům, a nelze je tedy nijak předem vypočítat, a proto ani porovnat s nějakým ideálním typem.[5] Argumenty podporující toto tvrzení původně přebral z dobových analýz teorie vnímání, v eseji *O pravdě a lži* ovšem představil argument mnohem zásadnější, taktéž ale i mnohem problematičtější.

Jelikož byl Gerber lingvista a Nietzsche filolog, asi nepřekvapí, že oba za hlavní nástroj v procesu konstituce předmětné zkušenosti pokládali jazyk. Ten rozdělili do dvou sfér, mezi kterými není ostrého předělu. Jsou jimi a) živý, živoucí jazyk (*lebendige Sprache*) a b) vědomá lingvistická aktivita. Živoucí jazyk si lze představit jako jistou nevědomou tvorbu. Srovnávat ho s nevědomím je nanejvýš problematické, Nietzschemu by podobné srovnání ale nejspíš problém nedělalo. Na přelomu 60. a 70. let byl totiž silně ovlivněn později slavnou prací německého filosofa Eduarda von Hartmanna *Filosofie nevědomí* (1868). I Hartmann rozdělil jazyk na dvě části, tu prvotní ztotožnil s produktem jakéhosi nevědomého instinktu, takového, který je patrný u včel či mravenců.[6] Nevědomý jazyk, tedy nějaká niterná nevědomá mentální aktivita, obsahuje jistou usuzovací kvalitu; jinými slovy: tento mechanismus produkuje hotové gramatické formy, které předurčují druhou jazykovou

univerzitě. Titman Borsche tvrdí, že Nietzsche převzal z Gerbera především terminologii, místo „ovlivnění" proto raději mluví o „vzájemném setkání". Srov. Borsche, 1994, s. 119–120.

3 Srov. Nietzsche source [online] <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WL-1>.

4 S nejznámějšími pokusy o pevné uchopení tohoto vztahu byl Nietzsche vcelku slušně obeznámen. S Helmholtzovým myšlením se setkával pravidelně minimálně od roku 1866, s dílem Gustava Theodora Fechnera se zevrubně seznámil skrze Zöllnerovu práci *O povaze komet* (1870), kterou pročítal v letech 1872 a 1873. Fechner se snažil přesně popsat vztah mezi fyzikální intenzitou podnětu působícího na receptor a intenzitou počitku: provedl 24 576 pokusů, kdy zvyšoval intenzitu podnětu, přičemž osoby podrobované testu měly potvrzovat, jestli cítí změnu prožitku. Tím se snažil najít nejmenší rozlišitelný rozdíl pociťování, nejmenší jednotku, od které by se dala počítat změna vědomí.

5 Odmítavý postoj k naivnímu empirismu, respektive k „jednostranným empirikům" (*einseitig empiristen*), Nietzsche zastával již od druhé poloviny 60. let. Dopomohla k tomu zejména kritická epistemologie mnoha předchůdců novokantovství (Friedrich Albert Lange, Justus von Liebig, H. von Helmholtz, Otto Liebmann ad.), které právě tehdy postupně pročítal.

6 Dle Hartmanna jazyk nemůže být dílem jednotlivce (na to je příliš složitým a komplikovaným systémem), ani vědomým dílem masy (na to je příliš jednotným a celistvým), zbývá proto možnost, že vznikl na základě instinktu, který je „nejvlastnějším výkonem bytosti či masy". Srov. Hartmann, 1869, s. 231.

část, tedy každou vědomou spekulaci, ale i způsob, jakým bude uchopována mimojazyková skutečnost. Nevědomý formální jazyk si lze proto představit jako nějaký rastr, mimo který se nemůže odehrávat žádné diskurzivní myšlení, ani žádná konstituce zkušenosti. Gerber i Nietzsche chápali tento *lebendige Sprache* ve stejných intencích, tedy jako něco živoucího, instinktivního, neustále se rodícího a nepředvídatelného. V procesu poznávání se tento prvotní jazyk projevuje (nikoliv podle Nietzschovy verze, ale podle propracovanější Gerberovy) v posloupnosti (věc o sobě) → nervové podráždění → vněm → zvuk → představa → kořen. Na tento živoucí jazyk pak volně navazuje jazyk vědomý. Ten je tvořen syntaxí a lexikonem (slovní zásoba) a v procesu poznávání se projevuje v posloupnosti slovo → pojem.

Pojímal-li Hartmann nevědomý formální jazyk jako produkt bezúčelně fungujícího instinktu, Gerber i Nietzsche vycházeli z velmi podobné premisy. Podle obou je živoucí jazyk produktem jistého uměleckého instinktu (*Kunsttrieb*), Nietzsche taktéž mluví i o síle (*Kraft*) či přímo o síle tvořit metafory (*Kraft zur Metapher*). Aby celá věc nabrala na srozumitelnosti, podívejme se, jak se tyto principy konkrétně projevují. Podrobný popis geneze jazyka (a tedy i lidského poznání, které se s ním vyvíjí simultánně) vypadá následovně[7]: svět se skládá z věcí o sobě, ty nás v tuto chvíli ale nemusí zajímat.[8] První stupeň poznání tvoří **nervový stimul** (*Nervenreiz*); nervy přenáší izolované smyslové vzruchy, jež se setkávají v míše a následně v mozku, který plní funkci centra (*gemeinsame Mittelpunkt*). Gerber chápal člověka jako „*sensorium commune*“, což je termín, který označuje právě hypotetickou lokalizaci v mozku, kde dochází ke vzájemnému setkávání informací ze smyslů (Gerber, 1885, s. 155). Z jejich následné kompilace vzniká **vněm** (*Empfindung*). Tato první (ještě zcela „tekutá“) jednota vzešlá z proudu vzruchů spontánně produkuje **zvuk** (*Laut*), což je přirozená reakce na původní komplex stimulů. Již tato původní exprese ovšem nereprezentuje originální podnět přímo. Je ji nutno chápat jen jako arbitrární obraz původních stimulů, a to protože je prezentuje v jiném materiálu, a navíc je nereprezentuje přímo, jedná se spíše o obecné označení či obecnou charakteristiku. Vzniká tedy přenosem, který se neodehrává podle žádné mechanistické ani jiné nutnosti. Přenos od vněmu ke zvuku je pokaždé jedinečný, originální, nelze ho nikdy určit předem, protože zde nevládne žádná přísná kauzalita. Jedná se o zobecnění nějaké (většinou zásadní) vlastnosti věci, která na nás doléhá, nejedná se tedy o přímou reprezentaci, ale o řečnickou figuru – synekdochu.[9] Redukce smyslové rozmanitosti, ke které při vzniku zvuku dochází, je tedy jistý kreativní čin. Nietzsche si ovšem nedokázal představit kreacionismus bez subjektu. Jakýkoliv rétorický (tj. umělecký) akt totiž musí mít původce. A právě za přemostění vněmu a zvuku je podle Nietzscheho odpovědná ona již zmiňovaná *Kraft zur metapher*; ta plní roli autora této metaforické operace. Dalším krokem je transformace těchto zvukových obrazů (*Lautbilder*) do **představy** (*Vorstellung*). Tento přenos je znovu arbitrární

7 Přehledný popis Gerberovy a Nietzschovy teorie poznání přináší Claudia Crawford, srov. Crawford, 1988, s. 202–219.

8 Pojem věci o sobě a možnost jejího působení na smysly vyvolával rozepře již v Kantově době. Gottlob Ernst Schulze ve své polemice *Aenesidemus* (1792) popsal tuto problematiku jako Achillovu patu celé transcendentální filosofie. Význačným rysem raného novokantovství, ke kterému je nutno Gerbera a Nietzscheho vztahovat, je, že tuto kritiku na rozdíl od Fichta, Schellinga a Hegela nebralo příliš vážně. Svět o sobě je prostě předpokládán a to nezávisle na tom, jestli je tvořen atomy, či čímkoliv jiným.

9 Synekdocha je rétorická figura, která uvádí ve vztah část a celek. Téměř nikdy se totiž nestává, že by řeč (či v tomto případě mentální aktivita) popisovala danou věc zcela komplexně. Nejčastěji se setkáváme s variantou, kdy nejpodstatnější část zastupuje celek (například být pod střechou → být v domě). Tento (často zdánlivě) nejpodstatnější rys věci nám pak slouží k vytváření rastrů, tabulek a schémat, podle kterých věci, bytosti a abstraktní jsoucna třídíme. Synekdocha tak přispívá k založení druhových a rodových rozlišení.

a umělecké povahy. Stejně jako zvuk nebyl přímou reakcí na percepci, není ani představa přímou reakcí na zvuk, je to spíše symbolické vyjádření naší původní exprese. Síla *Kraft* zde funguje podobně jako u zvuku, tzn., že neredukuje rozmanitost kopií, ale (uměleckým/rétorickým) obrazem (nejedná se ovšem již o synekdochu ale o metaforu). Tento symbol produkuje takzvaný **kořen** (*Wurzel*). Tento přenos lze chápat jako další tvůrčí akt, při kterém se původní obraz přetvoří do vědomého symbolu pomocí fixovaného kořene slova. Kořenem přechází nevědomá/živoucí/instinktivní část poznání do části vědomé/diskurzivní, která je tvořena **slovy** (*Wörter*) a **pojmy** (*Begriffe*). O nich již v žádném případě nelze mluvit jako o reprezentacích původních percepcí, jedná se jen o obrazy obrazů. Vědomá jazyková aktivita je tvořena kombinacemi slov a pojmů podle konkrétních rétorických pravidel tak, jak je známe z dějin rétoriky.[10] Slova nemají žádný reálný (pevný) význam sama o sobě, ten je vždy tvořen až kontextem promluvy. Ten pak dokáže mluvčí variovat v závislosti na své osobní rétorické zdatnosti.[11]

V procesu poznávání tedy jde o identifikaci neidentického identickým, neboli o postupnou nivelizaci výrazových rozdílů vedoucí ke stále větší míře abstrakce. Důležité je říci, že tatáž síla *Kraft*, která skutečnost skrze sled několika obrazů fixuje v identických formách, dokáže onu skutečnost i oživovat, nacházet na ní rozmanitost, která se pevným formám vymyká. Formy jsou pak pevné jen v takové míře, v jaké této pevnosti věříme. Jazyk je totiž jen naším dílem (*Kunstwerk*) a vyjadřuje pouze náš individuální vztah k věcem, nikoliv věci samotné. Předměty zkušenosti sice s těmi reálnými korespondují, nelze je ale chápat jako mimetickou simulaci a to platí i tam, kde dochází ke zdání té nejčistší receptivity. Za tohoto předpokladu nemůže existovat žádný fixní způsob výkladu, ani žádný fixní rámec (gramatický, logický) pro typ jazyka, který by nejobjektivněji zprostředkoval vztah člověka ke světu. Každý člověk je rétor, neboť každý realitu fixuje i oživuje vlastním způsobem, tj. metaforicky; pozbývá proto smyslu někoho zpravovat o něčem důležitějším, než jsou naše pocity.[12] Řeč není výrazem reality, ale spíše realita sama. Jazykové utváření není stejně jako objektivita nic statického, naopak je to neustále se tvořící dílo, jen samoúčelnost bez teleologie a hierarchie. Nekonečná možnost uchopovat okolní svět individuálním jazykem (*menschlische Sprachtkraft*) se tak staví proti jakékoliv řeči, která se chce vydávat za kanonickou a bezvýhradně pravdivou.[13]

---

10 Tedy nikoliv podle pravidel logických, respektive: Nietzsche na základě studia Langeho *Dějin materialismu* (1865) zastával názor, že i formální logika je stejně jako jakákoliv jiná metoda od počátku kontaminována gramaticko-jazykovými, psychologickými a antropologickými představami. Jinak řečeno: význam formální logiky nelze přeceňovat, jedná se jen o další rétorickou strategii. I na tu nejjednodušší logickou operaci je proto potřeba se dívat jako na pouhý *rhetorische Kunstgriffe*.

11 *Wurzel* tedy rozděluje naše poznání na nevědomou a vědomou jazykovou aktivitu. Nevědomá fáze (nepřímé, obrazné přenosy prostřednictvím synekdoch a metafor) měla pro Gerbera a Nietzscheho stejně jako pro Hartmanna větší filosofickou hodnotu, a to z toho důvodu, že slova a pojmy odráží jistou statičnost, která v podobě bariéry ožebračuje a umrtvuje původní živoucí jazyk.

12 V Nietzschových univerzitních přednáškách o řecké a latinské rétorice ze zimního semestru 1872/73 se můžeme dočíst následující: „Neexistuje totiž žádná nerétorická ‚přirozenost' řeči, k níž bychom se mohli vztáhnout: řeč sama je výsledkem čistě rétorických figur. Schopnost nalézt na každé věci, čím působí a skrze co vyvolává určitý dojem, a propůjčit tomu platnost, tedy schopnost, kterou Aristoteles nazývá rétorikou, je zároveň podstatou řeči: ta se právě tak málo jako rétorika vztahuje k pravdě, k podstatě věcí, nechce poučovat, nýbrž přenést na druhé subjektivní emoci a vněm." Nietzsche, 1922, s. 298. V tomto mnichovském vydání z roku 1922 se ještě přednášky o rétorice datují rokem 1874, ve kterém si Nietzsche opravdu plánoval kurz na toto téma vypsat (pro nezájem studentů se ale nakonec vůbec nekonal). Že pocházejí již ze zimního semestru 1872/73, se zjistilo až později.

13 Délka tohoto příspěvku samozřejmě nedovoluje celou problematiku probrat detailně. Některé

Zavedením principu *Kraft* se sice Nietzsche ubránil možnosti empiristické redukce poznání (mechanismu), nabízí se však otázka, co si pod touto sílou úžeji představit. Kusé a různě „rozhozené“ poznámky a glosy z Nietzschovy pozůstalosti nám jen stěží dovolí k jejímu charakteru hlouběji proniknout. Nejspíše ji chápal v podobném duchu jako Hartmann nevědomý instinkt, tedy nejenom jako fenomén psychický (je zde akt chtění, vůle), ale i jako fenomén fyzický (spouští ji motiv a ten je ve formě smyslového vzruchu). Patrně je i silně provázána s pamětí, v souvislosti s níž Nietzsche používal taktéž adjektivum *künstlich*. Nemáme však důkazu, že by chtěl paměť se sílou *Kraft* jakkoliv přímo identifikovat, a to i přesto, že jsou si obě docela podobné: za prvé nelze ani paměť redukovat na práci nervů či mozku[14], za druhé i ona se podílí na konstituci zkušenosti pomocí jistých obrazů (*Gedächtnißbilder*).[15] Ať už je ale síla *Kraft* s pamětí provázána jakkoliv, nelze se ubránit dojmu, že se jedná o hypotetický pojem, který Nietzsche do své teorie poznání pouze *při*myslel. I když lze z pohledu dějin filosofie na tuto sílu nahlížet jako na jisté dědictví, které přebral zvláště od W. von Humboldta, z čistě technického hlediska se jedná jen o Nietzschovu vlastní konstrukci. O jisté síle *Kraft* sice mluvilo i mnoho soudobých badatelů, zvláště těch, kteří se hlásili k tradici romantické filosofie a jazykovědy; ti však na rozdíl od něho o ní mluvili pouze metaforicky. Zdá se však, že Nietzsche jí přisuzoval i reálnou existenci, tzn., že fakticky předpokládal přítomnost určité niterné schopnosti, která při přenosech mezi stupni poznání supluje roli neměnných (biologických, neurologických, psychologických, logických) pravidel.

Mluvit v této souvislosti o iracionalismu bude nejspíše na místě. K iracionalistickým proudům obvykle vztahujeme všechny ty, kteří se dovolávají jakýchkoliv intuitivních a těžce ověřitelných principů. Na druhou stranu je třeba zdůraznit, že pro dobovou akademickou obec nebyla myšlenka určité všudypřítomné síly ničím cizím. Zvláště botanici a biologové předpokládali přítomnost podobné individuální síly/vůle nejenom v jakémkoliv složitějším organismu, ale i u orgánů, tkání, a dokonce i u elementárních buněk.

Literatura

BORSCHE, T., GERRATANA, F. a VENTURELLI, A. (eds.) (1994): ‘*Centauren-Geburten’. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche.* Walter de Gruyter, Berlin/New York.

CRAWFORD, C. (1988): *The Beginning of Nietzsche´s Theory of Language.* Walter de Gruyter, Berlin/New York.

důležité otázky (zejména sporný bod nerozlišitelnosti pravdy a lži či možnost pravdivé metafory) musí zůstat nezodpovězeny. Pro zájemce připomínám můj komplexnější článek o rané Nietzschově epistemologii, srov. Laga, 2014, s. 3–25.

14 Srov. Nietzsche source [online] <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1872,19[162]>.

15 Srov. Nietzsche source [online] <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1872,19[147]>. Nietzsche se zdůrazněním významu paměti, potažmo síly Kraft, vymezoval zvláště proti německému filosofovi a astrofyzikovi J. K. F. Zöllnerovi, podle něhož je poznání založeno na psychologickém automatismu, díky kterému je vyhověno lidské potřebě v logických dedukcích. Tyto nevědomé soudy, které utřiďují fenomény podle dostatečného vztahu příčiny a následku, jsou jako všudypřítomné psychologické fenomény základem pro celé naše myšlení i pro možnost seriózní vědy. Podle Nietzscheho je ovšem „lidská potřeba v logických dedukcích“ pouhý zvyk. Na hledání příčin mají roli naprosto konvenční a libovolné Gedächtnißbilder. Srov. (Emden, 2005, s. 91–93).

EMDEN, CH. J. (2005): *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body.* University of Illinois Press, Chicago.
GERBER, G. (1885): *Sprache als Kunst.* R. Gaertners Verlagbuchhandlung, Berlin.
HARTMANN, E. von (1869): *Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung.* C. Dunker, Berlin.
LAGA, S. (2014): Nietzsche o konstitutivní roli rétoriky v názorné zkušenosti (1868–1873). *Filozofie dnes*, Univerzita Hradec Králové, Vol. 6., No. 1., s. 3–25.
NIETZSCHE, F. (1922): *Gesammelte Werke,* sv. V, 1–23 (Vorlesungen 1872–1876). Musarion Verlag, München.
NIETZSCHE, F. Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. *Nietzsche source* [online]. 2009 [cit. 2014-12-20]. Dostupné z: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/WL>.

KATEGÓRIA OČIVIDNOSTI A RACIONALIZMUS P. N. TKAČOVA V PASCI SUBJEKTÍVNEJ METÓDY RUSKÉHO NÁRODNÍCKEHO DISKURZU

CATEGORY OF OBVIOESNESS AND RATIONALISM OF P. N. TKACHOV IN THE TRAP OF SUBJECTIVE METHOD OF THE RUSSIAN NARODISM´S DISCOURSE

Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.

Inštitút politológie FF PU v Prešove
Ul. 17. novembra č. 1, 08001 Prešov
e-mail: ondrej333@gmail.com

Abstract: ***The contribution is focused on the Russian intellectual background of the second half of the 19th century. This period, particularly rich in different discourses, disputations and exchanges of opinions, gave birth to essential polemics in the milieu of Narodism's thinkers. This polemics regarded the possibilities of objective knowledge in the field of social course of events and history. There are two principal lines of opinions: The line of so called subjective method which denies the possibilities of objective knowledge, is represented by N. K. Mikhailovsky, and the line convinced about possibility of such objective knowledge adhered by the work of P. N. Tkachev, who called his project rationalism. The crucial role within this project plays the category of obviousness. In this paper, the author pays attention to an analysis of Tkachev's argumentation used in the process of shaping his project of rationalism. The author also appraises the relevance of the critique of subjective method formulated by Tkachev.***

Key words: ***Revolution, Knowledge, Obviousness, Philosophy of Russian Narodism***

Príspevkom spracovaná téma sa orientuje na ruský intelektuálny diskurz 2. polovice 19. storočia, ktorý je poznačený dvoma silnými, fundamentálne odlišnými tendenciami myslenia: nábožensky orientovanou a sekulárnou, nazývanou aj revolučne demokratickou, či korektnejšie národníckou. Z týchto dvoch tendencií sa bude náš príspevok pohybovať výlučne v intenciách tej druhej. Keďže však ruské národníctvo predstavuje pomerne zložený či viacúrovňový fenomén[1] a jeho skúmanie ako filozofického myslenia je len jednou z možností, ktorá sama osebe ponúka viacero horizontov skúmaní, budeme sa orientovať na jeden z kľúčových myšlienkových sporov, ktoré národnícke myslenie generuje – spor o tzv. *subjektívnu metódu* pri skúmaní spoločenského diania a dejín. V rámci ruského národníctva silno rezonuje práve otázka poznania dejín a spoločenského diania, ktorá je

1 Srov. Nietzsche source [online] <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1872,19[147]>. Nietzsche se zdůrazněním významu paměti, potažmo síly *Kraft*, vymezoval zvláště proti německému filosofovi a astrofyzikovi J. K. F. Zöllnerovi, podle něhož je poznání založeno na psychologickém automatismu, díky kterému je vyhověno lidské potřebě v logických dedukcích. Tyto nevědomé soudy, které utřiďují fenomény podle dostatečného vztahu příčiny a následku, jsou jako všudypřítomné psychologické fenomény základem pro celé naše myšlení i pro možnost seriózní vědy. Podle Nietzscheho je ovšem „lidská potřeba v logických dedukcích" pouhý zvyk. Na hledání příčin mají roli naprosto konvenční a libovolné *Gedächtnißbilder.* Srov. (Emden, 2005, s. 91–93).

spojená s potrebou zmeny Ruska cestou reforiem či revolúcie[2], resp. s otázkou jasnosti a nespochybniteľnosti základov, na ktorých majú byť reformné zmeny alebo revolúcia zosnované. Rozpracovanie subjektívnej metódy predstavuje taktiež snahu ruských filozofov vymedziť sa voči pozitivizmu[3], ktorý má v európskom, z ruského pohľadu západnom myslení výrazný vplyv.

Ak píšeme o metóde tak by sme chceli vopred upozorniť čitateľa, že tu nejde o nejaký presne vymedzený rámec. Ide skôr o polemiku medzi istými prístupmi ku skúmaniu spoločenského diania a dejín, pre ktorú ruskí filozofi užívajú pomenovanie metóda.

Po naznačení týchto základných koordinát by sme radi predstavili podstatu subjektívnej metódy v podaní jej hlavného osnovateľa N. K. Michajlovského. Následne by sme chceli pristúpiť k priblíženiu a zhodnoteniu tejto metódy jej najsilnejším oponentom P. N. Tkačovom. Jeho filozofický zámer nazvaný racionalizmom, bazírujúci na *očividnosti* dejinných faktov bude predstavovať jadro tejto nami predkladanej práce.

Ako sme už naznačili, Michajlovskij nepredstavuje ucelenú a jasne definovanú podobu subjektívnej metódy. Snaha vymedziť ju, spočíva v určení povahy subjektívneho elementu, ktorý vstupuje do poznania dejín a hodnotenia spoločenského diania. Ide tu o istú nevyhnutnosť vstupovať do hodnotenia sveta z nás samých, z indivídua, z človeka: „Človek nevyhnutne vkladá svoj subjektívny obsah všetkým útvarom, ktoré vytvára a zobrazuje. Don Quichote, Hamlet, Othello, (...), Čičikov, Pľuškin, Manilov – to nie sú len živé postavy, ale postavy vnímané umelcom. Každé umelecké dielo nie je len zobrazením predmetu, ale aj mienkou o ňom“ (Михайловский, 2010a, s. 187). Veľmi výstižne v danom kontexte znie: „zasiahnutie subjektívneho elementu, t. j. najlepších pocitov a prianí“ (Михайловский, 2010a, s. 137). Pocity, túžby a priania, vlastné každému človeku a odlišné od človeka k človeku sú tým, z čoho sa nedokážeme vymaniť, sú tým, čo pri subjektívnej metóde, pri posudzovaní dejinných a spoločenských udalostí musíme zohľadňovať. Zásadný Michajlovského predpoklad pre toto metodologické uvažovanie je formulovaný nasledovne: „... všetko je stvorené pre človeka, úplne právom, no nie v objektívnom, ale v subjektívnom zmysle, nie je mu to dané, všetko musí získať potom a krvou, no vzhľadom na jeho záujmy on sám sa silou svojho vedomia nachádza v centre prírody a prispôsobuje si ju“ (Михайловский, 2010b, s. 271). Vplyv pocitov, túžob a našich partikulárnych cieľov nie je niečo, čo by sme mali potláčať, mali by sme si to uvedomiť ako niečo, z čoho sa nedokážeme vymaniť, čo vplýva na to, že nedokážeme jasne referovať o zmysle dejín a konečnom cieli dejín či formovania spoločnosti. Z pozícií subjektívnej metódy by sme si pri akejkoľvek snahe o spoločenské zmeny mali uvedomiť, že to, čo sformulujeme bude vždy len účel vlastný istému obdobiu. Nikdy nebudeme môcť sformulovať absolútne a konečne platný cieľ pre ľudské dejiny.

P. N. Tkačov, ako sme to už naznačili bude presvedčený o úplnom opaku. Je otvoreným kritikom subjektívnej metódy. Jeho nastavenie na kritiku subjektívnej metódy môžeme badať

---

2 Národníctvo je možné skúmať z viacerých uhlov: ako politickú teóriu – ideológiu, ako politickú a spoločenskú *praxis* – osvetová ale aj teroristická činnosť, ako druh žurnalistiky, etický smer, smer v ekonomickom myslení a v neposlednom rade aj ako spôsob filozofického myslenia. Podrobnejšie pozri napríklad Зверев, В. В.: Русское народничество. Москва: Издательство РАСТ 2009.

3 Potreba zmeny Ruska a to tak cestou reforiem alebo revolúcie, likvidácie cára a cárskeho samoderžavia ako takého predstavuje jeden z kľúčových stimulov pre formovanie národníckeho myslenia ale aj praktických činností. Viac pozri: Зверев, В. В.: Русское народничество. Москва: Издательство РАСТ 2009.; Berlin, I.: Rosyjscy myśliciele. Warszawa: Proszyński i S-ka 2003.; Broda, M.: Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terorem. Łodź: Ibidem 2003; Pomper, P.: The Russian revolutionary inteligentsia. Wheeling: Harlan Davidson 1993.

v názoroch prezentovaných v jednej z jeho prvých prác, ktorá nesie názov *Právna metafyzika* (*Юридическая метафизика*), ktorá bolo napísaná v roku 1863. Práve v tejto práci Tkačov formuluje svoj hlavný cieľ, ktorým je vytvorenie novej filozofie: „filozofie živej, užitočnej, filozofie, ktorej by bola cudzia všetka metafyzika“ (Ткачев, 1935, s. 29). Svoju filozofiu chce formulovať ako filozofiu praktickú, ktorá by sa mala stať neotrasiteľným základom pre zmenu svetonázoru ľudí a pre premenu sveta ako takého. Nazýva ju realizmom alebo tiež racionalizmom.

Tieto ciele, ciele jeho racionalizmu sa stávajú hlavným východiskom pre kritické posúdenie subjektívnej metódy, ktorá silno rezonuje v dobovom diskurze. Tkačov je jasne proti. V nasledovnom slede práce sa pokúsime predstaviť v skutku originálne kontry Tkačova voči názorom z prostredia prívržencov subjektívnej metódy. Prvú z tých, ktoré si priblížime, sa formuje v kontexte úvah o progrese[4]: „Ale vari si len môžeme predstaviť vec osebe? Očividne nie, pretože nie je možné myslieť nemysliteľné, a teda nemá právo hovoriť o tom, čo je a čo nie je vec osobe. A teda existuje, a s tým súhlasia všetci, absolútne, objektívne kritérium pravdy a teda aj absolútne kritérium pravdivosti vlastné všetkým svetonázorom, t. j. absolútneho, pre všetkých záväzné kritérium progresu“ (Ткачев, 2010a, s. 286). Takto sa Tkačov snaží svojráznym spôsobom ospravedlniť, respektíve vysvetliť existenciu objektívne platných skutočností vo všeobecnej rovine a aj orientáciu na pojem progresu, ktoré síce nikto nevie komunikovať a vysvetliť mimo roviny subjektívnej pravdy. Čiže progres ako nespochybniteľné kritérium je niečo, o čom síce nič nevieme, ale nemôžeme si dovoliť o ňom pochybovať, lebo to nevie nikto a nikto to ale nemôže kvôli tejto špecifickej povahe ani vyvrátiť. Táto myšlienka nám ilustruje ďalší z motívov, ktoré sme spomenuli už skôr, a ktorý je obsiahnutý aj v názve našej práce. Tkačov je presvedčený, že nielenže je možné objektívne poznanie, no nachádza aj kritérium pre takého poznanie. Takýmto kritériom je očividnosť[5]: „A také kritérium existuje a nie je to prízrak, ani túžba. Týmto kritériom je očividnosť, 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, 2010a, s. 285). Takto znie základná argumentačná téza jeho absolútne objektívne platnej koncepcie, ktorá vytvára základ pre ďalšie hlbšie vysvetlenia, vedúce k podkladom pre konanie nedočkavého revolucionára. Tkačov sa ešte snaží o vysvetlenie povahy toho *niečoho*[6], čo by potvrdzovalo objektívnosť očividnosti: „Tieto *niečo* máme právo považovať za samé osebe pravdivé preto, že sú pravdivé nielen pre mňa samotného alebo pre vás, ale pre všetkých ľudí vo všeobecnosti. A ak môže byť morálny svetonázor človeka privedený k jednoznačnostiam, ktoré sú záväzné pre všetky subjekty, tak nevravte, že je to pravdivé len pre neho, pre toho konkrétneho človeka. Nie, je to pravdivé samo osebe, pretože to musí byť pravdivé pre všetkých“ (Ткачев, 2010a, s. 285). Takýmto pre Tkačova jasným (aj keď pre čitateľa rozhodne nepochopiteľným) spôsobom tvorí autor základy pre objektívne platné, respektíve existujúce *niečo* vo všeobecnosti, ktoré by mali stáť na počiatku praktických zmien, konania, pri transformácii krajiny – v prípade

4 Tento motív, problematika progresu predstavuje ďalší z osobitých problémov ruského národníckeho filozofického diskurzu. Keďže ide často o dosť živelné uvažovanie, tak niektoré motívy sa navzájom prelínajú. To je aj prípad tejto nami zvolenej pasáže, kde sa motív progresu objavuje. Vzhľadom na povahu a rozsahové možnosti tejto práce nemáme možnosť bližšie túto otázku rozoberať.

5 Rus. очевидность

6 Rus. нечто. Tkačov to používa v plurále.

Tkačova cestou rozhodne revolučnou. Takto by sme mohli priblížiť to, čo by sme jazykom Michajlovského mohli vnímať ako kvintesenciu snáh o objektívnu metódu. Na margo týchto snáh si dovolíme priblížiť niekoľko postrehov Michajlovského, ktoré ako pevne veríme, pomôžu jasnejšie vykryštalizovať miesto Tkačova v tomto názorovom spore.

Michajlovskij na niekoľkých miestach podrobnejšie prezentuje zásadné nedostatky objektívnej metódy. Pýta sa: „Čo vlastne robí objektívna metóda? Tým najsurovejším a najťažkopádnejším spôsobom sa vyhýba hodnoteniu vnútorného zmyslu javov a kĺže sa po ich povrchu“ (Михайловский, 2010a, s. 207). To má za dôsledok, že: „objektívna metóda nielenže nie je schopná kompenzovať nedostatky subjektívnej metódy, ale dokonca ich prehlbuje“ (Михайловский, 2010a, s. 207).

Najabsurdnejším príkladom nedostatočnosti implementácie objektívnej metódy na skúmanie spoločenského diania je pre Tkačova ten Spencerov: „... keď sa Spencer pozrel po prvýkrát na revolučné hnutie, videl v ňom prechod od rovnorodosti k rôznorodosti, pozrel sa druhýkrát a našiel prechod od rôznorodého k rovnorodému. Tak v prvom ako aj v druhom prípade v ňom vidí krok k rozkladu. Nie je vari jasné, že nech by Spencer pozeral na tento fakt akokoľvek, bude ho hodnotiť vždy ako regresívny jav, a to pre nič iné, ako preto, že sa mu revolučné hnutia nepozdávajú. Kde je potom tá jeho vychvaľovaná objektívnosť?“ (Михайловский, 2010a, s. 207). Nemali by sme zabúdať na snahu Michajlovského nevnímať tieto obmedzenia ako niečo nevyhnutne chybné. Skôr ako niečo nevyhnutne existujúce. Ako niečo, čo nás nevyhnutne, aj keď často nevedome, obmedzuje či určuje. Chybným a nenáležitým je skôr spomínaný prístup, absolutizácia relatívnych kategórií, ktoré môžu byť rôzne významovo naplnené. To, že existujú rôzne pohľady a hodnotenia, nie je zbytočné, no nenáležitým sa ukazuje prístup k daným hodnoteniam a hodnotiacim pozíciám, ktoré sú určované človekom. Michajlovskij nepopiera existenciu niečoho, čo chceme dosiahnuť, čo nás môže naplniť, no zdôrazňuje to, že existuje množstvo takýchto cieľov a naplnení.

Z tejto pozície, ktorú prezentuje Michajlovskij je oveľa lepším príkladom absolutizácie svojich osobných postojov do pozície konečných právd Tkačov než Herbert Spencer. Nazdávame sa, že práve Tkačov je dokonalým stelesnením absolutizácie vlastných túžob a zámerov do pozície akoby absolútne platných účelov, ktoré ale ani on sám nedokáže obhájiť. Jeho názory by mohli byť vhodným doplnením dobového diskurzu z pozícií subjektívnej metódy. Tkačov sa totiž úprimne zaujímal o zmenu Ruska. Sme presvedčení priam o identickosti myslenia oboch autorov v rovine subjektívnej metódy.

Máme tu na mysli postulovanie pôvodu všetkých predmetov a nástrojov skúmania zo subjektívneho sveta. Michajlovskij tvrdí, že hodnotenia dejín a spoločenského diania sú produktom prístupov jednotlivých bádateľov, či trendov, ktoré sú vlastné jednotlivým obdobiam. Zdôrazňuje nevyhnutnú obmedzenosť jednotlivých prístupov ako jedných z možných a nie absolútne daných. Táto obmedzenosť sa vzťahuje práve na rovinu dejín a spoločenského diania, ktoré predstavujú rovnako u oboch autorov predmet centrálneho záujmu. Michajlovskij a jemu blízki myslitelia, ako napríklad P. L. Lavrov (2010), sú kritikmi absolútnych kategórií, ktoré by sme raz a navždy mohli jednoznačne obsahovo naplniť. Zdôrazňujú, že takáto snaha jednotlivých mysliteľov i prúdov myslenia je síce veľmi silná, no jediným rezultátom takého presvedčenia sú hádky a nekonštruktívne polemiky, ktoré sa snažia odvrhnúť pravdu súpera v dišpute a presvedčiť ho o svojej zdanlivo absolútnej pravde. Prejavom takýchto absolutistických snáh je permanentné klamanie sa, lebo nechcú prijať a uvedomiť si svoju obmedzenosť. Pod obmedzenosťou je chápaná istá určenosť bádateľa, napríklad jeho vzdelaním, spoločenským postavením, výchovou či spoločenským usporiadaním, v ktorom žije a je vzdelávaný. Ani Michajlovskij, ani Lavrov to nechápu

ako negatívnu vec, len záležitosť, ktorú by sme si mali uvedomiť. Ak si uvedomíme deklarované východiská Michajlovského, o ktorých on sám tvrdí, že sú nevyhnutne obmedzené, a následne ich porovnáme s očividne stanovenými kritériami objektívnej platnosti Tkačova zistíme, že sa nijak nelíšia čo do svojej platnosti. Rozdiel je len v tom, že stúpenci subjektívnej metódy svoje názory prezentujú ako alternatívne názory do diskusie, a Tkačov a jemu podobní „objektivisti" hlásajú svoje názory ako neotrasiteľne pravdivé. Tkačovové východiská objektívnej platnosti určené zhodou všetkých mysliteľov nijak nepresahuje rámce, ktoré Michajlovskij prezentuje ako pozície subjektívnej metodológie. Na základe ich vymedzení a príkladov, ktoré uvádzajú, predstavuje tvorba Tkačova len jeden z príkladov akéhosi epistemologického megalomanstva, ktoré si na základe subjektívne stanovených kritérií snaží vybudovať pozíciu absolútnej platnosti, ktorá je nespochybniteľná a jediná platná, a ktorá je zdrojom kritiky všetkých iných názorov. V tejto rovine ich spája aj kritika idealizmu. Michajlovskij ju chápe ako subjektívne iniciovanú snahu či skôr túžbu disponovať absolútne platnými kategóriami, ktorá si ale neuvedomuje, že akákoľvek takáto formulácia má len subjektívny pôvod. Obaja myslitelia zhodne vidia v tejto tendencii patologický stav. Avšak pre Tkačova je táto túžba prirodzená a predstavuje aj jeden z článkov jeho argumentácie absolútnej objektívnej existencie ideálu progresu. Problém doterajšieho chybného idealizovania je spôsobený tým, že si doterajšie myslenie neuvedomilo a ani nemohlo uvedomiť absolútnu platnosť cieľa všetkej ľudskej činnosti, ktorým je šťastie jednotlivca a spoločnosti. Tkačov kritizuje idealizácie z pozície jediného objektívne platného ideálu, ktorý ozrejmuje nezmyselnosť a účelnosť všetkých ostaných. Aj napriek týmto snahám Tkačova sa nazdávame, že pre subjektívnu metodológiu oboch autorov vo vzťahu k dejinám je možné použiť toto stanovisko R. A. Arslanova o dejinách, ktoré: „... boli predstavené ako subjektívne postihovaný proces" (Арсланов, 2010, s. 10).

Tak ako sme to naznačili už v úvode, spor o subjektívnu metódu predstavuje sprievodný jav oveľa zásadnejšieho procesu, snahy o zmenu Ruska. Nazdávame sa, že tento spor a jeho kontext, v ktorom rezonujú motívy rozhodovania, konania podľa svojho presvedčenia a predovšetkým zodpovednosti za svoje činy, nie sú problémami väčšej či menej početnej skupiny nadšencov či šialencov, dokonca ani nie sú problémami ohraničenými geopolitickým priestorom cárskeho Ruska druhej polovice 19. storočia, sú totiž problémami stálymi a neutíchajúcimi, ktoré za nás nemôže nik vyriešiť.

Literatúra

АРСЛАНОВ, Р. Ф. (2010): Петер Лаврович Лавров. In: Лавров, П. Л.: *Избранные труды*. Москва: РОССПЭН, с 5 – 37.

BERLIN, I. (2003): *Rosyjscy myśliciele*. Warszawa: Proszyński i S-ka.

BRODA, M. (2003): *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terorem*. Łodź: Ibidem.

ИСАКОВ, В. А. (2010): Петр Никтич Ткачев. In: Ткачев, П. Н.: *Избранное*. Москва: РОССПЭН, с. 5 – 35.

ЛАВРОВ, П. Л. (2010): Исторические писма. In: Лавров, П. Л.: *Избранные труды*. Москва: РОССПЭН, с. 41 – 296.

МИХАЙЛОВСКИЙ, Н. К. (2010a): Что такое прогресс? In: Михайловский, Н. К.: *Избранные труды*. Москва: РОССПЭН, с. 61 – 213.

МИХАЙЛОВСКИЙ, Н. К. (2010b): Теория Дарвина и общественная наука. In:

Михайловский, Н. К.: *Избранные труды*. Москва: РОССПЭН, с. 214 – 399.
POMPER, P. (1993): The Russian revolutionary inteligentsia. Wheeling: HARLAN DAVIDSON.
ТКАЧЕВ, П. Н. (2010a): Что такое партия прогресса. In: Ткачев, П. Н.: *Избранное*. Москва: РОССПЭН, с. 277 – 341.
ТКАЧЕВ, П. Н. (2010b): Народ и революция. In: Ткачев, П. Н.: *Избранное*. Москва: РОССПЭН, с. 527 – 534.
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. (1935): Юридическая метафизика. In: Ткачев, П. Н.: *Избранные сочинения*. Т 5. Москва, с. 527 – 534.
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.
ЗВЕРЕВ, В. В. (2009): *Русское народничество*. Москва: Издательство РАСТ.

VÁŠNE DUŠE - REZIGNÁCIA RACIONALIZMU A DUALIZMU RENÉ DESCARTESA

THE PASSIONS OF THE SOUL - RESIGNATION OF RATIONALISM AND DUALISM OF RENÉ DESCATRES

Mgr. Simona Wagnerová, PhD.

Katedra pedagogických štúdií,
FHV ŽU v Žiline, SR
simona.wagnerova@fhv.uniza.sk

Abstract: ***The subject of the study is the author´s attempt to introduce substantial dualism (mind-body relation) of René Descartes. The first part focuses on the arguments to establish that mind and body are distinct substances. The next part of the paper analysis Descartes´s work Passions of the Soul (1649) which gave the most extensive account of theory of the passions and emotions. In the final part of the paper argues about the question: Is the destiny more intensive that our rationality?***

Keywords: ***emotions, passions, substancial dualism, rationality***

„*Už pred niekoľkými rokmi som si povšimol, koľko nepravdivého som v detstve pripustil ako pravdivé ..... a ak by som si prial stanoviť vo vedách niekedy niečo pevné a stále..... je potrebné začať nanovo od prvých základov*“ (Descartes, 2010, s. 29). Z Descartesovej osobnej výpovede v *prvej Meditácií* môžeme usudzovať o nepochybnosti niekoľkých téz, ktoré René Descartes predstavil vo svojich filozofických začiatkoch, medzi ktoré rozhodne patrí aj jeho prevratná myšlienka „Cogito ergo sum“[1]. Presvedčenie o pravdivosti vlastnej autonómnej filozofie, ktorá je založená na suverenite rozumu a nie na zmyslovej skúsenosti popisuje „postrehol som, že zmysly občas klamú – a je rozvážne nikdy nedôverovať bezvýhradne tým, ktorí nás čo i len raz podviedli“ (Descartes, 2010, s. 31).

Príspevok však nemá ambíciu zaoberať sa deduktívnymi argumentmi ani problémom sylogizmu v prospech základného výroku. Snahou je poukázať na rozdielnosť v chápaní osoby ako mysliacej substancie a ľudskej bytosti ako jednoty mysle a tela. Predkladané myšlienky sú pokusom naznačiť alebo položiť otázku, či práve v oblasti kde sa telo a duša spája, môžeme tak jednoznačne trvať na Descartovom dualizme a v oblasti motívoch konania človeka, na racionalizme.

Ako vieme, Descartes oddeľoval *res cogitans* ako „vec mysliacu“ od *res extensa* „veci rozpriestranenej“, ktorá má istý rozmer a fyziologické časti. Ako usudzuje Emil Višňovský, Descartes v *Meditáciách o prvej filozofii* podal tak masívnu argumentáciu v prospech dualizmu, že aj jeho neskorší interakcionalizmus vo *Vášňach duše*[2] nie je popretím tohto dualizmu, ale skôr jeho dôsledkom (Višňovský, Popper, 1996, s. 190). Dôležitým aspektom pri vyjasňovaní pojmov však zostáva, že samotné „myslenie“ v sebe zahŕňa podľa Descartesa niekoľko duševných stavov, od pochybovania, cítenia, chcenia až po predstavivosť. Descartes

1 S touto kľúčovou myšlienkou sa mohla spoločnosť prvý krát stretnúť po vydaní štvrtej časti *Rozpravy o metóde* (*Discours de la méthode* 1637 ako „Je pense, donc je suis“), ako aj v prvej časti *Princípov filozofie* (*Principia philosophiae,* 1644 *ako* „Cogito ergo sum“) (Haldaneová, 1970, s. 101).
2 *Vášňam duše* sa venuje bližšia pozornosť v druhej časti príspevku.

predpokladal, že aj keď je pochybovanie len jednou formou myslenia, môžeme si byť istí, že existujeme[3] len vďaka skutočnosti, že myslíme.

Telo a duša

Keď v roku 1643 princezná Alžbeta položila Descartovi zásadnú otázku: „Ako môže duša, niečo tak nehmatateľného, uviesť do pohybu hmatateľné telo?“, bol Descartes práve pohltený myšlienkami o pôsobení mysle na telesné zdravie. V liste z 28. júna sa pokúša o formuláciu jednoduchého vysvetlenia pojmov, ktoré máme o duši, tele a o spojení duše[4] a tela. „Dušu vnímame len čistým rozumovým poznaním; telo, teda rozpriestranenosť, tvary a pohyby možno rovnako poznávať čistým rozumovým poznaním, avšak lepšie takým, ktorému napomáha predstavivosť; konečné veci, ktoré prináležia spojeniu tela a ducha, sú poznateľné len nejasným rozumovým poznaním, ktoré je možné poznať veľmi jasne prostredníctvom zmyslov“[5] (Descartes, 1997, s. 28). Descartes priznal, že dušu by si mala predstaviť ako neoddeliteľnú od telesa a zároveň samostatnú substanciu.[6] Takto, nedualisticky uvažoval aj vo v svojich *Meditáciách o prvej filozofii*, keď skonštatoval, že... „nie som vo svojom tele ako lodník vo svojej lodi, ale že som s ním čo najviac spojený a akosi zmiešaný, takže s ním tvorím pevnú jednotu „unum quid“ (Descartes, 1970, s. 109). „Telom chápem všetko to, čo býva ohraničené nejakým tvarom, čo sa dá miestne vymerať, čo vyplňuje priestor tak, že z neho vylučuje každé iné teleso; vnímam sa hmatom, zrakom, sluchom, chuťou alebo čuchom; a čo sa rôzne pohybuje, nie síce samo od seba, ale od niečoho iného, čo sa ho dotkne“ (Descartes, 2010, s. 29). Ako základnú črtu resp. schopnosť tela uviedol pohyb a pociťovanie.

Ako sa zdá, Descartes bol nútený vylepšiť alebo aspoň doplniť svoje stanovisko týkajúce sa problému človeka ako osoby[7] a ľudskej bytosti (protikladnej voči osobe) ako jednoty mysle a tela, s novými vlastnosťami, ktoré sa nevyskytovali ani u jedného z nich, pokiaľ

3 Antonio Damasio, jeden z hlavných kritikov René Descartesa sa vyjadruje, že ľudstvo najskôr existovalo, pričom sa v určitom momente evolúcie objavilo elementárne vedomie ako aj jednoduchá myseľ. V práci *Descartesov omyl* sa domnieva, že „ako ľudia prichádzame na svet a vyvíjame sa, začíname bytím a až neskôr sa dostávame k mysleniu. Najskôr teda sme, a až potom myslíme, a myslíme len toľko, nakoľko sme lebo myslenie v skutočnosti spôsobujú štruktúry a ich činnosť v rámci bytosti“ (Damasio, 2000, s. 213). Descartesovým omylom bolo práve priepastné oddelenie pomerne zložitého, priestorovo veľkého a konečne deliteľného telesna a od nepriestorového, neuchopiteľného duchovna. Preto sa Damasio pýta: „Ako možno uvažovať o morálnom súde a nemožno cítiť fyzickú bolesť pochádzajúcu z krivdy?“ (Damasio, 2000, s. 214)

4 Descartes sa dištancuje od tradičnej platónskej dištinkcii medzi vyššími a nižšími časťami duše. Sám tvrdí: „..lebo je v nás len jedna jediná duša a táto duša nemá v sebe žiadnu rôznosť častí : zmyslová a rozumová je jedna a tá istá“ (Descartes, 2002, s. 63). Práve šuškovité teliesko je potrebné pre zvládnutie konfliktov medzi telom a dušou.

5 V liste sám priznal, že oddelenie duše od tela a zároveň ich spojenie si nemožno predstavovať súčasne. „..pretože sa mi nezdá, že by ľudská myseľ bola schopná jasne chápať rozdiel duše a tela a súčasne aj ich spojenie, keďže k tomu spojeniu je potrebné ich chápať ako jednu vec, ale súčasne je nutné o nich uvažovať ako dvoch, čo si protirečí “ (Descartes, 1997, s. 29). Pravdou je, že ľudia, ktorí sa nezaujímajú o filozofiu, využívajú svoje zmysly k rôznym poznatkom, a potom pomerne ľahko prichádzajú k záveru, že duša uvádza do pohybu telo a zároveň telo ovplyvňuje dušu. Descartesova domnienka smerovala k spojeniu medzi dvoma vecami, čo by však znamenalo chápať vec ako jednu.

6 Descartes ju prirovnával k tiaži, ktorú si môžeme predstaviť ako neoddeliteľnú od telesa a zároveň ako samostatnú substanciu.

7 Ako mysliacej substancie, teda nepriestorovej a nemateriálnej duše.

boli myslené samy o sebe (Thomson, 2004, s. 98). Descartes sa domnieva, že „človek je teda jedna osoba majúca dohromady jedno telo a jedno myslenie, ktoré sú takej povahy, že ono myslenie môže uviesť do pohybu telo a rovnako pociťovať hybné mohutnosti vôle a citu, ktoré mu prináležia“ (Descartes, 2002, s. 28).

Descartes sa nazdával, že v môžeme v sebe pozorovať aj iné veci, ktoré sa nevzťahujú iba na samotnú myseľ alebo iba na samo telo. Domnieval sa, že tieto veci pochádzajú z úzkeho a najvnútornejšieho spojenia našej mysle s telom (Descartes, 1986, s. 48). Svoje tvrdenie demonštroval na druhu ideí ako je hlad či smäd.[8] Práve vo *Vášňach duše* Descartes zdôraznil závislosť mnohých mentálnych funkcií od tela; či už to bola predstavivosť, city alebo pociťovanie.

Nie je úplne zrejmé, či vďaka dôvernému priateľstvu s českou princeznou Alžbetou Falckou, alebo vplyvom životných udalostí či nadobudnutých filozofických skúseností, začal Descartes na sklonku života prehodnocovať svoju oficiálnu filozofiu.[9] Dokonca sa pustil do hlbšej úvahy nielen o morálke, cnostiach, ale aj o vášňach duše.[10]

Vášne duše

Vášne duše[11] vznikli ako náhrada za plánovanú piatu a šiestu časť *Princípov filozofie*, ktoré mali byť o živých bytostiach a o človeku zvlášť, no Descartes ich nikdy nenapísal. Pojem „vášeň“ chápal v protiklade s „chcením“. „Vášne sú formou temných alebo zmätených predstáv, ktoré vznikajú zo zjednotenia či zmiešania ducha s telom. Patria teda k duši iba natoľko, nakoľko je spojené s telom. Pritom „to, čo je v duši afektom je v tele obvykle pôsobením “ (Descartes, 2002, s. 32). Chcenie je to, čo aktívne robíme[12], vášeň pasívne zažívame. Presnejšie povedané, vášne sú emócie alebo pocity, ktoré sa vyskytujú v mysli v dôsledkoch pôsobenia tela. Výhradnou funkciou vášní malo byť pôsobenie na myseľ, aby si želala veci, ktoré sú pre nás prospešné, čím by sa tak zaistila jednota medzi duševným chcením, telesnou reakciou a vlastným telom.[13]

---

8 Podľa Descartesa fenomén hladu pozostáva z troch zložiek, fyziologickej, zo špecifického pocitu hladu a z mentálneho úsudku, že je človek hladný.

9 Višňovský, Popper v príspevku *Karteziánska psychológia* naznačuje, že jednou z karteziánskych myšlienok, ktorá vo filozofii pôsobila celé roky bola idea o existencii skutočného rozdielu medzi dušou (mysľou) a telom, medzi mentálnym a fyzickým (Višňovský, Popper, 1996, s. 192). Toto tvrdenie môžeme podoprieť samotným podtitulom VI. Meditácie *O existencii materiálnych vecí a o reálnej odlišnosti mysle od tela...*„ pojednávam len o tom, čo som dostal od Boha ako zložený z mysle a tela (Descartes, 2010, s.115).

10 K jeho úvahám výrazne prispela korešpondencia s Alžbetou, s ktorou si písal pomerne často (32 listov v období od roku 1643 - 1649) a zdá sa, že aj dôverným spôsobom. Ako vieme, listy Descartes používal na vysvetlenie niektorých úvah, ktoré neboli v jeho hlavných prácach dostatočne objasnené, prípadne nesprávne pochopené. René Descartes si písal aj s mnohými zaujímavými osobnosťami ako bol Marin Mersenn, Pierre Chanut, Claude Clerselier, či J . A. Komenský.

11 Originálnosť myšlienok Descartesovej práce spočívala predovšetkým v dôkladných psychologických a fyziologických opisoch a vysvetleniach konkrétnych emócií.

12 Zatiaľ čo slobodná vôľa a myslenie prináležia mysli, pocity a vášne prináležia čiastočne aj telu. Jeho názory na vášne sa neskôr vyostrili v prospech vášní. Descartes neskôr predpokladal, že vášne sú natoľko užitočné pre tento život, že pokiaľ by ich naša duša nemohla pociťovať, nemala by žiaden dôvod, byť spojená s telom.

13 Descartesove závery sú blízke základným stoickým princípom (*Fronésis – podľa Zenóna ide o vnútornú pevnosť a neochvejnosť postoja, ktorého cieľom nie je nič iného než súlad so sebou samým*) pre nájdenie vnútornej slobody a sebauspokojenia. Výrazne to badať v častiach, kedy sa máme učiť

Zdá sa, že Descartes sa v tomto prípade podujal na veľmi ťažkú úlohu – udržať jasné rozlíšenie medzi mysľou a telom a nedopustiť sa pritom omylu rozdelenia mysle na časti. Uvedomoval si, že dualizmus *res cogitans* a *res extensa* musí zostať nevyhnutným východiskom. „Nie je lepšej cesty k poznaniu našich afektov než skúmanie rozdielu, ktorý je medzi dušou a telom, aby sme poznali, ktorej z obidvoch substancií je potrebné priradiť každú jednotlivú funkciu, ktorá sa v nás nachádza“ (Descartes, 2002, s. 32).

Ako samy vieme, Descartes bol presvedčený, že vedomá myseľ je nepriestorová substancia a práve idey s pôvodom v našom tele nás vystavujú samotným vášňam. Lenže práve pri vášňach musel zobrať do úvahy, že existuje veľmi úzky vzťah medzi mysľou a telom[14].

Descartes si však správne uvedomoval, že ak by vášne skúmal čisto len v rovine duchovnej alebo len v rovine telesnej, ich spoločná telesná, ale ja duchovná zložka by sa nedokázali spojiť v jeden subjektívny zážitok.[15] Descartes sa nemienil ani vzdať myšlienky o tom, že všetky biologické princípy musia byť redukovateľné na fyzikálne zákonitosti.

Práve vo *Vášňach duše* zdôrazňoval závislosť mentálnych funkcií od tela či už sa jednalo o pociťovanie, emócie či predstavivosť. Ak voľne využijeme niektoré poznámky R. Solomona k tejto otázke, môžeme konštatovať, že vášne obsahujú okrem pocitovej zložky (angl. *feeling* - subjektívny zážitok príjemnej alebo nepríjemnej kvality) aj zložku kognitívnu, presvedčenie o tom, či je vnímaný objekt dobrý alebo zlý a nakoniec tiež prianie (túžbu) tento objekt dosiahnuť alebo sa mu vyhnúť.[16]

Vášne preto nie sú iba obyčajnými percepciami tela, ale môžu byť podstatnou zložkou ľudskej múdrosti a participovať na dobrom živote človeka (Solomon, 2000, §3). Pravda, môžu, ale nemusia. Môžu byť v živote človeka užitočné, ale aj škodlivé. Ako píše Descartes, ich užitočné, správne a teda „prirodzené uplatnenie ... spočíva v povzbudzovaní duše, aby súhlasila alebo prispela k činnostiam, ktorými je možné uchovať alebo zdokonaliť telo“ [17] (Descartes, 2002, s. 122). Ich pôsobenie však nie je vždy prospešné. Jednak preto, „lebo existujú mnohé veci, ktoré sú telu škodlivé, hoci v nás spočiatku nevyvolávajú žiadny smútok a dokonca v nás niekedy prebúdzajú radosť a rovnako tak existujú veci užitočné, ktoré sú nám sprvu nepríjemné. Okrem sa toho nám afekty javia ako prospešné, tak aj škodlivé veci takmer vždy oveľa väčšie a podstatnejšie než v skutočnosti sú, čím nás povzbudzujú k tomu, aby sme jedny vyhľadávali a druhé odmietali s oveľa väčším zápalom a snažením, než by bolo vhodné “[18] (Descartes, 2002, s. 123).

Problém nastáva podľa Descartesa pri nesprávnom a nepravdivom poznávaní emócií.

---

rozlišovať medzi vecami, ktoré je možné našim úsilím ovplyvniť a tými, ktoré na nás nezávisia. (Diogens Laertios, Životy, názory a výroky slávnych filozofov, VII. 102-105) a (Descartes, 2002, s. 128). „ Zdá sa mi, že chyba, ktorej sa najčastejšie dopúšťame vzhľadom k našim túžbam, spočíva v nedostatočnom rozlišovaní vecí plne závislých na nás od tých, ktoré na nás nijako nezávisia (Descartes, 2002, s. 128).

14 Napriek tomuto tvrdeniu sa domnievame, že v našich telách „umiestení“ sme.

15 Toto dielo mnohí autori považujú za prvý krok k modernej psychológií afektov (Röd, 2001, s. 114).

16 Túžba (žiadostivosť), ako jedna z emócií, ktorá nemá protiklad je tak prítomná vo všetkých ostatných emóciách a má vzhľadom k ním akési výsadné postavenie. „Túžba, ktorou sme priťahovaní k určitému dobru je sprevádzaná láskou, prípadne tiež nádejou a radosťou ... tá istá túžba pociťovaná v prípade, že sme odpudzovaní určitým zlom ako protikladom toho určitého dobru, je sprevádzaná nenávisťou, strachom a smútkom ...“ (Descartes, 2002, s. 89).

17 Alebo, ako to píše na inom mieste a konkrétnejšie, úloha vášní v ľudskom živote spočíva v tom, že „podnecujú a uspôsobujú dušu k tomu, aby chcela veci, ku ktorým tieto afekty pripravujú telo; pocit strachu ju totiž podnecuje k tomu, aby chcela utiecť, pocit smelosti k tomu, aby sa chcela brániť a rovnako tak aj u ostatných“ (Descartes, 2002, s. 58).

18 Nachádzame tu zrejmú podobnosť Descartesovej argumentácie so stoickou.

V *Článku 138* v spise *Vášne duše* Descartes však upozorňuje na fakt, pričom ako sa zdá sa, pripúšťa aj možnosť použitia skúsenosti na situácie, kedy „ pre rozlíšenie dobrého od zlého rozpoznania ich skutočnej hodnoty sa musíme riadiť nielen rozumom, ale dokonca aj skúsenosťou“ (Descartes, 2002, s. 123). Znamená to, že ak je to poznanie v ich základe pravdivé, potom sú aj afekty správne a dobré. A rovnako to platí aj o túžbe, lebo afekty nás vedú ku konaniu iba prostredníctvom túžby. Dôležitou úlohou morálky by malo byť v uvádzaní túžby na pravú mieru – to znamená, založiť ju na pravom poznaní. A „najčastejšia chyba, ktorej sa ... dopúšťame pri našich túžbach, pritom spočíva v nedostatočnom rozlišovaní vecí, ktoré závisia celkom na nás, od tých, ktoré na nás nijako nezávisia... konať dobro, ktoré na nás závisí totiž znamená riadiť sa cnosťou ... Najúčinnejší liek proti tomu spočíva v najdokonalejšom oslobodení mysle od všetkých menej užitočných žiadosti...“ (Descartes, 2002, s. 128 - 129).

Nakoniec sa zdá, že Descartes pri riešení otázky vzťahu emócií a morálky dospieva k podobným záverom, hoci možno nie až tak prísnym, ako samotní stoici. Vášne môžu byť nerozumné a cnosť spočíva čiastočne v eliminácií neužitočných afektov a najmä v ich rozumovej kontrole. Ako uvádza W. Röd, podľa Descartesa, je túto kontrolu „možné uskutočňovať pomocou zvláštneho druhu afektov, *génerosité*,[19] ktorý je takpovediac racionálnym afektom. Descartes uvádza príklad vdovca, ktorý oplakáva svoju mŕtvu ženu, pociťujúc smútok a lásku, ale v hĺbke duše sa u neho zjavuje radosť intenzívnejšieho charakteru ako navonok prejavené slzy a plač. Takéto vnútorné pohnútky majú nad nami oveľa silnejšiu moc ako afekty. „Pokiaľ bude mať duša vždy možnosť nájsť uspokojenie vo vlastnom vnútri, všetok rozruch pochádzajúci zvonka, jej nebude môcť nijako škodiť“[20] (Descartes, 2002, s. 133).

Zároveň však treba pripomenúť, že podľa Descartesa sú síce pravdivé úsudky, pravdivé poznanie nevyhnuté pre ovládanie vášní, nie sú však dostatočné v tomto zápase. Je k tomu potrebná aj vôľa. Ako píše: „To, čo tu nazývam vlastnými zbraňami vôle, sú pevné a rozhodné úsudky týkajúce sa poznania dobra a zla, podľa ktorých sa vôľa odhodlala riadiť konanie svojho života“ (Descartes, 2002, s. 65) a emócie z hľadiska tretej osoby, z odstupu.

Práve vo *Vášňach duše* Descartes prehodnocoval aj zaujímavú otázku slobody. V Descartesovej metafyzike je sloboda zaručená v plnom rozsahu svojej moci zo samostatnej duševnej podstaty človeka „Sloboda našej vôle je to, čo nás pripodobňuje Bohu: „Hlavne vďaka nej chápem, že sa určitým spôsobom vzťahujem k Božiemu obrazu a podobe“ (Descartes, 2010, s. 57). Posun v chápaní slobodnej vôle od *Meditácií* k *Vášňam duše* je preto možné chápať aj ako opustenie symboliky Božej pečate na ľudskú vznešenosť výmenou za ovládnutie horúceho vzduchu v krvi v intenciách pokojného chladnokrvného konania“ (Descartes, 2002, s. 174). Descartes sa tak pokúšal zodpovedať otázku, ako si môžeme na mäkkej pôde, v rovine psychologickej byť rovnako istí ako v rovine metafyzickej, kde sa slobodná vôľa považovala za nespochybniteľnú. Samotným cieľom a predmetom *Vášní duše* nie je teda sloboda raz a navždy daná a istá, ale je to oslobodenia prebiehajúci proces, v ktorom môžu emócie a vášne predstavovať nielen prekážky a okovy, ale tiež podnetné zdroje oslobodzujúcej energie.

Descartes sa domnieval, že máme šesť základných vášní: údiv, láska, nenávisť, túžba,

19 *Génerosité* znamená pevné odhodlanie slobodného ducha nasledovať to, čo poznal ako správne.“ (Röd, 2001, s. 115).

20 Silou vôle dokážeme tento rozruch ovládať. „Najviac, čo môže duša urobiť počas pôsobenia emócií je, že nepodľahne následkom a zadrží pohyby, ku ktorým je telo touto emóciou podnecované“ (Descartes, 2002, s. 62).

radosť a smútok. Podľa Descartesa túžime nielen po prítomnosti chýbajúceho dobra, ale tiež po uchovaní dobra existujúceho. Navyše, túžime tiež po neprítomnosti zla a to ako toho prítomného, tak aj toho, ktoré by podľa našich domnienok mohlo prísť v nadchádzajúcom čase“ (Descartes, 2002, s. 88-89). „Radosť je príjemným duševným hnutím, v ktorom spočíva potešenie z dobra, ktoré si duša predstavuje prostredníctvom mozgových impresií ako svoje vlastné “ (Descartes, 2002, s. 92). „Smútok je nepríjemnou ochablosťou, v ktorej spočíva ťažkosť spôsobená duši určitým zlom alebo nedostatkom, ktoré si prostredníctvom mozgových impresií duša predstavuje ako sebe vlastné“[21] (Descartes, 2002, s. 93). Descartes tieto vášne neskôr spájal, kombinoval, aby tak vytvoril zložitejšie pocity ako napríklad pokoru, pohŕdanie či pýchu. „Hanblivosť je druhom smútku, ktorý sa zakladá na sebaláske, a ktorá vzniká z predstavy či strachu, že nás ostatní budú posudzovať“ (Descartes, 2002, s. 171).

Descartes dúfal, že by jeho metóda mohla priniesť ľudstvu veľa úžitku, vrátane väčšej kontroly nad prírodou a vlastným duševným a fyzickým zdravím. Podľa Descartesa by človek svojim postojom mohol nájsť/nenájsť kľúč k šťastnému životu. Veril, že keď budeme naše vášne ovládať „rozumnou“ dušou, môžeme im dôverovať tak, že nedôjde k ohrozeniu nášho šťastia ani autonómie. „Múdrosť nás učí ako vládnuť svojim vášňam, ako s nimi zručne narábať, ako ľahko znášať neresti, ktoré z nich vyjdú a dokonca z nich čerpať radosť [22]“ (Descartes, 2002, s. 176).

Zdá sa, že Descartes nakoniec uznáva isté slabosti rozumových úvah. V liste Alžbete Falckej z mája 1646 cítiť čiastočnú rezignáciu racionalizmu, keď píše: „Vôbec nepochybujem o tom, že je lepšie sa riadiť v občianskom živote skúsenosťou než rozumom, pretože málokedy stretávame ľudí tak dokonale rozumných, preto sme nútení riskovať a vydať sa napospas osudu“ (Descartes, 1997, s. 93). Ako sme si všimli už aj na začiatku v *Princípoch filozofie*, kde nás Descartes slovami nabáda k uvedomeniu si, že „všetko sa deje podľa toho, ako to bolo od počiatku vekov určené Božou prozreteľnosťou, a my sa máme snažiť zvíťaziť radšej nad sebou, než nad šťastenou a radšej meniť vlastné túžby ako poriadok sveta“ (Descartes, 1986, s 21).

Na záver našich úvah o Descartovom chápaní dualizmu tela a ducha, problému poznania podstaty a významu „vášní“ duše v živote človeka si spolu s Antoniom Damasiom kladieme ešte jednu otázku na diskusiu, ktorej hľadanie odpovede môže poslúžiť námetu na ďalší príspevok a to: „Mohli Descartesove vyjadrenia poslúžiť účelu vyhovieť náboženským tlakom, ktoré si Descartes tak jasne uvedomoval?“[23]

---

21 Podľa Descartesa paralelne k spomínaným afektom môžu existovať ich duchovné pohnútky duše, ktoré nie sú afektmi, ale vznikajú „iba jej vlastným pôsobením“ (Descartes, 2002, s. 92). Týka sa to tak radosti, smútku, ako aj lásky a nenávisti.

22 Descartes vo *Vášňach duše* spomína aj tzv. intelektuálnu, reflexívnu radosť. Ide o emóciu, ktorej duša nepodlieha, ale ktorú si sama spôsobuje, totiž dovoľuje využiť vo vlastný prospech akúkoľvek vášeň, ktorá na nás doľahne. Za podmienok, že si duša dokáže pri vášní zachovať súdnosť, môže čerpať vnútorné uspokojenie priamo z pocitu vlastnej sily, v čom spočíva samotné jadro hľadanej blaženosti. „Všeobecne sa duši páči cítiť, ako v nej stúpajú vášne, nech už majú akúkoľvek povahu, len keď nad nimi nestratí svoju vládu“ (Descartes, s.75).

23 Epitaf, ktorý si Descartes vybral na svoj náhrobok bola citácia z Ovidiových *Žalospevov* „Bene qui latuit, bene vixit“, čo v preklade znamená: „ Kto sa dobre skrýval, dobre žil“ (Damasio, 2000, s. 214).

Literatúra

DAMASIO, A. (2004): *Hledání Spinozy*. Praha : Dybbuk.
DAMASIO, R. A. (2000): *Descartesov omyl*. Praha: Mladá fronta.
DESCARTES, R. (2010): *Meditationes de prima philosophia/Meditace o první filozofii*. Praha: Oikoymenh.
DESCARTES, R. (1970): *Úvahy o první filosofii*. Praha: Svoboda.
DESCARTES, R. (1986): *Princípy filozofie*. Bratislava : Pravda.
DESCARTES, R. (2002): *Vášne duše*. Praha : Mladá fronta.
DESCARTES, R. (1987): *Rozprava o metóde*. Bratislava : Pravda.
DESCARTES, R. (1997): *Dopisy Alžběte Falckej*. Brno: Petrov.
DIOGENES, L. (1954): *Životopisy slávnych filozofov. Zv. II*. Bratislava: SAV.
HALDANEOVÁ, E.S., ROSS, R.T. (1970): *The Philosophical Works of Descartes.* New York: Cambridge University Press.
THOMSON, G. (2004): *Descartes.* Bratislava : Albert Marenčin.
SOLOMON, R. C. (2000): Philosophy of Emotions. In: Craig, E. (2000): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Published by Routledge.
RÖD, W. (2001). *Novoveká filosofie*. Praha: Oikoymenh.
VIŠŇOVSKÝ, E., POPPER, M. (1996): Karteziánska psychológia. In *Descartes a súčasnosť*. Prešov: Filozofická fakulta.

POZNÁMKY K BATAILLOVMU POJMU SKÚSENOSTI A KOMUNIKÁCIE[1]

NOTES TO THE BATAILLE'S NOTIONS OF EXPERIENCE AND COMMUNICATION

Mgr. Peter Mačaj

Inštitút filozofie, Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove
17. novembra 1, 08001 Prešov
e-mail: petermacaj@gmail.com

Abstract: ***The aim of this article is to outline Bataille's notion of experience, „which only is an authority and there is no other authority than experience itself". In this experience there is no subject and no object. It si pure experience in which, there is experienced „the drama dissimulated under the words", or in other words, things and world themselves in their own dark being.***

Key words: ***Georges Bataille, Experience, Communication, To question everything, Absence of subject, Absence of object***

„*Úlohou nás mysliteľov, je prehĺbiť to, čo ešte zostáva prehĺbiť v jazyku, kritizovať plytkú ideu informácie, odhaľovať neliečiteľnú neprehľadnosť v jazyku samotnom*." (Lyotard)

Úvod

Autorova motivácia skúmať Bataillov pojem skúsenosti súvisí s jeho skúmaniami vo fenomenológii. Fenomenológia chce byť verná skúsenosti, ku ktorej dospieva po vyradení toho v našom vzťahovaní sa k svetu, čo nám svet podáva skreslene, falošne, resp. nie ako svet samotný, ale ako to, čo zostane po jeho zobjektivizovaní. Fenomenológia tiež hovorí, že ak chceme dospieť k svetu samotnému, k veciam samým, je potrebné (u)robiť fenomenologickú redukciu od toho, čo nám svet a veci podáva nie tak, ako samy naozaj sú. Bezprostredne to súvisí s otázkou bytia fenoménu, ktoré je spodobované v tých najpodivuhodnejších opisoch. Od inakosti, cez trblietanie, po Barbarasovu „prítomnosť nesprítomniteľného"[2] a iné. Autor sa žiaľ musí priznať, že nech redukuje koľko len chce, „toto" dokáže tak nanajvýš myslieť, nie však zakúšať. Privádza ho to k zúfalstvu a nasledujúcim otázkam: ako sa dopracovať k skúsenosti tak krásne opisovaného bytia vecí samých, ktoré je ich najvlastnejšou pravdou? Ako veľmi musí byť skúsenosť očistená a od čoho všetkého, aby v nej mohli byť prítomné veci samé v ich vlastnom bytí? Ak fenomenologická redukcia redukuje od objektivistického predpokladu, nie je zvyk myslieť skúsenosť ako skúsenosť určitého subjektu – konkrétne onoho subjektu vracajúceho sa k veciam samým –, cestou vedúcou priamo späť k objektivizmu? Je dôraz na telesnosť/vtelenosť subjektu dostatočným

1 Tento text vznikol na Inštitúte filozofie Prešovskej univerzity ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 2/0050/14 pod názvom *Existencia, socialita a étos konania: fenomenologické výzvy a existenciálne súvislosti*.

2 Podrobnejšie sa otázke bytia fenoménu u Barabarasa venujeme inde. Pozri: Mačaj, P.: Radikalizácia fenomenologickej redukcie podľa Renauda Barbarasa. In: Ostium 2013, č. 2.

riešením? Nevyžaduje vernosť skúsenosti skôr to, aby sme opustili koncept fenomenológie ako nového počiatku vied a založili fenomenológiu ako nový počiatok *zakúšania* či vzťahovania sa k svetu? A napokon otázka: nemala by byť vernosť skúsenosti chápaná – a to už je otázka priamo inšpirovaná Bataillom – ako koniec vedy a vedenia vôbec?

Čitateľ nech neočakáva, že predkladaný text prinesie odpovede na tieto otázky. Ony totiž nevyznačujú smerovanie predkladaného textu, ale iba rámec, (niekde) v ktorom sa budeme pohybovať. Tento text nemá ani ambíciu priniesť vyčerpávajúcu analýzu Bataillovho pojmu skúsenosti – na to tu nie je dostatočný priestor. Čitateľ urobí najlepšie, ak ho bude považovať za autorov prvý pokus vstúpiť do priestoru, ktorý bataillovská skúsenosť otvára, a aby sme boli presnejší, ktorý celý sama sebou vypĺňa, pretože v ňom niet ničoho mimo tejto skúsenosti – niet v nej nijakých objektov a ani nijakého subjektu, je úplne prázdna a predsa úplne plná.

Skúsenosť ako komunikácia

Svet sa nám dáva tak, že nám dáva zmysel. Svet a veci redukované na zmysel už ale nie sú svetom a vecami samými. Bataille dávanie na spôsob dávania zmyslu označuje pojmom *známosť*: „To, čomu sa všeobecne hovorí poznať, keď sused pozná svoju susedku – a nazýva ju menom – nie je nič iné, než na okamih zložená existencia (v zmysle, v akom sa skladá všetka existencia – ako atóm skladá svoju jednotu z elementárnych prvkov), ktorá naraz vytvorila z týchto bytostí celok, rovnako skutočný ako jeho časti.“ (Bataille, 2003, s. 108 – 109) Ide o pozitívnu afirmáciu, ktorej výsledkom je objekt a zároveň subjekt – lebo každé pomenovanie zároveň predpokladá toho, kto pomenováva, kto má sám nejaké meno. Poznať, znamená, mať pred sebou na okamih objekt, ktorý sa skladá do celku slovom. Dalo by sa povedať, že vidíme iba slová, lenže toto videnie, je vlastne najhlbšou slepotou, spôsobenou rovnako ako u Platóna oslepujúco jasným svetlom, avšak s tým rozdielom, že v tomto prípade neodznieva plynule s privykaním si naň, ale sa naopak tým viac prehlbuje, čím viac si na naň zvykáme. Bataille v tejto súvislosti píše: „Piesok, do ktorého strkáme hlavu, aby sme nevideli, je zo slov.“ (2003, s. 28) Našu pozornosť strháva to, čo je určiteľné, čomu rozumieme, čo je jasné vo svetle zmyslu, ktorý je médiom dávania. Tento svet tvorený zo slov, znemožňuje skúsenosť a za toto znemožnenie skúsenosti, platíme možnosťou rozumieť a konať.

Subjekt, ktorý je centrom všetkého, je neschopný skúsenosti, ktorú Bataille chápe aj ako komunikáciu, avšak komunikáciu, ktorá „nemá s jazykom nič spoločného“. (Fulka, 2002, s. 101) Nemožnosť skúsenosti a komunikácie súvisí s tým že subjekt ako centrum všetkého je zároveň od všetkého izolovaný, čo v ňom prebúdza túžbu „chcieť byť všetkým“. Na jednom mieste to Bataille (2003, s. 72 – 73) osvetľuje opisujúc pohyb, v ktorom sa subjekt najskôr konfrontuje so svojou izolovanosťou a následne sa v ňom prebúdza vôľa túto izolovanosť prekonať. To sa deje pomocou poznania, a teda aj pomocou konania, ktoré nie je možné bez známosti sveta. Subjekt prekonávajúci svoju izolovanosť, sa otvára svetu, no vzápätí čelí úzkosti z toho, že stráca sám seba. „Úzkosť predpokladá túžbu po komunikácii, t. j. túžbu stratiť sa, ale nie plné odhodlanie: úzkosť svedčí o mojom strachu z komunikácie, strachu, že sa stratím.“ (Bataille, 2003, s. 72) Subjekt chce byť všetkým, komunikovať, no nie je odhodlaný prijať riziko, ktoré v sebe toto otváranie sa inému prináša, t. j. dať sa celý, zaniknúť. Komunikácia (rovnako ako skúsenosť) nie je v takomto prípade nikdy úplná, totiž nie je dotiahnutá k hranici, kde subjekt zaniká, pričom mu naopak slúži na upevnenie si svojej pozície. Za všetko, ktoré subjekt chce, aby prekonal svoju hranicu, nie je ochotný poskytnúť protihodnotu, t. j. celého seba, a preto sa uspokojuje iba so „všetkým“, v ktorom si seba môže ponechať a upevniť. „Všetko“, s ktorým sa uspokojuje, je diferencovaný svet

uzavretý v jasných významoch, svet objektov. Izolovanosť je teda zdanlivo prekonaná, no za cenu toho, že bytie, s ktorým subjekt komunikuje, a ktoré zakúša, je heideggerovsky povedané, iba redukciou bytia na zmysel dávajúce súcna, a ako by povedal Blanchot, je redukciou vlastného temného bytia vecí na jasné slová, ktorými ich označujeme, čím ich negujeme v ich vlastnom bytí.[3]

Ivan Kadlečík hovorí, že svet sa „skladá z dosť veľkej časti zo slov" (2003, s. 102 – 103). A Bataillovými slovami k tomu môžeme dopovedať, že v takomto, zo slov tvorenom svete, „... žiadna komunikácia medzi nami nemôže zrušiť pôvodnú diferenciu." (Bataille, 2001, s. 19) Nemôžeme tu skutočne komunikovať medzi sebou a ani so svetom – vládne tu dokonalá izolácia, ako výsledok diferenciácie prostredníctvom diskurzu, ktorý konštituuje bytie do podoby zmysluplného, t.j. diferencovaného sveta.

Svet tvoria slová, ktoré na okamih zastavujú skutočnosť, čo znamená, že náš život sa deje primárne ako rozumenie týmto slovám, v ktorých sa: „Skutočnosť rozplynula, rozpustila či vyparila, živá voda zmenila substanciu na paru riedkych a ľahkých slov." (Kadlečík, 2003, s. 8) A Kadlečík sa pýta: „Prečo si však niektorí vytvorili zdanlivo autonómny metajazyk, ktorý ... pohodlne, bez myslenia zjednodušuje šírku skutočnosti do niekoľkých slov ...?" (2003, s. 8) Je za tým, tak ako hovorí, naša nenávisť k skutočnosti? Aj keď uznávame „teoreticky prvotnosť skutočnosti správame sa v dennej praxi tak, akoby jej nebolo." (Kadlečík, 2003, s. 12) Otázkou je, prečo pred skutočnosťou strkáme hlavu do piesku slov? Kde má pôvod naša nenávisť ku skutočnosti? V slove sa deje zastavenie skutočnosti, ono je redukciou skutočnosti, ktorá je pre subjekt – tiež výsledok redukcie – neuchopiteľná ako ona sama. Zastaveniu v slove, pomenovaniu, predchádza vlastný pohyb skutočnosti samej, ktorý nie je pohybom, v ktorom by sa určité súcno, určitý objekt, pohyboval bezo zmeny z bodu A do bodu B, alebo z minulosti do budúcnosti. Vlastný pohyb skutočnosti predchádza takto poňatému pohybu, ktorý je mysliteľný iba na základe vopred kladenej subjektivity, schopnej rozpoznať ono „pohybujúce sa". Skutočnosť, ktorá predchádza svojej redukcii na „rozpoznanú skutočnosť", t. j. na objekt, je skôr čímsi takým ako chaos, či dianie. Slovo je negáciou tejto pôvodnej skutočnosti, ktorej neuchopiteľnosť je vlastne ohrozením suverenity subjektu a integrity objektu, pretože nám znemožňuje hovoriť *ja* a udržovať toto *ja* pri živote.

Pochybovanie o všetkom v mene skúsenosti ako jedinej autority

Ak vo svete tvorenom zo slov nie je možná komunikácia, znamená to 1), že komunikácia o ktorú nám ide, predchádza redukcii sveta na jazyk a 2), že komunikácia, o ktorú nám ide, „nemá s jazykom nič spoločného". (Fulka, 2002, s. 101) Hľadáme predjazykovú skúsenosť/komunikáciu, no keďže vždy už žijeme vo svete tvorenom zo slov, niet iného prvého kroku, ktorý môžeme urobiť, než o všetkom pochybovať. Pre Batailla je skúsenosť cestou až na hranice možného, na ktorej musíme „bez prestania všetko spochybňovať (problematizovať)" (2003, s. 15), pretože „ten, kto už vie, nemôže prekročiť známy horizont". (2003, s. 15) Patočka nás upozorňuje, že horizont je „prítomnosť toho, čo samo nie je tu prítomné, medza, ktorá ukazuje, že ju možno prekračovať. Horizont ukazuje, že neprítomné je predsa tu a je dosiahnuteľné." (1995, s. 29) Z toho možno vyvodiť, že neprítomné, je prítomné v možnosti, no keďže sme vo vnútri horizontu, tak samozrejme takej možnosti, ktorá má svoj základ v predpokladanej skutočnosti. Možné je už vopred obmedzené predpokladom o skutočnom,

3 Podrobnejšie sa otázke vzťahu slov a vecí u Blanchota venujeme inde. Pozri: Mačaj, P.: Zakúšanie toho, čo je za slovami u Mauricea Blanchota. In: Ostium 2014, č. 4.

teda naším chápaním toho, čo je to skutočnosť, ktorá práve ako vztiahnutá k nášmu chápaniu, je nutne redukovaná na čosi pochopiteľné, čo dáva zmysel. Svet sa skladá zo slov.

Keď Patočka ďalej hovorí, že „význam, zmysel každej jednotlivosti je určený vzťahom k horizontu“ (1995, s. 29), podtrháva tým fakt, že horizont je hranicou známeho a poznateľného, no práve preto v ňom nie je možná skúsenosť ako pôvodný, nediskurzívny vzťah k svetu, či skôr ako vzťah, ktorý predchádza vzťahu. Bežne chápaný vzťah je založený na možnosti poznať, teda vzťahovať sa k jednotlivostiam v rámci horizontu. Pochybovanie je spôsobom, ako prekročiť tento horizont a ako sa ocitnúť pred neznámym, ktoré je z pohľadu tohto známeho horizontu zároveň neskutočným aj nemožným. Ak hovoríme o pochybnosti, treba Foucaultovými slovami zdôrazniť, že: „Tu nejde o nejakú všeobecnú negáciu, ale o takú afirmáciu, ktorá nič nestvrdzuje: plné prelomenie tranzitivity. Popieranie nie je snaha myslenia negovať existencie či hodnoty, ale je to gesto, ktoré všetky privádza k ich hraniciam, a teda k tej Hranici, kde padá ontologické rozhodnutie: popierať znamená ísť až k prázdnemu vnútru, kde bytosť dosahuje svoju hranicu a kde hranica definuje bytosť.“ (2003, s. 16) Pochybovanie teda nie je negácia z pozitívnej afirmácie vzišlého sveta, ktorý je svetom objektov, resp. objektívnym svetom, a ktorý je zároveň výsledkom nášho rozhodnutia sa o tom, ako budeme rozumieť tomu, čo je to bytie. Ak by bolo pochybovanie iba negáciou, jeho výsledkom by bolo prosté obrátenie objektívneho sveta na nič, ktoré je ontologicky jedinou alternatívou toho, čo existuje na spôsob objektu, teda absolútne. Lenže je iba možnou alternatívou, ktorá svedčí o tom, že sme v pochybovaní neboli dôslední, a že sme pochybovali iba v hraniciach, ktoré pochybnosti predpisuje jej podriadenie horizontu. Pochybovanie o všetkom ako privádzanie k hranici, kde sa končí vláda horizontu známeho a kde padá ontologické rozhodnutie o objektívnom bytí sveta, je otváraním celkom nového bytia, ktoré predchádza nášmu rozhodnutiu sa o tom, ako mu budeme rozumieť a teda predchádza aj ustanoveniu sa vlády horizontu nad bytím.

Pochybovanie o všetko je samozrejme aj pochybovaním o samom sebe a ako také prestáva byť v istom okamihu aktom pochybujúceho subjektu, pretože subjekt v ňom mizne a zaniká, avšak rovnako ako v prípade bytia, nie tak, že by sa prepadol do ničoty. Zaniká iba tak, ako je prítomný vo vnútri horizontu, t. j. ako rozumejúci a konajúci, no zostáva ako samotná pochybnosť, či inými slovami ako samotná skúsenosť. Bataillovská skúsenosť je tak podivným (aj keď pre nikoho nie neznámym) stavom, v ktorom subjekt, ktorý nie je, zakúša bytie ktoré nie je, a v ktorom jedinou prítomnou je iba samotná táto skúsenosť.

Vydať sa pochybnosti ako poslednému zdroju poznania znamená prísť o všetko, dosiahnuť hranicu, kde už zostáva iba čistá skúsenosť, ktorá sa nelíši od pochybovania. Pochybnosť nás pripravuje o pevnú pôdu pod nohami, nie je tu už nič, na čo by mohla byť skúsenosť zameraná, k čomu by sa subjekt tejto skúsenosti mohol vzťahovať, skúsenosť tu už nie je skúsenosťou niečoho a tým pádom už nejde ani o mojou skúsenosť. Predsa však čosi zostáva, určitá prítomnosť, „ktorá sa v ničom nelíši od neprítomnosti“ (Bataille, 2003, s. 17), čistá skúsenosť či skôr ono čisté zakúšanie. Skúsenosť (nie vzťah subjektu k objektu) tu zostáva ako spôsob bytia, v ktorom dochádza k „splynutiu subjektu a objektu, pretože ako subjekt je nevedením a ako objekt neznámom“. (Bataille, 2003, s. 21) Ak sa nám predsa stále vnucuje otázka subjektu tejto skúsenosti, potom treba vychádzať z toho, že sa tu otvárame „možnosti, ktorá hraničí so šialenstvom“ (Bataille, 2001, s. 323) a že sa s Bataillom otvárame takej skúsenosti, ktorá „nás skutočne rozkladá, vylučuje pokojnú úvahu, pretože jej princípom je priviesť nás ‚mimo seba‘“. (Bataille, 2001, s. 323) Otvára sa možnosť subjektu, ktorý zaniká, možnosť „filozofa-šialenca“ (Pozri Foucault, 2003, s. 24), dávajúceho prednosť skúsenosti, ktorá „je sama autoritou“ (Pozri Bataille, 2003, s. 71-72) a ktorá ako taká subjekt zaplaví

a vyprázdni, namiesto toho, aby ho utvrdila v tom, že je centrom všetkého, že všetko je orientované k nemu.

Záver

Aby sme si túto skúsenosť vedeli predstaviť, vezmime si za príklad skúsenosť smiechu: „V bezprostrednej skúsenosti smiechu či plaču je implikovaná skutočnosť, že skúsenosť sama pohltí svoj predmet, že príčina smiechu či plaču sa vytratí za plačom alebo smiechom samotným. ... Konvulzívne otrasy, ktorým je ľudská bytosť v takýchto situáciách vystavená, zastavujú chod jej myslenia, rozpúšťajú subjekt-objektový vzťah v prospech intenzity okamihu.“ (Fulka, 2004, s. 60) To, čomu sa smejeme, je v smiechu napokon zabudnuté pre smiech samotný. Skutočný smiech sa akoby musel oslobodiť od svojej príčiny, od svojho predmetu, ktorý mu najskôr dáva zámienku a tým aj zmysel, ktorý je vlastne autoritou, o ktorej prítomnosť sa sprvu opierame, aby sme sa nesmiali bez príčiny „ako takí blázni“. Práve v takomto okamihu sa smiech vymaňuje z intencionálnej štruktúry, ktorá mu dávala zmysel, pričom zánik toho, čo ho zdôvodňovalo, ho neruší, ale naopak otvára komunikácii, pre ktorú je práve nevyhnutný rozpad pevných konštrukcií. Práve tu ide o okamih, kedy smejúcimi sa prechádza „prúd intenzívnej komunikácie“ (Bataille, 2003, s. 123), okamih, ktorého účastníci „tvoria akoby vlny v mori, a pokiaľ smiech trvá, nie je medzi nimi stena, nie sú od seba oddelení viac než dve vlny, avšak ich jednota je rovnako neurčitá, rovnako neistá ako jednota vzdúvajúcich sa vôd.“ (Bataille, 2003, s. 124) Keď Bataille píše, že „jeho jediným zámerom je ukázať drámu, skrytú za slovami“ (2003, s. 244), je tým mnohé povedané o povahe tejto komunikácie/pochybovania/zakúšania.

Literatúra

BATAILLE, G. (2001): Svatost, erotismus a samota. In: *Erotismus*. Praha: Hermann & synové, s. 313 – 329.
BATAILLE, G. (2003): *Vnitřní zkušenost. Metoda meditace*. Praha: Dauphin.
FULKA, J. (2002): Jazyk a vnitřní zkušenost. In: *Analogon*, č. 34–35, s. 99 – 104.
FULKA, J. (2004): Nástin heterologie. In: *Zmeškané setkání. Denis Diderot a myšlení 20. století*. Praha: Hermann & synové. s. 33 – 62.
FOUCAULT, M. (2003): Předmluva k transgresi. In: *Myšlení vnějšku*. Praha: Hermann & synové. s. 7 – 34.
HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
KADLEČÍK, I. (2003): *Rapsódie a miniatúry*. Levice: Koloman Kertész Bagala, L.C.A. Publishers Group.
MAČAJ, P. (2014): Zakúšanie toho, čo je za slovami u Mauricea Blanchota. In: *Ostium, č. 4.*
MAČAJ, P. (2013): Radikalizácia fenomenologickej redukcie podľa Renauda Barbarasa. In: *Ostium,* č. 2.
PATOČKA, J. (1995): *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH.

K POJMU „ODSTVORENIA“ U SIMONE WEILOVEJ[1]

CONCEPT OF „DECREATION“ IN WORKS OF SIMONE WEIL

Mgr. Andrej Záthurecký

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

Abstract: ***The article concisely describe Simone Weil showing deep links between her intellectual works and story of her life. Concerning on some key words of her metaphysics, focusing mainly on terms of Decreation and Contradiction; for Weil Contradiction is one of the main characteristics of human being. Article is also concerned with affinity of some of her ideas with those from others traditions of mysticism (e. g. Meister Eckhart) .***

Keywords: ***Simone Weil – Decreation – Human Mechanics – Contradiction***

> „Všade prebrať k životu dušu, to je úloha; taká je už dlho moja viera, prejavujúca sa v skutkoch. Ťažkosť spočíva v tom, aby si aj v konaní, keď ho rozšírime za úzky kruh osobného života,
> duša zachovala svoju úplnú čistotu; no duch dokáže všetko, lebo z ducha všetko pochádza.“
>
> (Jules Lagneau)[2]

Hlbokou, najpodstatnejšou vnútornou ašpiráciou Simone Weilovej bola túžba po Absolútne. Túžba po tom, čo nemožno vyvrátiť žiadnou ekvilibristikou rozumu, čo nepodkope nijaká skúsenosť, pretože samo je základom oboch. Táto ašpirácia je citeľná, priam na nás dýcha z extrémnych, závratných, zavše až pohoršujúco ostrých formulácií, s akými sa môžeme stretnúť v jej spisoch. A hoci sa postava Simone Weilovej zvykne radiť k mystickej filozofii, o nič menej nejde o autorku, ktorá vo svojom diele rešpektuje argumentačnú logiku. Racionalitu neodsúva, ale ju stavia do služby sile, ktorá ju prekračuje a z ktorej – podľa Weilovej presvedčenia – vyviera.

Pretože postava a myslenie Simone Weilovej patria v našom prostredí k tým menej známym, na začiatok nebude neužitočné priblížiť niektoré dátumy a životopisné fakty.

Simone Weilová sa narodila 3. februára 1909 v Paríži v rodine lekára Bernarda Weila a jeho manželky Salomey, rodenej Reinherzovej. Manželom sa už v roku 1906 narodil syn André (1906-1998), ktorý sa neskôr stane slávnym matematikom, zakladajúcim členom tzv. Bourbakiho skupiny. Hoci Simone Weilová vyrastala v prostredí pokojného a nezaujatého záujmu o otázky náboženstva, typického pre veľkomestskú židovskú inteligenciu, nešlo o žiaden militantný agnosticizmus, išlo skôr o „odmietnutie náboženskej praxe, nie

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

2 Jules Lagneau (1851-1894) bol prvým profesorom filozofie Émila Chartiera na lýceu vo Vanves. Émile Chartier, prezývaný Alain, bol profesorom filozofie Simone Weilovej na parížskom lýceu Henricha IV. a mal na ňu zásadný vplyv.

o odmietnutie klásť si otázky“ (Molard, 2004, s. 29). Zdá sa, že napriek ľahostajnosti voči náboženským otázkam, ktorá bola vlastná pre prostredie, v ktorom vyrastala, bola Simone Weilová predsa len, hoci nepriamo a vzdialene ovplyvnená duchovnou tradíciou svojich židovských predkov. Tento vplyv však nemal podobu príklonu k židovskému náboženstvu – naopak, židovstvo Weilová po celý život vehementne odmietala –, ale sa prejavuje už v mladosti prítomným a neskôr zámerne rozvíjaným záujmom o otázky spirituality. Vo vzťahu k spoločenským štruktúram, ktorých podobou je aj organizované náboženstvo, možno o Weilovej povedať, že „ak už od detstva vyznáva odmietanie každej náboženskej štruktúry, ako dospelá bude vyznávať obdobné odmietanie vo vzťahu ku každej sociálnej štruktúre“ (Molard, 2004, s. 30).

Dospievajúca Simone navštevovala slávne parížske lýceum Henricha IV., kde mal na ňu mimoriadny vplyv jej profesor filozofie Émile Chartier, prezývaný Alain (1868-1951). Práve Alain vo svojej žiačke prebudil lásku k Platónovi a Kantovi, práve jemu vďačí za záujem o politiku vo vznešenom zmysle tohto slova, práve on do nej vštepí presvedčenie o nevyhnutnosti intelektuálnej pokory a rešpektovaní hraníc rozumu. Alain spolu s ďalším Weilovej profesorom a filozofom Reném Le Sennom (1882-1954) rozhodujúcim spôsobom prispeli k formovaniu idealizmu Simone Weilovej, k tomu, že sa stane filozofkou, „smädnou po absolútne, neústupčivou, extrémnou, tvrdou voči sebe a pozornou voči iným“ (Molard, 2004, s. 35).

V rokoch 1924 a 1925 Simone absolvuje maturitu a v roku 1928 je prijatá na *École Normale Supérieure*, výkvet francúzskeho vysokého školstva, na ktorej študovalo množstvo významných vedcov a intelektuálov. Popri štúdiu pokračuje v navštevovaní Alainových prednášok na lýceu Henricha IV. a zároveň sa zapája do činnosti parížskej Ľudovej univerzity, ako aj do viacerých odborárskych a antimilitaristických aktivít. V roku 1929 sa stáva členkou Ligy pre ľudské práva. V máji 1942 opúšťa Francúzsko. Po niekoľkých mesiacoch strávených v New Yorku prichádza v novembri toho istého roku do Británie. Dlhodobá vyčerpanosť vedie k vzniku tuberkulózy, o ktorej pravdepodobne nevedela. 24. augusta 1943 Simone Weilová ako 34-ročná zomiera.

„Pravdu nemožno nájsť na základe dôkazov, ale vďaka skúmaniu. Je vždy experimentálna“ (Weil, 2006, s. 177). Hoci tieto slová Simone Weilovej pochádzajú z posledných rokov jej krátkeho života, postoj, ktorý vyjadrujú, bol pre ňu charakteristický už v mladom veku. V priebehu celého svojho života sa Simone Weilová aktívne zaoberala otázkami sociálnej nespravodlivosti, politické a sociálne otázky sú predmetom mnohých článkov, ktoré vzišli z jej pera. Tento záujem však nebol záujmom nezaangažovaného teoretika, ktorý skúma sociálno-ekonomické procesy, abstrahujúc pri tom od existenciálnej situácie tých, ktorých sa bytostne dotýkajú a tvarujú ich sebavnímanie. A tak, aby sa čo najviac a prostredníctvom vlastnej skúsenosti priblížila k témam, ktoré ju zamestnávali, v rokoch 1934-1935 pracovala v továrňach Alsthom a Renault, v roku 1936 sa zasa zapojila ako dobrovoľníčka v radoch anarchistov a odborárov do španielskej občianskej vojny.

Každému, kto sa stretol s niektorým z textov, ba čo i len s úryvkom z nich alebo s pár vetami zo zošitov Simone Weilovej je zrejmé, že napriek odborárskej a politickej angažovanosti sa najvlastnejšie ťažisko jej úvah nachádza celkom inde. Ak by sme si dovolili v udalostiach jej života čítať určitý vzor či smerovanie, mohli by sme povedať, že nekompromisné zaujatie hľadaním Absolútna na jednej strane spolu s istými životnými okolnosťami na druhej strane Simone Weilovú uchránili pred tým, aby sa stratila v politickej a sociálnej angažovanosti. V prípade továrenskej práce jej krehká telesná konštitúcia nedovolila dlho pokračovať vo fyzicky náročnej a psychicky zničujúcej práci. Viackrát bola

suspendovaná, pretože nedokázala dodržiavať rytmus výroby, aký sa od každého robotníka vyžadoval, navyše nemohla zotrvať pri takejto práci bez toho, žeby to vážne ohrozilo jej aj tak chatrné zdravie[3]. Pokiaľ ide o zapojenie sa do španielskej občianskej vojny, v dôsledku nehody, keď si popálila nohu, sa Weilová musela vrátiť do Francúzska. Tieto praktické „nezdary" ešte väčšmi orientujú našu pozornosť na to, čo bolo motiváciou jej angažovanosti. Bez ohľadu na tému sa textami a zápiskami Simone Weilovej ako červená niť vinie často explicitný, inokedy skrytý a iba zavše presvitajúci motív hľadania Dobra v platónskom zmysle; práve Dobro, ktoré Weilová stotožňuje s Bohom[4], predstavuje najvlastnejší predmet záujmu Simone Weilovej a práve tento záujem môžeme považovať za hlbokú motiváciu jej zapojenia sa do odborárskych aktivít, do práce v továrni či jej odchodu do občianskej vojny v Španielsku. Tento svet, v ktorom žijeme, je však vydaný napospas nevyhnutnosti a dobro je v ňom prítomné iba skryto a v infinitenzimálnej miere. Vyjadrujú to napríklad slová: „Stvorenie: rozkúskované dobro, roztrúsené pomedzi zlo" (Weilová, 2009, s. 99). Podľa Weilovej, „vzdialenosť medzi nevyhnutnosťou a dobrom je samotnou vzdialenosťou medzi stvorením a stvoriteľom." (Weilová, 2009, s. 132). Nesmierna „vzdialenosť, ktorá oddeľuje nevyhnutnosť od dobra" (Weilová, 2009, s. 133) je ako konštitutívny prvok vpísaná do samotnej textúry ľudského bytia a je zdrojom utrpenia ľudskej bytosti ako stvorenia. Weilová skúma rozmanité podoby tejto konštitúcie ľudského stvorenia prostredníctvom toho, čo nazýva „ľudskou mechanikou". Tento pojem možno považovať za styčný bod s témou našej konferencie: ľudská mechanika je prístupná racionálnemu skúmaniu, zároveň však hraničí s tým, čo racionalitu prekračuje, prípadne – inak povedané – s tým, do čoho je racionalita vnorená. Poslednou záštitou racionality je u našej autorky Boh a na tomto mieste nebude nezaujímavé spomenúť, že štúdium na ENS Weilová ukončila obhajobou práce, nazvanej „Veda a vnímanie u Descarta", čo je iba potvrdením zrejmého faktu, že na jej vzdelaní a formovaní sa významne podieľala aj francúzska racionalistická tradícia. Dovolíme si tvrdiť, že práve pre detailné skúmanie tejto mechaniky sa Weilovej abstrakciou nasýtené úvahy čitateľovi prihovárajú s toľkou nástojčivosťou a presnosťou: „Je to často opakovaný postup: Simone Weilová upriami svoju pozornosť na konkrétnu situáciu; potom vypracuje určitý opis toho, čo nazýva ´ľudskou mechanikou´ (...); a nakoniec občas navrhne cvičenie, vedúce k sebapremene" (David, 2009, s. 109 – 110). Preto možno povedať, že „autorka nehovorí zo žiadnej sociálnej pozície, ktorá by legitimizovala jej diskurz" (David, 2009, s. 111). Hoci je pravdou, že Simone Weilová sa vo svojich textoch priznáva k určitým mystickým zážitkom, tieto zmienky možno v rámci celého jej diela zhrnúť do niekoľkých riadkov. Naopak, podrobnému racionálneho rozboru „ľudskej mechaniky" sú venované celé stránky jej denníkových záznamov. Preto ak by sme vzhľadom na našu autorku mali skúmať dichotómiu racionálneho a iracionálneho, museli by sme povedať, že tu existuje vzťah podriadenosti či hierarchie. Sféra racionálneho je medzistupňom: oblasť iracionálneho je pod ním, oblasť nadracionálneho nad ním. Otázkou ostáva, v službe čoho sa racionalita ocitá. Problém preto nepredstavuje ani tak kategória iracionálneho, ale spoločensky akceptované predstieranie racionality. Na úrovni spoločenských vzťahov má napríklad podobu pritakania zákonu silnejšieho: keďže tento zákon možno pozorovať v prírode (rozum ho z nej abstrahuje), pre niektorých sa stáva racionálne opodstatneným modelom ľudskej spoločnosti (totalitárne

3 Od roku 1930 až do smrti trpievala prudkými bolesťami hlavy.

4 „Aj keby bol Boh z hľadiska existencie ilúziou, z hľadiska dobra je jedinou skutočnosťou. Som si tým celkom istá, lebo ide o definíciu. ´Boh je dobro´ je rovnako isté ako ´ja som´. Som v pravde, ak svoju túžbu oddeľujem od všetkých vecí a smerujem ju výlučne k dobru, aj keď neviem, či existuje alebo nie" (Weil, 1999, s. 954).

režimy). „Pre Simone Weilovú je jedinou racionálne koherentnou alternatívou vnímať, že ´okrem sily je v univerze činný ešte iný princíp´“ (Carliez, 2009, s. 81).

Analýzy a úvahy Simone Weilovej, ktorej záujem a lektúry zahŕňali rozsiahlu oblasť filozofie, histórie, matematiky či východných kultúr a ktorej životná skúsenosť obsiahla nielen zamestnanie stredoškolskej profesorky filozofie, ale aj prácu v továrni za pásom, vo vinohrade a účasť v občianskej vojne, smerujú k sformulovaniu „hermeneutiky ľudskej situácie“ (David, 2009, s. 112). Či už sa Weilová venuje metafyzickým úvahám alebo sa zaoberá konkrétnymi sociálno-politickými analýzami, hovorí z pozície ľudskej bytosti, ktorá je konštituovaná rozorvanosťou a rozporom. Ich zdrojom je samotný fakt stvorenia: „Stvorenie nie je zo strany Boha činom vlastnej expanzie, ale činom stiahnutia sa, zrieknutia sa. Boh a všetky stvorenia dohromady sú menej než Boh sám. Boh prijal toto zmenšenie. Istú časť bytia od seba vyprázdnil. Už činom stvorenia sa vzdal vlastnej božskosti; (...)“ (Weilová, 2006, s. 51). Najvlastnejším naplnením jestvovania ľudskej bytosti je napodobovanie tohto božského zrieknutia sa: „Boh sa v istom zmysle zrieka toho, aby bol všetkým. My sa máme zriecť toho, aby sme boli niečím. Je to naše jediné dobro“ (Weilová, 2009, s. 64). Týmito slovami je pre Weilovú určené žiaduce smerovanie človeka. Zrieknutie sa seba ako stvorenia je pohybom „od stvoreného k nestvorenému“ (Weilová, 2009, s. 63) a Weilová ho nazýva „odstvorením“. Aké sú v ponímaní vyššie zmienenej Weilovej hermeneutiky ľudskej situácie jej základné danosti, ktoré poskytujú impulz a otvárajú priestor pre uskutočnenie pohybu odstvorenia?

Jednou zo základných charakteristík ľudskej situácie je podľa Simone Weilovej rozpor. Ten je v samotnom základe existencie konečného, stvoreného. Podľa Weilovej Boh tvoril, aby bol milovaný; nemôže však stvoriť Boha a zároveň nemôže byť milovaný niečím, čo nie je Bohom, takže naráža na rozpor; ten zahŕňa nevyhnutnosť a jeho rozuzlenie nastáva v dianí. Ľudská bytosť hovoriaca „ja“, teda si privlastňujúca bytie, ktoré jej v skutočnosti nepatrí, lebo ako stvorená nie je jeho pôvodcom, sa môže pod vplyvom milosti – teda pôsobenia prekračujúceho rovinu dosahu tohto do seba sústredeného „ja“ – vydať na cestu odstvorenia, na ktorej sa vyprázdni od seba, nasledujúc tým kenotický (sebavyprázdňujúci) pohyb samotného Boha pri stvorení. Boh potom môže milovať sám seba prostredníctvom stvorenia, ktoré sa celkom vyprázdnilo od stvoreného v sebe a stalo sa ničím. Rozporu na kozmologickej úrovni zodpovedá rozpor ako neoddeliteľná súčasť celej ľudskej existencie: „Náš život je nemožný, absurdný. Každá vec, ktorú chceme, je v rozpore s podmienkami alebo dôsledkami, ktoré sú s ňou spojené, každé naše tvrdenie zahŕňa protikladné tvrdenie, všetky naše pocity sú zmiešané s ich protikladmi. My sami, keďže sme stvoreniami, keďže sme Bohom a zároveň sme nekonečne odlišní od Boha, sme rozpor“ (Weilová, 2009, s. 123 – 124). Akékoľvek okolnosti a situácie, či už sa týkajú jednotlivca alebo spoločenstva, sú vždy poznačené týmto základným rozvrhom stvorenia, ktorý je charakterizovaný rozporom. Ten okrem iného zodpovedá základnému rozporu medzi dvoma silami, prítomnými v univerze: medzi svetlom a tiažou, či – povedané inými slovami našej autorky – medzi Dobrom a nevyhnutnosťou.

Skúmajúc „ľudskú mechaniku“ Simone Weilová na mnohých miestach poukazuje na fakt, že tzv. prirodzené pohyby ľudskej duše „sú ovládané podobnými zákonmi ako tiaž hmoty“ (Weilová, 2009, s. 34); jedinou silou, ktorá vedie k princípu svetla, je milosť. Rozpor týkajúci sa racionality či výrokovej logiky, ktorý je odstránený potvrdením jedného z dvoch protikladných tvrdení, je iba čiastkovou podobou rozporu ako takého; ten je – ako sme už povedali – vpísaný do duše a tela ľudskej bytosti. Ako na to poukázal Hegel, práve v bolesti

živého sa rozpor stáva skutočnou existenciou. Weilová hovorí, že „bolesť (a v tom je jej najvlastnejšia funkcia) oddeľuje zjednotené protiklady, aby ich opäť zjednotila na úrovni, ktorá stojí oproti pôvodnej jednote vyššie“ (Weilová, 2009, s. 130). Mohli by sme povedať, že Weilová v rámci skúmania „ľudskej mechaniky“ formuluje určitú zákonitosť, prejavujúcu sa aj v psychike a telesnom pociťovaní ľudskej bytosti. Podľa našej autorky existuje dobrá a zlá jednota protikladov. Tá prvá rieši rozpor medzi nezlučiteľnými prvkami na vyššej úrovni, kde sa môžu spojiť; tá druhá je však klamlivá a postupuje cez ignorovanie alebo lživé eliminovanie jedného z prvkov rozporu[5]. Ťažkosť spočíva v tom, že rovnako ako je bolestivý, trýznivý rozpor, je aj dosiahnutie dobrej jednoty odporujúcich si protikladov bolesťou, podľa Weilovej doslova mučivou. Princíp tiaže, pôsobiaci v duši, spôsobuje, že človek sa rozpor, utrpenie, neznesiteľné prázdno pokúša vypĺňať myšlienkovými výkonmi a predstavivosťou. Kým bežnou reakciou je únik do predstavivosti, snov, spomienok, ktoré rozpor obídu, oklamú, teda akási anestéza, aplikovaná v bolestivom bode (zlá jednota protikladov), dosiahnutie dobrej jednoty protikladov si vyžaduje podržať si rozpor až po jeho najkrajnejšiu možnú mieru, uniesť rozorvanosť, ktorá ho sprevádza, dospieť až k bodu zlomu, keď je rozpor prekonaný na vyššej úrovni. Inak povedané, ľudská bytosť musí postupovať krôčik po krôčiku nie v smere prekonania rozporu – išlo by o únik, o využitie „predstavivosti vypĺňajúcej prázdno“ –, ale v smere unesenia jeho silnejúceho tlaku. Toto smerovanie Weilová pomenúva na rôzne spôsoby: odstvorenie, zničenie ja, zrieknutie sa stvoreného. Prostredníctvom rôznych výrazov, poukázaní na najrozmanitejšie súvislosti sa Weilová vždy dotýka základnej ľudskej situácie. Pre Simone Weilovú je základným žiaducim pohybom odvrátenie sa od existencie smerom k bytiu: „Samotná autonómna kondícia [človeka] sa nazýva *existenciou*. Práve ju treba prostredníctvom odstvorenia redukovať na *bytie*“ (Vetö, 1997, s. 24). Ide akoby o rôzne fazety základného pohybu ľudskej existencie, pričom naša autorka sa inšpiruje všetkým, čo môže tento pohyb podporiť (kresťanstvo, Platón, zen budhizmus, Upanišády, katari atď.), vďaka čomu ho môže lepšie spoznať, uchopiť a odovzdať sa mu. Je zrejmé, že pohyb odstvorenia sa stáva skutočnou možnosťou iba pre toho, kto v živom jadre vlastného bytia pocítil jeho neúnosnosť, neudržateľnosť, kto pocítil drviaci charakter tiaže a zároveň sa dotkol onoho infinitenzimálne prítomného Dobra, ktoré predstavuje silu svetla v duši. Toto všetko by sme mohli považovať za svedectvo o tom, že sa tým či oným spôsobom vydal na cestu od stvoreného k nestvorenému.

Pojem odstvorenia vykazuje silné znaky príbuznosti s pojmom oprostenosti u Majstra Eckharta: „To, čo Eckhart popisuje konceptom oprostenosti, sa vzťahuje na najhlbšiu dimenziu duše (ducha), nazývanú jej podstatou, a táto dimenzia je vrcholom, špičkou alebo tiež kvetom duše, a – z opačného pohľadu – je zároveň jej základom. (...) podstata duše je vo svojom priepastnom základe a na svojom najvyššom vrcholku čírou slobodou bytia, lebo je dimenziou, v ktorej sa bytie uskutočňuje v slobode pred všetkým stvorením, a teda ako holé nič s ohľadom na mnohosť a determinovanosť súcien“ (Bradáč-Molinaro, 2011, s. 12). Oprostenosť je teda cnosťou toho, kto dospel vo svojej duši k úplnému očisteniu od všetkého stvoreného a ako taká je cnosťou najvyššou: kým ostatné cnosti majú svoje predmety, intencie jednotlivých schopností duše, a teda predstavujú vychádzanie duše von k týmto predmetom, oprostenosť zotrváva sama v sebe a vďaka tomuto dokonalému, bezvýhradnému opusteniu

5 „Zlá jednota protikladov (zlá preto, že je klamlivá) je tá, ktorá sa uskutočňuje na tej istej úrovni, na ktorej sa nachádzajú protiklady. Napríklad odovzdanie moci utláčaným: neopustili sme tým dvojicu útlak/ovládanie. Dobrá jednota protikladov sa uskutočňuje na vyššej úrovni. Napríklad protiklad medzi ovládaním a útlakom je vyriešený na úrovni zákona, ktorý vytvára rovnováhu.“ (Weilová, 2009, s. 129 – 130)

všetkého určeného, formového sa človek „môže zjednotiť s Bohom a stať sa vďaka milosti tým, čím je Boh [svojou] prirodzenosťou“ (Bradáč-Molinaro, 2011, s. 12).

Vráťme sa ešte k Weilovej, pre ktorú odstvorenie znamená „žiť a zároveň prestať existovať“ (Wahl, 2009, s. 601). Ako stvorenia sme ničím a tak treba existenciu tohto nič odmietnuť. Tento druh formulácií môžeme považovať za bod, v ktorom sa odohráva zlom a v ktorom sa ľudská bytosť vydáva na duchovnú cestu, pričom nie je podstatné, či je chápaná teisticky alebo, naopak, ako vzťahujúca sa k neosobnému zakladajúcemu princípu skutočnosti. Napokon, Simone Weilová sa nikdy formálne nepokladala za súčasť kresťanstva a jej inšpirácie pochádzajú z rôznych duchovných a intelektuálnych tradícií. Zároveň treba konštatovať – je to naozaj potrebné, ak si prečítame čo i len jedinú stránku jej textov? –, že u Simone Weilovej nejde o špekulatívne úvahy o povahe skutočnosti, ktoré by ich pôvodkyni poskytovali akýsi konceptuálny prístrešok ako bezpečný úkryt pred nárazmi tejto skutočnosti. Práve naopak, Weilová s najvyššou nástojčivosťou „prežívala vzdialenosť medzi *poznaním* a *poznaním celou dušou* a jediným cieľom jej života bolo prekonanie tejto vzdialenosti“ (Weilová, 2009, s. 12). Poznať celou dušou je však absolútny nárok, z ktorého nemožno vynechať toho, o koho dušu ide. Preto sú všetky Weilovej úvahy tým či oným spôsobom vedené k najvyššiemu bodu, ktorého dotyk je poslednou stopou mysliteľného; za touto hranicou je človek premenený, je to moment, o ktorom Weilová hovorí ako o „prasknutí bubliny“ a neraz ho stotožňuje so samotnou smrťou.

Aby sme sa vrátili k tomu, čo sme povedali vyššie, toto mysliace „nič“, ktorým sme, je však nadané mimoriadne mocnou a zvodnou silnou, ktorá je vyjadrením princípu tiaže v ľudskej bytosti: predstavivosťou[6]. Tá – ako sme už povedali – pred človekom zakrýva skutočnosť rozpornosti jeho existencie, ktorá je prítomná v samotnom jej jadre a ktorá sa môže stať skutočnou hnacou silou pre odstvorenie. Práve moment túžby, do ktorého je zaodetá celá ľudská existencia od narodenia po smrť[7], s mimoriadnou presnosťou a bezútešnosťou poukazuje na všadeprítomnú rozpornosť: všetky naše túžby sú rozporné, pretože v konečnom dôsledku ich naplnenie vedie k zničeniu ich predmetu (Weilová tu uvádza ako výstižný príklad jedenie) a takisto za určitou hranicou tieto veci prestávajú byť túženými (napríklad úplná oddanosť voči niekomu spôsobí, že pre tohto človeka daná bytosť vlastne prestane jestvovať a stane sa neviditeľnou). Predstavivosť pred človekom zakrýva jeho skutočnú situáciu, nielen jej rozpornosť, ale aj skutočnosť, že má ohraničené možnosti, obmedzenú silu, limitované zdroje pre naplnenie svojich snažení. A tak, podľa Weilovej, jestvuje jediná možnosť: „Vo všetkom – nech je predmetom chcenia čokoľvek – chcieť naprázdno, chcieť prázdno. Oným dobrom, ktoré si nedokážeme nijako predstaviť, nijako ho definovať, je pre nás práve prázdno. Toto prázdno je však plnšie než akákoľvek plnosť“ (Weilová, 2009, s. 46).

Rovnako ako hovorí o vyššie citovanej dobrej a zlej jednote protikladov, hovorí však Weilová aj o adekvátnom použití rozumu a intelektu, vymedzuje im teda presné miesto, pričom jej úvahy sú často charakteristické krištáľovo čírou argumentačnou logikou. Tá je o to pozoruhodnejšia – a dovolím si tvrdiť, že práve toto je jedným z dôvodov, prečo na mnohých čitateľov dielo Simone Weilovej pôsobí až s uhrančivou neodolateľnosťou –, že ju

6 Bolo by zaujímavé preskúmať obsahovú príbuznosť, či vari totožnosť pojmu predstavivosti u Simone Weilovej s tým, čo východné tradície nazývajú „mysľou“. Podľa týchto tradícií je bežná ľudská bytosť vydaná napospas premenlivým sklonom mysle, toto područie vytvára osud tejto bytosti. Duchovná disciplína slúži na skrotenie mysle, vďaka čomu môže byť neskôr prekročená.

7 Nie je bez zaujímavosti, že v hinduistických a budhistických učeniach je túžba spolu s nevedomosťou a nenávisťou jedným z troch „jedov mysle“.

Weilová ako neúnavná hľadačka Absolútna používa na stále nové odkrývanie súvislostí medzi konkrétnymi životnými situáciami a univerzálne platnými danosťami ľudskej existencie. Jej prístup k filozofii a k intelektuálnym výkonom vôbec je preto blízky ich poňatiu ako určitej prípravnej fázy na duchovné cvičenie, teda na styk s tým, čo prekračuje úroveň intelektu; toto ponímanie je takisto blízke sokratovskému poňatiu filozofie ako prípravy na smrť. O úlohe intelektu Weilová napríklad hovorí: „Intelekt nemusí nič nachádzať, musí iba vyčistiť cestu. Hodí sa iba na úlohy pre sluhov“ (Weilová, 2009, s. 46). Citujme Gastona Kempfnera, autora monografie *Mystická filozofia Simone Weilovej*: „Simone Weilová nezavrhuje rozum, práve naopak, používa ho až po poslednú možnú hranicu. Je však presvedčená, že ak dospejeme k tejto hranici, je tu nielen možnosť, ale povinnosť ísť ešte ďalej, až k skutočnosti. V oblasti poznania Absolútna je poslaním rozumu raziť cestu, nie doviesť nás do cieľa. Nejde tu o iracionalizmus, ale o racionalizmus, ohraničený na propedeutiku mystiky“ (Kempfner, 1996, s. 112). V súlade so svojím presvedčením, že ľudská bytosť má v tomto svete dočinenia iba s prostriedkami a jediný skutočný účel sa nachádza mimo tohto sveta, je aj miesto intelektu dôsledne vymedzené jeho charakterom prostriedku. Dobro je pre intelekt ničotou, avšak Weilová – napokon, podobne ako mystické prúdy rôznych kultúr – hovorí, že v porovnaní s ničotou Dobra je všetko, čo jestvuje napokon „neskutočné“ (Weilová, 2009, s. 46).

Literatúra

BRADÁČ, J. – MOLINARO, A. (2011): *Slovo věčnosti – Mistr Eckhart*. Brno: Malvern.
CARLIEZ, D. (2009): *Penser la politique avec Simone Weil*. Paris: Les Éditions de l'Atelier.
DAVID, Pascal (2009): La philosophie comme transformation de soi. In: Delsol, Chantal (ed.) (2009): *Simone Weil – Les Cahiers d´Histoire de la Philosophie*. Paris: Les Éditions du Cerf.
KEMPFNER, G. (1996): *La philosophie mystique de Simone Weil*. Falicon: Éditions Nataraj.
MOLARD, J. (2004): *Simone Weil – en quête de vérité*. Les Plans sur Bex: Éditions Parole et Silence.
VETÖ, M. (1997): *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*. Paris: L'Harmattan.
WAHL, É. (2009): „Une ´merveilleuse´ volotné d´inanité“. In: Delsol, Chantal (ed.): *Simone Weil – Les Cahiers d´Histoire de la Philosophie*. Paris: Les Éditions du Cerf.
WEIL, S. (1997): *Œuvres complètes VI-2*. Paris: Gallimard.
WEIL, S. (1999): *Œuvres*. Paris: Quarto Gallimard .
WEIL, S. (2006): *Œuvres complètes VI-4*. Paris: Gallimard.
WEILOVÁ, S. (2006): *Duchovná autobiografia*. Bratislava: Kalligram.
WEILOVÁ, S. (2009): *Tiaž a milosť*. Bratislava: Kalligram.

JAZYK/REČ U MICHELA FOUCAULTA[1]

MICHEL FOUCAULT AND LANGUAGE

Mgr. Marek Debnár PhD.

Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky
Filozofická fakulta, Univerzita Konštantína filozofa v Nitre
Hodžova 1, 949 74 Nitra
E-mail: mdebnar@ukf.sk

Abstract: ***The paper deals with the Foucault's understanding of language/speech (langage) in his works concerning literature from the 60s and 70s of the 20th century. Against the backdrop of criticism of the approach to Freudian analysis it has shown that Foucault did not consider language either an unlimited attribution of meaning or a norm in terms of structuralism. He considered language a unique type of experience with the irrational.***

Key words: ***language, speech, literature, discours***

Tento príspevok má svoj pôvod v určitej čitateľskej nedôslednosti. V knihe *Medzi myšlienkou a obrazom – Vybrané kapitoly z filozofie literatúry* (ArsPoetica 2013) som sa zaoberal problémom autora a s ním súvisiacimi filozoficko-literárnymi otázkami. V kapitole *Foucault a literatúra* som písal najmä o vzťahu Michela Foucaulta k jazyku (*langage*), pričom som sa obmädzil na texty z archeologického obdobia jeho myslenia, najmä na práce akými boli *Vzdialenosť, vid, počiatok*, *Raymond Roussel* a *Slová veci*. Až spätne som sa dostal k Foucaultovej publikácii datovanej rokom 1954 (Foucault mal v tom čase 28 rokov), ktorú som v čase písania knihy nepoznal a ktorá je dôvodom nasledujúceho príspevku.

Išlo o úvod k práci Ludwiga Binswangera *Sen a existencia*, nazvaný Michelom Foucaultom *Sen a obraznosť*. Foucault v tomto texte píše svoje vôbec prvé poznámky o „archeológii" na príklade vzťahu jazyka (langage) a obrazov v snoch: „Obraz sa vyčerpáva množstvom významov. Morfologická štruktúra, priestor v ktorom sa rozvýja, časový rytmus vývoja, v krátkosti svet, ktorý so sebou nesie, to všetko neplatí, pokiaľ nie je narážkou na význam. Jazyk sna je analyzovaný vo svojej sémantickej funkcii, freudovská analýza necháva bokom jeho morfologickú a syntaktickú štruktúru. Vzdialenosť medzi významom a obrazom nie je v analytickej interpretácii preklenutá inak ako nadbytkom významu. Obraz vo svojej plnosti je určovaný preddeterminovanosťou. Vlastný obrazný rozmer významového výrazu

1 Jazyk/reč v názve príspevku odkazujú k pojmu „langage", ktorý v *Kurze všeobecnej lingvistiky* použil Ferdinand de Saussure. Okrem dištinkcie *langue* (jazyk) / *parole* (reč) Ferdinand de Saussure postuloval aj tretiu jednotku *langage*, ktorá je dvom predchádzajúcim nadradená. V závislosti od kontextu sa táto jednotka používa raz vo význame *jazyk*, inokedy vo význame *reč*. Keďže termín *langage* je vzhľadom k téme tohto príspevku kľúčový (pravidlá diskurzu totiž nemajú normatívny ráz *langue*) na všetkých miestach textu ho jednotne prekladáme ako *jazyk,* čo je alternatíva, ktorá viac zodpovedá nášmu prístupu. Pri citáciách českých textov, kde je zaužívaný preklad trichotómie *langue / parol / langage* ako *jazyk / (pro)mluva / řeč*, nahrádzame z dôvodu terminologickej celistvosti preklad termínu *langage* ako *řeči* termínom *jazyk*.

sa vynecháva“ (Foucault, 1995, s. 12 – 13). Obraz je totiž niečo viac než len bezprostredné vyplnenie zmyslu, má svoju hustotu a zákonitisti, ktoré nie sú dané len významovými vetami.

Podľa Foucaulta freudovská psychoanalýza dala snu iba štatút slova, ale nedokázala ho uznať v jeho skutočnosti jazyka (langage). Slovo je preto zdanlivo len tým významom, ktorý chce dať najavo, zdanlivo teda existuje len významom či pre význam. Foucault si vedomoval, že slovo je možné len skrze jazyk, ktorý existuje s prísnoťou svojich syntaktických pravidiel a s pevnosťou svojich morfologických štruktúr. Aby slovo mohlo niečo vypovedať, musí predpokladať svet významov, ktorý mu predchádza, popiera ho a umožňuje mu reprezentovať to, čo chce povedať. Pretože freudovská psychoanalýza nemá túto štruktúru jazyka, ktorý snovú skúsenosť ako každú výrazovú skutočnosť nutne obklopuje, nemôže byť nikdy úplným uchopením významu. Ten sa totiž podľa nej neobjavuje skrz rozpoznanie jazykovej štruktúry, ale má sa zjavovať, odvodzovať z jedného, jediného slova osebe. Metóda interpretácie snov používa pri hľadaní významu slova v jazyku s neznámou gramatikou, metódu vzájomného overovania údajov, akú používajú archeológovia pre zbudnuté jazyky. Je to metóda potvrdzovania pravdepodobnosti ako pri lúštení tajných kódov. Riziká tejto metódy neznehodnocujú jej výsledky, aj keď jej neistota nie je niky zažehnaná. Freudovská analýza však môže zachytiť vždy len jeden z možných zmyslov, pretože výrazový akt nie je nikdy zrekonštruovaný vo svojej nutnosti.

Predkladaný príspevok vychádza z presvedčenia, že Foucault sa v tzv. archeologickom období, najamä v prácach z oblasti literatúry, pokúša analyzovať jedinečné príklady používania tohto jazyka/reči (langage) v písaní jednotlivých autorov, čím sa na jednej strane odpútava od freudovskej analýzy a na strane druhej aj od saussurovského štrukturalizmu.

Foucaultov záujem o literatúru sa najvýraznejšie prejavoval v šesťdesiatych rokoch minulého storočia. Zameriaval sa najmä na autorov zoskupených okolo časopisu *Tel Quel*, ktorí boli jeho súčasníkmi, alebo na tých, ktorí by sa za predchodcov týchto súčasníkov dali považovať, ako napríklad Raymond Roussel. Foucault nechápal literatúru ako homogénnu oblasť, ktorú by bolo možné na nejakom spoločnom základe opísať či definovať. V texte *Vzdialenosť, vid, počiatok* (1963) o literatúre hovorí ako o „sieti, kde už nehrá úlohu ani pravdivosť slova, ani dejinná postupnosť a kde jediným apriorizmom je jazyk“ (Foucault, 2002, s. 264).

Skúsenosť s jazykom mu nepochybne sprostredkovali práve jedinečné texty Raymonda Roussela. Ich čítanie mu umožnilo odhaliť, že „jazyk donekonečna postupuje vpred v labyrinte vecí, ale jeho zázračná a bytostná chudoba ho privádza späť k sebe, pričom ho obdarúva schopnosťou premeny: hovoriť tými istými slovami niečo iné, dávať tým istým slovám iný zmysel“ (Foucault, 1986, s. 98). Roussel si bol vedomý, že slovo môže fungovať ako uzol, v ktorom sa prepletajú najrôznejšie významy. Vedel tiež, že totožnosť slov, ktorou sa jazyk vyznačuje, je určitým zdvojením či znásobením a že je možné zmeniť väzbu slova s tým, čo označuje, bez toho, aby sa zmenila jeho forma. Príklady týchto posunov môžeme vidieť vo väčšine Rousselových textov. Neznamená to však, že sme tým odhalili aj postup, ako boli tieto diela napísané. Dokonca ani nevieme, či by sa nám vôbec niekedy podarilo tento postup objaviť, keby Roussel svoje dielo neuzavrel práve jeho opisom. Foucault v rozhovore *Archeológia jednej vášne* (1983), ktorý je pripojený k anglickému prekladu jeho štúdie o Raymondovi Rousselovi, vydanej takmer dvadsať rokov od vzniku pod názvom *Smrť a labyrint: Svet Raymonda Roussela* (1985), na túto otázku odpovedal, že by to pravdepodobne bolo celkom nemožné (pozri Foucault, 2000a, s. 103).

Opis Rousselovho postupu nachádzame v jeho posmrtne publikovanom diele s príznačným

názvom *Ako som napísal niektoré svoje knihy* (1935). Okrem objasňujúcej eseje tvoria podstatnú časť tejto knihy tri súbory dokumentov: *Citáty z dokumentov*, *Texty z ranej mladosti* alebo *Texty genézy* a *Dokumenty slúžiace ako možná osnova*. Knihu otvára veta: „Vždy som mal v úmysle vysvetliť spôsob, ako som napísal niektoré svoje knihy" (Roussel, 1963, s. 11), ktorá naznačuje, že Rousselov postup nebol náhodný ani improvizovaný či na poslednú chvíľu vymyslený, ale išlo o trvalú súčasť jeho tvorivej metódy.

Predveďme si tento postup na príklade románu *Dojmy z Afriky* (1910). Roussel píše, že pri jeho konštruovaní bola kľúčová veta: *Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard/ pillard*, ktorú však v samom románe nenájdeme, pretože ju použil desať rokov pred jeho napísaním v poviedke *Medzi černochmi* (*Parmi les Noirs*), ktorá tvorí prototext románu. Túto poviedku Roussel zaradil do časti *Texty z ranej mladosti* alebo *Texty genézy*. Poviedka vznikala tak, že k slovám *billard* (biliard) a *pillard* (lupič, bandita), odlišujúcich sa iba znelou a neznelou spoluhláskou, Roussel postupne pridával homonymá, pokým nezískal dve takmer identické vety, líšiace sa iba spomínanou zámenou spoluhlások. Kým prvá veta znamená: *Písmená bielou (kriedou) na okrajoch starého biliardu (biliardového stola)*, druhú je možné preložiť ako: *Listy belocha o hordách starého lupiča*. Poviedka *Medzi černochmi*, ktorá tvorí prototext *Dojmov z Afriky*, sa začína a končí práve spomínanou zdvojenou vetou. Prvá veta znie: „Písmená bielou na okrajoch starého biliardu tvorili nezrozumiteľnú zmes / *Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard formaient un incompréhensible assemblage*" (tamže, s. 161). Autorský rozprávač v úvode poviedky píše kriedou po okrajoch starého biliardového stola, ale jeho čarbanice, ktoré sú výsledkom jednoduchého systému, nedávajú zmysel. Nikto nedokáže nájsť k týmto výtvorom kľúč, poznamenáva rozprávač, ani Balancier nie (francúzske substantívum *balancier* znamená okrem iného aj *lodný zotrvačník*, čiže zariadenie na udržiavanie plavidla v rovnováhe). Na tomto mieste vstupuje do autorského rozprávania druhé rozprávanie. Rozprávač v ňom stručne rekapituluje obsah najnovšej knihy svojho priateľa Balanciera, vydanej pod názvom *Medzi černochmi*. Dielo má formu listov kapitána Compasa (francúzske substantívum *compas* znamená *lodný kompas* t. j. prístroj na určovanie smeru), ktorý stroskotal pri africkom pobreží a ocitol sa medzi černochmi, ktorí vo vojenských hordách lúpia a plienia okolité kraje. Compasove listy zo zajatia sú plné krutosti a násilia, no napriek tomu sa kniha končí jeho šťastným útekom. V závere sa autorský rozprávač Rousselovej poviedky ocitá u priateľov v dome na vidieku, kde sa za daždivého počasia hostia zabávajú lúštením rébusov. Rozprávač príde na rad ako tretí a na otázku, ktoré príbehy vydané tohto roku sú najdojímavejšie, odpovedá výrokom, ktorý stručne charakterizuje Balancierovu knihu *Medzi černochmi:* „Listy belocha o hordách starého lupiča / *Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard*" (tamže, s. 168). Poviedka *Medzi černochmi* aj román *Dojmy z Afriky* sú skomponované tak, aby sa významy slov tejto zdvojenej vety prepletali, čím sa otvára priestor pre príbehy a obrazy, rozvíjané iba na základe ďalších a ďalších jazykových podobností. Roussel v eseji *Ako som napísal niektoré svoje knihy* okrem úvodnej a záverečnej vety uvádza ďalšie prípady významových odlišností homonymných výrazov a spojení, na základe ktorých konštruoval *Dojmy z Afriky*. Tento postup je podľa neho básnickým prostriedkom, pretože vedie k tvorbe textu na základe zvukových kombinácií slov (pozri tamže, s. 23).

Opis a existencia tohto postupu sú pre Foucaulta kľúčové. Bez tejto explikácie by sme totiž Rousselove knihy vnímali iba ako akúsi zvláštnu, extravagantnú prózu. Rétorické figúry ako metafora, metonymia, synekdocha, metalepsa a podobne sa v ňom hojne vyskytujú, no hoci Roussel sám označil svoj postup za básnický prostriedok, jeho texty tento horizont prekračujú. Jazyk, ktorý Roussel objavil, sa totiž nevracia späť k veciam, ktoré slová pôvodne

označovali, ale je to jazyk „premenený sústavne pripravovanou náhodou na prach, ktorý donekonečna rozpráva o návrate smrti a o záhade rozdvojených začiatkov“ (Foucault, 2000b, s. 389). Keď Foucault hovorí o vzdialenosti jazyka a vecí, nemá na mysli jazyk (*langue*), akým sa bežne dorozumievame, ale ide o jazyk (*langage*), podstatne odlišný od toho, aký používame v bežnom referenčnom diskurze. Postup označovania, ako ho opísal Roussel, nie je priraďovaním stáleho významu nejakému slovu, ale slová samy sú na základe podobností medzi sebou prepojené sieťou analógií a ozvien. Tento zvláštny priestor spôsobuje, že význam slova nie je daný vopred, ale vzniká z fragmentárnych útržkov iných slov a obrazov, ktoré sú v ňom skryto prítomné. Dôsledkom tohto prístupu je, že slová nezaručujú identitu vecí, ale práve naopak, tým, že premieňajú nezaistené významy, ktoré vrastajú do vecí, zabraňujú opakovaniu vecí, čím znemožňujú ich návrat (pozri Ajvaz, 2006, s. 58 – 65).

Okrem vzťahu *slov a vecí* však Foucault v Rousselových textoch nachádzal aj ďalšiu privilegovanú oblasť svojho záujmu. Postup, ktorý Roussel objavil, totiž zabraňuje, aby bolo dielo osvetľované zvonka, pretože práve vďaka nemu sa dielo osvetľuje samo zo seba. Foucault odmietol hľadať explikáciu Rousselových textov v autorovej duševnej chorobe. Odmietol Roussela redukovať na „klinický prípad“, čo by mu umožnilo Rousselove texty skúmať vo svetle skúsenosti zdravého rozumu a šialenstva. Ako nás v tejto súvislosti upozorňuje Josef Fulka, bolo to presne naopak: „Rousselovo dielo sa samo stáva explikačným mechanizmom skúsenosti, ktorú všetci pokladáme za viac či menej normálnu alebo aspoň nevyhnutnú – skúsenosti jazyka (*langage*), ale tiež, a na to by sme nemali zabúdať, určitú absenciu skúsenosti, ktorou je smrť“ (Barša – Fulka, 2006, s. 168).

Podľa Foucaulta v sedemnástom a osemnástom storočí vo Francúzsku písať znamenalo písať pre niekoho. Písalo sa, keď sme chceli oznámiť niečo iným, postarať sa im o zábavu alebo porozumieť sebe. Spisovateľ riadiaci sa estetikou klasicizmu nemohol byť šialený, pretože situoval svoju reč do rámca daného jazyka. Od devätnásteho storočia sa však literatúra „oddeľuje od všetkých hodnôt, ktoré ju v klasickom období uvádzali do pohybu (vkus, pôžitok, prirodzenosť, pravdivosť) a vo svojom vlastnom priestore rodí to, čo jej umožňuje hravo ich popierať (pohoršujúce, škaredé, nemožné); rozchádza sa s každou definíciou žánrov ako foriem prispôsobených poriadku reprezentácií a stáva sa jednoduchým prejavom jazyka, ktorého jediným zákonom je tvrdiť – proti všetkým ostatným diskurzom – svoju príkru existenciu“ (Foucault, 2000b, s. 310).

V texte *Šialenstvo, absencia diela* (1964), ktorý bol pripojený k druhému vydaniu *Dejín šialenstva* (1972), Foucault o tejto literatúre hovorí ako o forme zakázaného jazyka: „Napokon je tu štvrtá forma zakázaného jazyka, keď sa reč zdanlivo zodpovedajúca istému platnému kódu podriaďuje kódu inému, ku ktorému zároveň obsahuje kľúč, takže táto reč je vnútorne rozdvojená; hovorí, čo hovorí, ale obsahuje tiež tichý dodatok, ktorým bez slov ukazuje, čo vlastne hovorí, ako aj kód, ktorým sa riadi“ (Foucault, 2006, s. 545). Príklady Foucault nachádzal nielen v literatúre, ale aj v novodobej skúsenosti so šialenstvom. Odkedy sa objavila psychoanalýza, jazykový prejav šialenstva už nie je blasfémiou s neprístupným významom, ale rečou, ktorá „niečo hovorí a na dôvažok hovorí aj niečo iné, k čomu je súčasne sama jediným možným kódom“ (tamže, s. 546). Odhalenie tohto bytostného *záhybu* reči, v ktorom sa ustanovuje jazyk (langage), čo sa vymyká všetkým diskurzívnym normám, je spoločným priestorom šialenstva a literatúry. Neznamená to však, že by sme ich mali chápať na báze príbuznosti. Foucault nás na to upozorňuje už v závere svojej veľkej práce *Dejiny šialenstva*, v ktorej píše: „Šialenstvo sa neprelína do diela; je to naopak absencia diela, neustále zažívanie tejto absencie a jej ústredného prázdna vo všetkých jeho nekonečných

dimenziách“ (Foucault, 1993a, s. 182). Aj keď sa šialenstvo zvláštnym spôsobom priblížilo k literatúre, je iba jazykom mlčania, ktoré „označuje prázdnu formu, odkiaľ dielo prichádza, totiž miesto jeho trvalej absencie, kde toto dielo nikdy nenájdeme, pretože tam nikdy nebolo“ (tamže, s. 547). Práve táto spoločná, beztvará oblasť ukazuje, že dvojica „dielo a šialenstvo je nezlučiteľná: je to slepý bod možnosti ich oboch a ich vzájomnej výlučnosti“ (tamže, s. 547).

Od čias Mallarmého a Raymonda Roussela literatúra podľa Foucaulta nie je definovaná tým, čo hovorí, ani štruktúrami, ktoré jej umožňujú označovať, ale vyhradzuje si právo meniť hodnoty a významy jazyka, ktorého je sama súčasťou. Foucault v chronológii tohto delenia nie je vždy celkom presný. Raz sa obracia k Hölderlinovi a Artaudovi, inokedy k Sadovi a Batailleovi či k Mallarmému a Blanchotovi. Tieto dvojice, z ktorých prvá sa vzťahuje na šialenstvo, druhá na sexualitu a tretia na jazyk, zároveň vytyčujú oblasti Foucaultovho záujmu o literatúru.

Pokúsme sa teraz opísať vzťah literatúry k tomu, čo Foucault nazýval bytím jazyka (*l'être du langage*) a čo podrobne analyzoval v práci *Slová a veci. Archeológia humanitných vied* (1966), kde o tomto vzťahu hovorí: „V istom zmysle možno povedať, že literatúra, ako sa utvorila a dezignovala na prahu súčasnosti, manifestuje znovuobjavenie živého bytia jazyka tam, kde by to nikto nečakal“ (Foucault, 2000b, s. 58). Pod prahom súčasnosti má Foucault na mysli devätnáste storočie, pretože práve v tomto storočí sa objavujú diela, prostredníctvom ktorých literatúra autonómne jestvuje: „Od devätnásteho storočia až po naše dni – od Hölderlina k Mallarmému a k Antoninovi Artaudovi – literatúra jestvuje autonómne, oddelená hlbokým preryvom od akéhokoľvek iného jazyka“ (tamže, s. 58). Prejavom tejto autonómnosti je aj to, že literatúra vytvára určitý typ „protidiskurzu“, ktorý ju odchyľuje od označujúcej a reprezentujúcej funkcie jazyka, teda od funkcie, akú až do modernej doby v spoločnosti plnila. V rozhovore o André Bretonovi, ktorý vyšiel pod titulom *Bol to plavec medzi dvoma slovami* (1966), Foucault o tejto funkcii povie: „Až do konca devätnásteho storočia boli jazyk a písanie transparentné nástroje, pomocou ktorých sa svet odrážal, rozkladal a znovu skladal; v každom prípade písanie a diskurz formovali časť sveta“ (Foucault, 1994b, s. 555). Od devätnásteho storočia literatúra už nie je súčasťou tejto hry, naopak, je miestom, kde sa ohlasuje zánik klasického myslenia, v ktorého centre stál človek. „Z vnútra jazyka, zakúšaného a prebádaného ako jazyk, v hre jeho možností rozvinutých až do krajnosti sa ohlasuje, že človek je konečný a že dospejúc k vrcholu každej možnej reči, nedostal sa k jadru samého seba, ale na okraj toho, čo ohraničuje: do oblasti, kde obchádza smrť, kde zhasína myslenie, kde sa prísľub počiatku nekonečne vzďaľuje“ (Foucault, 2000b, s. 388). V týchto záverečných pasážach *Slov a vecí* literatúra zasvätená jazyku vystupuje ako skúsenosť. Vždy pritom ide o skúsenosť hraničnú, iracionálnu – o skúsenosť so smrťou, s nemysliteľnou myšlienkou, s návratom a konečnosťou. Cez túto skúsenosť sa však súčasne odhaľuje aj niečo iné. Literárne texty a máme na mysli práve texty, ktoré sa vymykajú diskurzívnym normám, problematizujú vzťah vedenia k samým predmetom vedenia.

Ako vidieť, pre Foucaulta jazyk (langage) nebol súborom poznania, ale živou skúsenosťou, ktorá privádza do diskurzu to o čom sa mlčí. A aj keď je pravda, že Foucault skúmanie literatúry začiatkom sedemdesiatych rokov opúšťa, aby sa venoval otázkam moci, jeho úvahy o literatúre a jazyku v kontexte rozoznávania hraníc racionálneho a iracionálneho ešte stále stoja za pozornosť.

Literatúra

AJVAZ, M. (2006): *Příběh znaků a prázdna*. Brno : Druhé město.
BARŠA, P. – FULKA, J. (2006): *Michel Foucault. Politika a estetika*. Praha: Dokořán.
FOUCAULT, M. (1986): *Death and the Labyrinth. The World of Raymond Roussel*. London/ New York : Continuum.
FOUCAULT, M. (1993a): *Dějiny šílenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. Preklad: V. Dvořáková.
FOUCAULT, M. (1995): *Sen a obraznosť*. Liberec: Dauphin. Preklad: Jan Sokol.
FOUCAULT, M. (2000a): *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava : Kalligram. Preklad: M. Marcelli.
FOUCAULT, M. (2000b): *Slová a veci*. Bratislava : Kalligram. Preklad: M. Marcelli.
FOUCAULT, M. (2002): *Vzdálenost, vid, počátek*. In: *Znak, struktura, vyprávění*. Brno : Host.
FOUCAULT, M. (2006): *History of Madness*. Oxford : Routletge imprint of Taylor & Francis e-Library.
ROUSSEL, R. (1963): *Comment j'ai écrit certains de mes livres*. Paris : Jean-Jacques Pauvert Editeur

FILOZOFICKÉ KONCEPCIE *PASSIONES* ANIMAE V NESKOROM STREDOVEKU[1]

PHILOSOPHICAL CONCEPTIONS OF „PASSIONES ANIMAE“ IN THE LATE MIDDLE AGES

Rastislav Nemec, PhD.

Katedra kresťanskej filozofie
Teologická fakulta
Kostolná 1, 814 99 Bratislava
rastislav.nemec@truni.sk

Abstract

The concept of „passiones animae“ belongs to main topics of aristotelian tradition of thought in middle ages. Nevertheless, this heredity was grasped and teached in different views. „Passiones animae“ was interpretated as an „emotio“ in Aquinas´s terminology. In Ockham´s philosophy passio means a cognitive element and also an emotional one. The aim of this article is to focus on this double theory of „passiones“ – first category belongs to intelect and thus is a sign of exterior things. The second category represents some concomitant things – acts of will. This item was in different way interpreted in the middle of 14th century (Ockham, Adam of Wodeham, Jan Buridan) because of some different perspective on emotions.

Keywords: passions – passiones animae – pathémata - emotions

ÚVOD

Termín pathémata (lat. *passiones* animae) pochádza od Aristotela, ktorý ho používa v spise *O vyjadrovaní*: en psyché té pathémata a v tradícii bol interpretovaný pasívne – ako odtlačok alebo „duševný zážitok“ (K. Berka a jeho preklad Aristotelovho O *vyjadřování*). Cieľom tejto štúdie je pozastaviť sa nad teóriami niektorých neskorostredovekých autorov ako je V. Ockham a A. Wodeham a porovnať ich chápanie súvisiace s filozofickými teóriami nadchádzajúceho novoveku.

Najprv však terminologické objasnenie. Termín „*passiones* animae“ mal v stredoveku určite špecifickejší význam v porovnaní s novovekým „zúžením“ tohto termínu na „afekty“, „emócie“ (Descartesov spis *Passiones animae*). Niektoré významy tohto slova poukazujú na fenomény týkajúce sa človeka a zvierat – tie nazýva apetitívnymi funkciami – na rozdiel od kognitívnych (Ockham 1978, 14 277-278). Na druhej strane sa táto problematika v stredoveku chápala dosť odlišne – napríklad T. Akvinský posúva túto tému do roviny zmyslových apetítov – čiže do roviny apetítu, kým D. Scotus a V. Ockham – podobne ako neskôr Adam z Wodehamu ich budú chápať aj ako akty vôle.

1 Táto práca vznikla v rámci projektu Christian Philosophy in Central and Eastern Europe (ID 443.20132321/21885).

Passio animae má u Ockhama tieto základné významy:

1. Jednak „passio“ predstavuje aristotelovskú kategóriu – v súvislosti s aristotelovskými kategóriami, ktoré uvádza v *Kategóriách*, kapitole 8. V tomto zmysle Ockham opisuje napr. vlastnosti vecí, ktoré sa len ťažko menia – napr. farby, teplo, chlad alebo ak je to napríklad blázon (*demens*) či nahnevaný človek (*iracundus*) – vlastnosť „byť nahnevaný“ je trpnou vlastnosťou človeka. V *Expositio Physicae* VI, k. 4 §9 hovorí o inom význame slova „passio“ - prvý názor hovorí, že passio nie je odlišná od telesných vlastností a iných dispozícií, ktoré sú pociťované človekom. Napríklad bolesť (*dolor*) je vnímaná ako zápal. To isté platí o radosti (*gaudium*), nádeji (*spes*) a podobných vlastnostiach. Podľa druhého názoru sú *passiones* vlastnosti živých bytostí, ktoré sú odlišné od vlastností bytostí neživých. Tieto sa prežívajú aj na tele ako fyziologické zmeny. Ockham nepolemizuje ani s jedným názorom – pre neho je dôležité zistenie, že ani cnosti a ani neresti nemôžu existovať bez vášní.
2. Ockham spomína *passio animae* v súvislosti so svojou teóriou poznania, ktorá sa týka mentálneho jazyka. Termíny a pojmy ukryté v našej mysli sú znakom vonkajších vecí a zároveň sú znakom vecí aj *passiones animae*. V tomto zmysle ich Ockham nazýva aj habitus – habitus poznania – lebo ide o akt intuitívneho a abstraktívneho poznania. Tento význam ale nebudeme bližšie špecifikovať, pretože by sa vyžadoval osobitný exkurz do problematiky epistemológie.
3. V *III In Sententiarum q*. 12. zasa Ockham polemizuje o *passiones* a umiestňuje ich do zmyslového apetítu. Ide o problém emócií, odkiaľ a kde sa nachádzajú, akú majú povahu a či môžu byť cnostným habitom. Toto sa pýta práve v súvislosti s mravnými cnosťami – či je možné, aby *passiones*, ktoré sa nachádzajú v apetíte, boli aj cnostnými habitmi alebo sú len v zmyslovom apetíte. Ani tento význam slova „passio“ nás nebude zaujímať vo vlastnom zmysle slova.

T. Akvinský a aristotelovská tradícia ohľadom *passiones*

Už sme si spomenuli, že v tradícii sa tento termín chápal ako niečo spojené s vášňami, nižšími náklonnosťami zmyslovej časti duše, emóciami, hoci pôvodne mal u Aristotela širší význam. Tento posun bol pravdepodobne dôsledkom tradičného augustínovského riešenia, ktoré pripisovalo vášne a náruživosť len zmyslovej časti človeka, ktorá priamo súvisí s vôľou.

Passiones z aristotelovskej tradície sú u T. Akvinského skôr substituované termínom *emotio-motio* – na spôsob hnutia, ktorým zmyslový orgán odpovedá na vnímaný predmet vyvolávajúci náklonnosť(Akvinský 1882, II-I 1-33.1). *Emotiones* v podstate závisia od toho, či predmet je dobrý – aktivizuje napr. našu túžbu, alebo je predmet zlý a v takom prípade vyvoláva napr. nenávisť. Sám rozum určuje vôli, či je takýto predmet dobrý alebo zlý. Pre Akvinského je pritom dôležité tieto „e-motiones“ – hnutia – dať do súvislosti s fyzikálnym pohybom, hoci platí, že čo sa týka jedného predmetu, neexistujú dve protikladné emócie. Tento postulát je teda ontologický a súvisí s vnútornými danosťami v samotnom predmete, ktoré sa prenášajú na prežívanie človeka (Knuuttila 2006, 239-240).

Ockhamov pohľad

Ockham postuluje v duši skôr *passiones* ako emotiones – pretože chce vychádzať z čisto aristotelovských predpokladov. Dôvodom pre to je Aristotelova zmienka v Etike Nikomachovej(Aristoteles 1979, II.4), že v duši sa nachádzajú potencie, habity a *passiones* – a keďže aj inde Aristoteles spomína akty (intelektu, vôle), Ockham vylučovacou metódou

dochádza k tomu, že *passiones* môžu byť jedine tieto akty, lebo potencie nie sú aktom a rovnako ani habity. Potencia je schopnosť, ktorou sa intelekt či vôľa obracia k predmetom, habitus je následok aktu, či už zmyslového alebo kognitívneho. Preto ako možnosť zostáva jedine to, že *passio* je akt. A to je problematika, ktorá ostro kontrastuje práve v tomto bode so stoickými, augustínovskými predstavami o *passiones* ako niečom trpnom, nie aktívnom – v porovnaní s aktom, ktorý je rýdzou činnosťou.

V stredoveku sa termín „passio" nepoužíval zvyčajne pre niečo prítomné vo vôli, ale skôr pre niečo obsiahnuté v apetíte jednoducho preto, že zmeny na tele nie sú spôsobované aktom vôle. Zmyslový apetít takéto zmeny ale spôsobuje – a to aktmi, ktoré inak môžeme nazvať ako realizované. Priblížme si teda, ktoré akty zmyslovej potencie patria medzi *passiones*.

Akty zmyslovej potencie

V *Quodlibeta* II, q. 17. Ockham špecifikuje, že *passio* znamená každú formu, ktorá existuje v apetitívnej potencii a ktorú môže prirodzene usmerňovať rozum a ktorá si vyžaduje aktuálne poznanie k tomu, aby existovala.

V tomto zmysle uvádza, že medzi *passiones* patrí radosť, bolesť, nádej, strach – pretože sa premietajú aj do zmien na tele. V neskoršom období ale spomína už známu štvorčlennú skupinu túžba (*desiderium*), averzia (*fuga*), potecha (*delectatio*) a bolesť (*dolor*). Tieto štyri akty zmyslového apetítu závisia od poznania a v súvislosti s ich predmetom (ak nie je prítomný a nevlastníme ho) sa členia na túžbu či averziu respektíve či sú prítomné a zároveň vlastnené, spôsobujú pocity (potecha/bolesť).

akty zmyslovej potencie	túžba	averzia	potecha	bolesť
prítomný predmet vlastnený			x	x
neprítomný predmet nevlastnený	x	x		

Ockham tu chce vyčleniť kategóriu aktov, ktoré podľa neho nepatria do kategórie „inštinktívnych", apetitívnych aktov, ale do roviny vôľových aktov, lebo sa nejakým spôsobom spájajú s kategóriou slobodnej vôle. Nami popisované akty patria „len" do kategórie reakcie vzhľadom na prítomný/neprítomný predmet. Kým medzi akty vôle patrí napríklad akt lásky, ktorý sa na úrovni zmyslového apetítu nedá odlíšiť od potechy – rovnako ako sa na úrovni apetítu nedá odlíšiť nenávisť od bolesti (*dolor*).

***Passiones* ako akty vôle**

Čo teda patrí medzi akty vôle? Zdá sa, že Ockham sa nazdáva, že to isté, čo patrí k aktom zmyslového apetítu. V *Quodlibetales* uvádza nasledujúci sumár: láska, strach, radosť, potecha a smútok.

Toto rozlíšenie – v porovnaní so zmyslovým apetítom – Ockham uvádza pravdepodobne ako kritiku teórie Petra Aureoliho (†1322), ktorý do značnej miery nerozlišoval medzi aktom

lásky a aktom potechy, nenávisti a bolesti (Aureoli 1952, s. 382-417). Proti tomuto názoru Ockham tvrdí, že vo vôli práve existuje láska (*dilectio*, *complatentia*, *amor amicitiae*...) a nenávisť (*odium*, *displicentia*), ale aj potecha a smútok ako následok voľby. Napríklad blázon, ktorý miluje niekoho/niečo, nemôže cítiť z takejto lásky potechu. Má síce lásku sprevádzanú aktom vôle a aktom obmedzeného úsudku rozumu, ale nemôže cítiť potechu, ktorá vyplýva z takéhoto aktu lásky.

Podľa Ockhama teda láska a nenávisť, túžba a averzia, rovnako ako potecha a smútok existujú vo vôli. Túžba/smútok a láska/nenávisť sú aktami vôle. Prvá dvojica aktov vznikne, ak je predmet uskutočnený alebo neprítomný, druhá dvojica aktov nevzniká v závislosti od predmetu, či je prítomný alebo neprítomný. Nastávajú ako dôsledok – ako „passio" – aktov vôle.

Tu treba spomenúť jednu vec: Ockham a Scotus zastávajú tzv. voluntaristickú pozíciu, čiže myšlienku, že vôľa je samohybná a sama si volí svoje akty – toto je základný rámec františkánskeho voluntarizmu. Akty vôle sú chápané ako slobodný úkon, ktorým sa osoba rozhoduje, preto aj emócie (medzi nimi napr. aj láska) nie sú len dôsledkom zmyslovej potencie, ale osobného rozhodnutia. Z toho, čo Ockham tvrdí, teda vyplývajú napríklad minimálne dva dôsledky v oblasti *passiones*:

1. Prvý z nich je v tom, že radosť a smútok na základe povedaného nepatria medzi akty vôle, ktoré by si volila. Sú to akty zmyslového apetítu sprevádzajúce rozhodnutie.
2. Druhý je v tom, že sloboda a láska sú aktmi vôle a vzájomnými predpokladmi – lebo ak by láska nebola slobodným aktom vôle, nebola by podľa Ockhama ozajstnou láskou – slobodný akt vôle je nad kognitívnymi predpokladmi a je od kognitívnych aktov intelektu úplne odlišný.

Ako kritická odpoveď na tieto tvrdenia v neskorom stredoveku vznikli dva smery: skeptický smer nominalistu Jána Buridana (†1361), ktorý odmieta, že by vôľa bola slobodná aj napriek tomu, že je prvotne pod vplyvom apetítu – pocitu niečoho príjemného a nepríjemného. Takáto vôľa je značne limitovaná a nemôže si voliť úplne slobodne, ale len v súlade so svojimi náklonnosťami. Primárnymi „orientáciami" vôle sú podľa neho záľuba (*complacentia*) respektíve neobľuba (*displacentia*) vo vnímanom predmete. Ostatné emócie vychádzajú z týchto dvoch a ovplyvňujú rozhodnutia vôle (Buridan 2001, 518-519) .

Druhou reakciou je teória Ockhamovho žiaka Adama z Wodehamu, († cca 1358), ktorý naopak v zmysle dlho sa rozvíjajúcej teórie, ktorá spájala kognitívne a emotívne akty, odmietol robiť rozdiel medzi poznaním a emóciami, respektíve emócie úplne priradil ku kognitívnemu aktu (Adam z Wodehamu 1990, 272). Nemá zmysel hovoriť o poznaní bez lásky a naopak aj láska je istým poznávaním. Obe majú spoločnú príčinu, hoci sú čiastočne odlišné – existujú naraz. S aktom poznania teda pretrváva aj akt emócií. Dôsledkom takejto teórie bola kritika zo strany rôznych autorov, keďže z uvedenej teórie vyplýva, že v každej poznávajúcej bytosti musia byť prítomné spolu s poznaním aj emotívne zážitky, t. j. v prežívaní blaženého života, blaženého nazerania je rovnako prítomná slasť ako v prípade chutného obeda.

Z tohto hľadiska možno povedať, že teória *passiones animae* bola vplyvnou a zaujímavou teóriou, ktorá jednak poukázala na aspekt slobodnej vôle a slobodnej voľby človeka, jednak pridružila rovinu emócií k aktu vôle (na spôsob Ockhama) alebo úplne na spôsob Wodehamovej a Chattonovej teórie kompozície aktu poznania aj z volitívnych zložiek.

Táto teória bola v tradícii bohato rozvíjaná a môžeme ju s istými variáciami nájsť aj u autorov ako bol R. Descartes (Passiones animae) či D. Hume (On the delicacy of taste and passion).

Záver

Ockhamova koncepcia passiones prináša spätnú interpretáciu aristotelovskej kategórie, ktorá prináša širší záber problematiky, v akej sa odzrkadľuje voluntaristický postoj V. Ockhama. Jeho interpretácia *passiones* špecifikuje dvojakú úroveň – jednak emócie chápané ako dôsledok nášho vnímania a jednak emócie špecifikované ako akty vôle. Táto koncepcia bola kritizovaná zo strany J. Buridana a Adama z Wodehamu, ktorý sa k

Literatúra:

ADAM Z WODEHAMU: Lectura secunda in librum primum Sententiarum. R. Wood St. Bonaventure : New York 1990.

AKVINSKÝ, T.: *Summa Theologiae*. In: *Opera omnia* (iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedictorum). Roma,1882.

ARISTOTELES: O vyjadřování. Prel. K. Berka. ČSAV : Praha 1959.

ARISTOTELES: Etika Nikomachova. Pravda : Bratislava 1979.

AUREOLI, P.: Scriptum super librum primum Sententiarum, ed. E. M. Buytaert. St. Bonaventure: New York 1952.

BURIDAN, J. Quaestiones super decem libros Ethicorum. In: Mcgrade, S. Killculen, J. KEMPSHAL, M.: The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts. Vol. II: Ethics and Political Philosophy. Cambridge : Cambridge University Press 2001, s. 500-530.

OCKHAM, G.: Explanatio in librum Praedicam. Aristotelis, k. 14, OPh II. St. Bonaventure: New York 1978.

HIRVONEN, V.- HOLOPAINEN,T.: Mind and Modality. Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuuttila. Brill Academic Publishers 2006.

KNUUTTILA, S.: Medieval Theories of the Passions of the Soul. In: Lagerlund, H.: Emotions and choice from Boethius to Descartes. New York : Springer 2002, s. 46-83.

KNUUTTILA, S.: Emotions in Ancient and Medieval Philosophy. Oxford : University Press 2006.

LAGERLUND, H.: Emotions and choice from Boethius to Descartes. New York : Springer 2002.

Politika, etika a estetika

ETHICAL ARGUMENTATION: RATIONAL OR IRRATIONAL? PERSONALISTIC APPROACH

Dr. Jakub Synowiec

Chair of Ethics, Faculty of Philosophy
The Pontifical University of John Paul II, Kraków
Ul. Kanonicza 25, 31-002 Kraków
Email: jakub.synowiec@upjp2.edu.pl

Abstract: ***In this paper the issue of rationality of ethical argumentation is presented. Elements of ethical argumentation are divided into rational and irrational. Two views on ethical argumentation are briefly presented: according to the new rhetoric and the new dialectic. The legitimacy of using irrational ethical argumentation is discussed. In conclusion, it is argued that non-rational methods are legitimated in ethical discussions aimed at immediate success, but rational methods appears to be more effective in the long run and are helpful to fulfill maieutic function of ethical argumentation. In the final part, non-rational methods of ethical argumentation are analyzed within the frames of personalistic ethics of Karol Wojtyła and Tadeusz Styczeń. It is argued, that irrational methods should generally be avoided as they tend to violate human dignity.***

Key-words*: Ethical argumentation, maieutic function, personalism, Walton, Styczeń*

At least since Hume many philosophers believe in the non-rational nature of ethical argumentation. Some of them claim, that although ethical argumentation includes premises and conclusions, it only appears to be rational. The similarity between ethical argumentation and scientific argumentation is present on the level of construction (premises, reasoning, conclusion), but apart from that, ethical argumentation is a different kind. What is more, according to this common view, what really fosters people to act ethically is not the overwhelming power of rational argument but rather the emotion it creates. Therefore, one may conclude, the real nature of ethical argumentation is emotional.

The aim of this paper is to present some arguments against this position. It will be argued, that rational ethical argumentation is fair and, in the long run, it is likely to be more effective. In the first part, I will focus on comparing persuasive effectiveness of rational and irrational components of ethical argumentation. In this research, two important views on the theory of argumentation will be used: the new rhetoric and the new dialectic. I will present some remarks on putting forward non-rational arguments in a rational way. Than, I will try to acces the conclusions within the frames of personalistic ethics of leading polish philosophers. Gathered materials will allow me to strengthen the thesis of the paper[1].

There is a great debate in metaethics on weather ethical argumentation is rational or irrational. In this presentation, I am going to take a moderate position in this discussion and assume, that ethical argumentation usually has both components and appeals to both, reason and emotion.

1 Arguments presented in this paper were developed in my Ph. D. dissertation *Model argumentacji etycznej w etyce personalistycznej Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*, defended on 30 IX 2013r. in Kraków.

Dividing argumentation into rational and irrational is as old as rhetoric. Since Aristotle, theory of argumentation was dominated by formal logic and philosophers believed, that only arguments of rational nature can be valid, arguments appealing to emotions used to be treated as fallacies. In addition, it was always easy to notice, that ethical arguments are not purely rational. That was a good basis for the critics of ethics and led to negation of this discipline or to the attempts to find some irrefutable fundaments of ethics and to develop it using methods adopted from perfectly rational branches of human activity, like geometry.

In the beginning of the XXth century A. Ayer and C.L. Stevenson argued, that ethical argumentation is irrational. They noticed, described and stressed emotive language of ethical discussions and supported claim, that ethics does not belong to the realm of rationality. These views quickly became a part of common opinion on ethics. Stevenson claimes, that before noticing the emotive language, studies on ethical argumentation were usually over-intellectualized. Philosophers treated ethical discussion as if they were rooted in disagreements in beliefs, whereas they are (mostly) rooted in disagreements in attitudes. The disagreement in beliefs can be solved on rational grounds. The disagreement in attitudes may be solved by changing ones beliefs but this process is difficult and slow, the more effective (and more common) way is to solve it by some non-rational methods. An appeal to emotion is justified and typical in cases of the attempts to change one's attitude in morality (Stevenson 1969, 332-334).

Stevenson's views became a part of the common opinion about ethics. Although he had many critics, his works are more influential than the works of his opponents. These views on ethics were very harmful for the status of the discipline as they put it outside of reasonable human activities. In the terms of formal logic appeal to emotion is a fallacy, so the nature of ethical argumentation undermined the status of ethics.

The famous views of Stevenson and Ayer in the field of metaethics were published almost simultaneously with first applications of informal logic into the theory of argumentation. It was a result of a growing number of opinions, that the formal logic is insufficient in analyzing natural languages (Heysse 1997, 212). For the researchers working within informal logic, an argument is "valid" as long as it serves its purpose, which differs from argumentation to argumentation. The arguments that are correct according to formal logic, do not have to be persuasive, so in many argumentations they should not be used. One the other hand many incorrect arguments serve the purpose of a (given) argumentation. A significant task for metaethics is to clarify the purpose of ethical argumentation. Understanding the purpose of ethical argumentation vary from theory to theory. In the next part I will focus on presenting two approaches to argumentation, which can be applied into ethical argumentation: the new rhetoric and the new dialectic.

The new rhetoric was famously introduced by a Belgian philosopher Chaim Perelman. According to this approach, the purpose of an argumentation is to "increase the adherence of the audience for the thesis presented" (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1969, 45). It can be applied to ethical argumentation. The real aim of ethical argumentation would be to increase the adherence of the audience to given moral views presented. In many cases it would mean changing the moral beliefs of the audience. It gives us a basis for assessing the effectiveness of our argumentation. The more was the adherence of the audience increased, the better the argumentation was.

Perelman introduces a useful distinction between persuading and convicting. By persuading he understands using irrational means to change one's adherence to the thesis presented. Convicting is, according to Perelman, using rational means for the same purpose. Perelman

believes, that persuading is more effective if we consider immediate effectiveness, but convicting should not be neglected, as it seems to have better effects in the long run (Perelman 2002, 31). Similar conclusions were made by C. L. Stevenson. Philosopher emphasizes, that using emotion adds something very important to ethical argumentation, according to him: "*any* person, no matter how reason-loving he may be, will be influenced more strongly and permanently by persuasion *and* reasons than he will by reasons alone"(Stevenson 1969, 140). He also points out, that we obviously use self-persuasion in order to change our moral attitudes (Ibidem, 148-151).

Legitimacy of using non-rational means of argumentation depends on the aims of the speaker. In every day ethical discussions people often have in mind immediate successes. Sometimes the goal of a speaker is to force people to act in a certain way and to obtain it, they use ethical argumentation to weaken a resistance of opponents' consciences. Ethical argumentation can also be used in order to justify speaker's behavior. It is very common to take part in ethical discussion for the sake of one's personal satisfaction. In case of these and other ethical discussions, when immediate success is wanted, non-rational methods of ethical argumentation are justified and fully legitimated according to the new rhetoric.

However immediate rhetorical success do not have to be the only goal of ethical argumentation. History of ethics teaches us, that ethicists usually had other objectives for presenting their ethical positions. The father of ethics, Socrates, aimed his conversation not at changing opponents positions, but rather at creating specific disposition for philosophical thinking. Teachers of ethics or educators usually desire changes in the philosophical outlooks of their readers or listeners. They want listeners to interiorize their ethical position, take specific attitudes, act according to it and defend it. Considering Pereleman's new rhetoric, rational argumentation better fits these objectives than a non-rational one.

Socrates' method of argumentation was called maieutic method. This approach to ethical argumentation was recently (Walton 2009) reminded by Douglas N. Walton, a contemporary philosopher in the field of informal logic, who famously introduced "the new dialectic" (the theory was presented in: Walton 1998), a fresh approach to argumentation. In 2003 he also applied the new dialectic into ethical argumentation. Within the new dialectic, Walton describes six main types of dialogues: persuasion dialogue, information-seeking dialogue, negotiation dialogue, inquiry dialogue, eristic dialogue and deliberation dialogue. He argues that ethical argumentation is not alike to demonstration in science. Canadian philosopher classifies ethical argumentation aimed at searching for truth as a kind of persuasion dialogue – critical discussion.

Walton claims that ethical argumentation is effective, when it fulfills maieutic function: when it increases participants knowledge on ethical issue. Fulfilling maieutic function does not include solving ethical problems (Walton 2009, 51). All the participants may end up discussion maintaining their initial views, but critical discussion is successful only if they learned something new about their opponents positions, gained deeper understanding of it. It seems that non-rational methods of argumentation are not useful in argumentation aimed at fulfilling maieutic function. If one wishes to increase opponent's knowledge, he must turn to his reason. It appears that this goal can be achieved only by rational methods. If we accepted emotivist views on ethics, fulfilling maieutic function would be impossible.

In his vision of ethical argumentation Walton does not suggest resigning form emotional component of ethics. He claims, that rational ethical argumentation is possible, even if it includes some non-rational components. Ethical argumentation cannot be made similar to the reasoning present in logic, because ethical reasoning bases on premises that are not

absolutely true, but are believed to be true by the participants of the dialogue. Therefore ethical conclusions lacks logical validity (in terms of formal logic). However, according to the new dialectic, arguments used in ethical debate do not need to be logically correct, they must be freely accepted by the opponent to be legitimate in rational discussion.

Walton believes, that there is even a legitimate place for persuasion in ethical argumentation, but only a certain sort of it is allowed. It must be, using his terms, a "rational persuasion". Using such a notion appears a bit ambiguous. Persuasion is thought to be irrational by the very definition. Walton argues, that persuasion is rational only when both parts of the dialogue are free to accept/reject any premises (Walton 2009, 168). Even a persuasive definition, discovered and described by Stevenson, can be introduced in this manner and treated as a legitimated speech act. Putting forward persuasive definitions is, according to Walton, "argumentative in nature"(ibidem, 137). If a persuasive definition is an argument, than it cannot be treated as a descriptive definition, it has a burden of proof placed on the proponent of the definition (ibidem). An adversary must be free to reject the definition, or change it. Successfully introduced persuasive definition appears to be a good starting point for a broader agreement.

The procedure proposed by Walton appears to require high self-awareness and good will of the participants. Following it does not prevent us from being cheated or mislead. During such a dialogue we can be manipulated, because ethical positions contain vague terms. On the other hand, if the participants are critical and careful enough, ethical argumentation, by fulfilling maieutic function, brings them closer the truth.

A Semi-conclusion of this paper is, that using rational methods appears to be more effective in ethical argumentation in the long run, but some non-rational elements are also allowed and, used properly, might help to fulfill the objectives of argumentation. The final part of this presentation is ethical assessment of irrational elements of ethical argumentation.

Can ethical argumentation be analyzed from the point of view of ethics? Stevenson believes, that a method of supporting ethical judgment, as an action, can be judged ethically "When a man makes a judgment e1, which is about X, we may make a judgment e2, which is about his way of supporting e1"(Stevenson 1969, 158). Similar conclusion can be drown upon the arguments usually posted by personalism. According to Karol Wojtyła, polish leading philosopher and former Pope John Paul II, every human act can be morally evaluated as right or wrong (Wojtyła 2000). Every ethical argumentation appears to be a human act, that is: appears to be a conscious action governed by reason, for which a doer is responsible. Therefore we can evaluate ethical argumentations and classify them as right and wrong. Thus it seems possible to built a right (fair) ethical argumentation and a wrong one and there is a need of ethical reflection on ethical argumentation.

Metaethics was not the primary field of interest of Karol Wojtyła but his best student and successor, Tadeusz Styczeń, developed his philosophy and created a framework for ethical assessment of ethical argumentation within personalistic ethics. Styczeń claims, that an ethicist should popularize his ethics in the most convincing and the most effective way (Styczeń 1984, 261). But effectiveness is only one level of assessment of ethical argumentation of an ethicist. Styczeń argues, that an ethicist should also asses his argumentation from the ethical point of view. He asks what kind of ethical argumentation is "the most adequate, the best, the most effective"(transl. JS – Jakub Synowiec, ibidem). There seems to be a reference to the realm of morality. In his works Styczeń claims, that there are some "means" of ethical argumentation, which cannot be used by an ethicist. In popularizing his ethics, as Styczeń argues, a philosopher should follow Socrates and became an obstetrician for his listeners.

As a personalist, Styczeń emphasizes a role of human dignity. Violation of human dignity can take place in ethical argumentation as well. To avoid it, a speaker should remeber to respect opponents' consciences. When the ethical discussion remains unsolved on rational grounds (a typical case), no party should force another to silence the voice of his/her conscience "none of the parties is allowed to desire or expect the other party to accept their viewpoint on the cost of violating her person's dignity and a person's dignity itself (Styczeń 1993, 131-132).

Not only the opponent's but also the proponent's conscience must be respected. A proponent's conscience is respected when he is able to present arguments supporting his viewpoint. Even in academic discussions some thinkers are very often excluded from the debate, without a chance to present their position, in our everyday discussions exclusion of certain speaker is even more common ("you are too young" etc.). Sometimes the speakers censor their positions or abandon it because they are afraid of consequences of disagreement with a particular opponent.

Respect for opponent's conscience means, that when he cannot be convinced using rational methods, the discussion ends. Manipulating opponent in order to win a discussion violates his dignity, because it causes one to change his views bypassing the "center" of the person. The act of manipulation appears also to be harmful for a person who uses this method, because, according to personalism, every act influences the person, changes her into specific direction. A good act makes one better, a bad act worsens a doer.

A respect for conscience appears to be a key-feature of an ethical argumentation of a personalist. It has two aspects: an ethicist should not violate his own conscience and feel free to present arguments on his position, but at the same time he must be ready to accept and respect, that the opponent may not accept his position. From this reasoning it is clear, that at least some irrational ways of supporting ethical positions are not acceptable according to personalistic ethics.

Going deeper into personalistic ethics some additional reasons for rejecting irrational methods of argumentation can be discovered. It was argued that ethical argumentation can be treated as an act. An act can be assessed as right (fair) or wrong. What is more, it appears that ethical argumentation can be analyzed as a cooperation of people. Treating argumentation as a cooperation seems to be coherent with positions of Ch. Perelman, who emphasizes that in a real discussion, unlike in theatre, the audience is not passive. It is also coherent with the views of D. N. Walton, who perceived ethical discussion as a dialogue, a fruitful exchange of thoughts. Karol Wojtyła claims, that for cooperation to be fair it is required to be a real participation, not just taking part in common enterprise (Wojtyła 2000, 309). Participation is not only free, eager cooperation but also a cooperation of authentic persons. Wojtyła presents two right attitudes which are the expressions of participation: solidarity (*solidarność*) and opposition (*sprzeciw*). They are both authentic in the sense that a person does not "surrender" to the group, he is personally involved in either doing something together (solidarity) or conscious protesting against given idea (opposition). Regardless of the direction of his action, a person is authentic only, if in his efforts he is led by the common good of the group. Wrong, unauthentic attitudes are described (ibidem, 327-329) as conformity (*konformizm*) and avoidance (*unik*). Taking one of these attitudes means being "passive", allowing the group to decide for us, resigning from freedom and independence, so resigning from our rights, but also from our duties.

Considering distinction for authentic and unauthentic attitudes, personalistic ethics seems to asses as wrong all these ethical discussions, in which an adversary was not convinced,

but made “passive”: forced, persuaded or manipulated to change his mind. Only a rational argumentation can be a subject of solidarity or opposition. If the opponent is persuaded in an irrational way, in many cases it bypasses his reasons, so he wasn’t a real participant of the argumentation. An ethicist, who forces his opponent to abandon his ethical position by irrational means, uses a method unacceptable form the point of view of personalism.

Presented analysis has serious limitation. It appears to be invalid for other ethical systems. The ethical assessment of ethical argumentation within a framework of a particular ethics seems to be valid only for this ethicist, who identifies himself with a given system of ethics. There are some ethical systems that subordinate moral right or wrong to the consequences of a an act, and thus aiming at a good, desired end, justifies any applied means. For such an ethics, personalistic assessment of ethical argumentation will be invalid, and any means of argumentation permitted, as long as they lead to desired end.

In conclusion, it appears that there are some good reasons to avoid irrational means of ethical argumentation. First of all, rational argumentation is better if we expect from our argumentation something more than an immediate persuasive effect. Rational argumentation is aimed at reason and in effect it may convince a person and change his general attitude. Secondly, irrational argumentation may affect maieutic function of ethical argumentation, which is helpful for self-development of the participants of ethical discussion. Finally, for some ethical systems, irrational argumentation appears to be morally unacceptable, what was presented on the example of personalism. According to personalism, irrational ways of popularizing ethical thinking are wrong, because the hinder a person from authentic participation in ethical discussion and using them means not respecting ones conscience. There are however ethical systems, which may well disagree with this opinion. In the beginning it was stated, that emotional components cannot be removed from ethics. Emotional contents may be identified with irrational contents, but these notions do not have to overlap completely. Rational persuasion, proposed by D.N. Walton, may be a good way of introducing emotional content into rational ethical argumentation.

Literature

AYER, A. (1971): *Language, Truth and logic*, ed. Penguin Books, London.

HEYSSE, T. (1997): *Why Logic doesn’t master In the (Philosophical) Study of Argumentation*, [in:] “Argumentatin”, nr 11.

PERELMAN CH. (2002): *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*, transl. Chomicz Mieczysław, ed. WN PWN, Warszawa.

PERELMAN CH. (1969): Olbrechts-Tyteca Lucie*, The New Rhetoric. A treatise on Argumentation*, transl. Wilkinson John, Weaver Purcell, ed. University of Notre Dame Press, Notre Dame - London.

STEVENSON CH. L. (1969): *Ethics and Language*, ed. Yale University Press, New Haven – London 1969.

STYCZEŃ T. (1993): *Autorytet religijny a wiara osobista*, [in:] *Wprowadzenie do etyki*, ed. RW KUL, Lublin.

STYCZEŃ T. (1984): *Objawić osobę*, [w:] *W drodze do etyki*, ed. RW KUL, Lublin.

WALTON DOUGLAS N. (2009): *Ethical argumentation*, wyd. Lexington Books, Lanham – Toronto – Boulder – New Jork – Plymouth.

WALTON DOUGLAS N. (1998): *The new Dialectic. Conversational contexts of argument*,

wyd. University of Toronto Press, Toronto – Buffalo – London.
WOJTYŁA K. (2000): *Osoba i czyn*, [in:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Styczeń Tadeusz, Chudy Wojciech, Gałkowski Jerzy W., Rodziński Adam, Szostek Andrzej [eds.], TN KUL, Lublin, pp. 43-337.

ETOS KOBIECY A RACJONALNOŚĆ POZNAWCZA

THE FEMALE ETHOS AND COGNITIVE RATIONALITY

dr hab. Grzegorz Grzybek
prof. UR; Mgr. Agnieszka Bielak

Uniwersytet Rzeszowski Wydział Pedagogiczny
Ul. Jałowego 24, 35-110 Rzeszów
e-mail: gg07@ur.edu.pl; a_bielak@onet.pl

Abstract: ***It seems legitimate to assume that in the lives of a woman and a man there are different kinds of ethos. Their differentiation on the one hand has a cultural character, whilst on the other hand it is based on the specification of the emotions beyond intellectual level and intuitive-emotional cognition. We should not assume that there are differences in intellectual-theoretical cognition because of gender.***

Key words: ***female life ethos, cognition***

Celem niniejszego artykułu jest wskazanie na specyfikę racjonalności poznawczej w kontekście odmienności etosów życiowych kobiety i mężczyzny. Wydaje się, że potoczne mniemanie błędnie przypisuje tzw. różnice poznawcze kobiet i mężczyzn elementom intelektualnym, należy sądzić iż odmienność spojrzenia wynika z odmienności etosów życiowych. W pierwszym punkcie zostanie ukazane zagadnienie poznania i tożsamości, a następnie zostanie przedstawiony etos kobiecy. Ten zabieg powinien pozwolić na powiązanie tych elementów.

Wokół racjonalności poznania i tożsamości

Tradycyjne rozważania antropologiczne podkreślają, że istota poznawania oznacza szczególne zetknięcie w akcie poznania podmiotu poznającego z przedmiotem poznania (Wojtyła, 2003, s. 32). Inaczej mówiąc, oznacza to intencjonalne przejęcie przedmiotu poznania przez umysł (rozum) podmiotu (Darowski, 2008, s. 86). Poznanie takie ma charakter duchowo-zmysłowy (Wojtyła, 2003, s. 36). W ramach teorii „etyki rozwoju“ rozważania nad zdolnościami poznawczymi człowieka zostały zakończone następującym wnioskiem: „Człowiek jest bytem zdolnym do poznania, o czym świadczą jego operacje umysłowe. W poznaniu ujawnia się podstawowa cecha człowieka: myślenie. Myślenie niejako zmusza człowieka do właściwego odczytania rzeczywistości, ponieważ „jakość” jej odczytania decyduje o sposobie bytowania jako istoty rozumnej. Już sama zdolność poznawania charakteryzuje intelektualny wymiar życia człowieka“ (Grzybek, 2010, s. 98–99).

Warto w dalszych rozważaniach oprzeć się na wyrażonym tutaj poglądzie, że człowiek jest zdolnym do poznania oraz że od jakości jego poznania zależy jego życie. Tak postawiony wyjściowy wniosek zawęża już obszar poszukiwań przyjmując racjonalność ludzkiego poznania. Racjonalność oznacza taką koncepcję poznawczą, w której prymat w poznaniu nadaje się rozumowi (Hartman, 2006, s. 108). Jeżeli w tradycyjnym ujmowaniu odmienności koncepcji poznawania rzeczywistości wymienia się cztery podstawowe stanowiska: nominalistyczne, konceptualistyczne, ultra-realistyczne i realizmu umiarkowanego, to

będzie chodziło o to ostatnie podejście (Lenartowicz, Koszteyn, 2002, s. 59–60). Tzw. realizm umiarkowany „różni się od nominalizmu i konceptualizmu w samym punkcie wyjścia. W przeciwieństwie do nominalizmu uważa, że podobieństwo przedmiotów jest równie oczywiste jak obserwowane pomiędzy nimi różnice. W przeciwieństwie do kantyzmu, realizm umiarkowany uważa, że doświadczenie świata zewnętrznego jest równie bezpośrednie jak doświadczenie mojej wewnętrznej jaźni (...). W odróżnieniu od nominalizmu, realizm umiarkowany przypisuje wielkie znaczenie abstrakcji, czyli temu działaniu, poprzez które umysł jest w stanie rozważać to, co w rzeczywistości znajduje się w połączeniu z innym“ (Lenartowicz, Koszteyn, 2002, s. 70). Ta koncepcja należąca do tradycji arystotelesowsko-tomistycznej zakłada uniwersalizm poznania i opiera się na idei abstrahowania od szczegółu do ogółu. Nie bardzo pozwala na wskazanie istoty różnicy ujmowania rzeczywistości przez kobiety i mężczyzn. W gruncie rzeczy może nawet posłużyć do stawiana tez dyskryminacyjnych ukazując, że nie każdy posiada jednakowe umiejętności do abstrahowania natury poznawanych przedmiotów.

Niemniej jednak należy pozostać przy poglądzie możliwości poznania rzeczywistości, co nie musi wykluczać aspektowości ujmowania i analizy pod pewnym kątem wynikającym z własnego etosu życiowego.

Wydaje się, że przy poszukiwaniu specyfiki poznania trzeba odwołać się do relacji międzyludzkich i umiejętności poznawania drugiego człowieka. Poznanie drugiego człowieka i jego przeżyć narażone jest na zawodność i swoistość interpretowania, z drugiej strony, niewątpliwie człowiek może rozpoznać przeżycia innych ludzi i jego stany psychiczne. Ponadto dzięki tym rozpoznaniom stopniowo, nawet fragmentarycznie, niemniej jednak „prawdziwie” nasze poznanie nabiera charakteru intersubiektywnego poprzez wymianę rozpoznanych doświadczeń (Stępień, 2007, s. 218).

W poznaniu kluczową rolę odgrywa poznanie swojego „ja”. To „ja” staje się: 1) uświadomionym w przeżywaniu siebie; 2) doświadczeniu identyczności z sobą; 3) realizatorem przeżyć i własnych działań; 4) doświadczeniem swojego ciała; 5) opozycją między tym co należy do mnie i co jest mną (Stępień, 2007, s. 220).

Być może właśnie w doświadczeniu „ja” należy szukać specyfiki poznania, jego jednostkowości, ponieważ: „Doświadczenie Ja jako całości przestrzennej konstytuuje się w splocie ze świadomością cielesną, z której Ja czerpie swe uprzestrzennienie. Doświadczenie Ja na gruncie poznania splata się ze świadomością przeżyciową podmiotu poznania, w którym Ja gubi w mniejszym lub większym stopniu swą konkretność. Doświadczenie Ja jako osoby stoi w ścisłym związku ze świadomością obiektywnych wartości, pojawiających się w szeroko pojętym <<świecie otoczenia>> i świadomością własnej wartości w nim dla niego” (Tischner, 2006, s. 400–401).

Być może cielesność i specyfika doświadczania wartości różnicują kobiety i mężczyzn w rozpoznawaniu tego co istotne w otaczającym nas świecie.

Na gruncie doświadczenia wartości i cielesności rodzi się specyfika tożsamości siebie. Być może taki grunt jest zbyt słaby dla tożsamości, gdyż „Jeżeli świadome siebie myślenie ma stać się gwarancją tożsamości mego Ja, jakże kruche staje się to Ja, jego byt i jego tożsamość. Czy w ogóle można o nich mówić?” (Skarga, 2009, s. 257). Może myślenie siebie jest szersze niż doświadczenie cielesności i wartości? Chyba jednak nie, ponieważ w myśleniu o sobie nie tylko doświadczam namacalnie siebie w swojej cielesności, ale również sytuuję siebie wobec tego co wartościowe, warte mojej troski, a nade wszystko moich pragnień.

Być może właściwe rozważania nad racjonalnością ludzkich działań muszą uwzględniać

bardziej ich jednostkowość. Jeżeli przyjąć, że racjonalne działanie to także takie, które wynika z uzasadnienia podmiotu działającego, to taka racjonalność nie ma charakteru ponadindywidualnego, ale wynika z indywidualnej koncepcji doświadczanego świata. Racjonalność jednego może dla drugiego być odebrana jako irracjonalność, czyli nie pasować do jego koncepcji rozumienia świata (Kwaśnica, 2007, s. 19).

Indywidualizm racjonalności poznania wprowadza do rozważań etycznych brak jednoznacznych rozstrzygnięć obowiązywalnych dla wszystkich. Wówczas „prawda" i „dobro" nie wydają się na gruncie teorii etycznych (niektórych) definiowalnymi. W tym znaczeniu tzw. „prawda moralna" nie jawi się jako odpowiedni punkt odniesienia dla rozważań etycznych. Ta racjonalność działania i jego oceny poszukuje takich terminów jak: słuszność czy też niesłuszność działania (Wiśniewski, 2007, s. 104–108).

Biorąc pod uwagę fakt ciągłych przemian, pewność poznania i jednoznaczne obstawanie przy poznanej „prawdzie", wydaje się postawą z innej epoki. Współczesne czasy Zygmunt Bauman określa mianem „płynnej nowoczesności", ponieważ płynność najlepiej jego zdaniem oddaje współczesną zmienność społeczną (Bauman, 2006, s. 5-25). Zindywidualizowana i sprywatyzowana wersja nowoczesności wymusza na jednostkach branie odpowiedzialności za własne wybory. „Nadszedł czas roztapiania wzorców zależności i wzajemnych relacji. Są one dzisiaj plastyczne w stopniu nie znanym wcześniejszym pokoleniom i dla nich niewyobrażalnym, ale – jak wszystkie płyny – nie zachowują zbyt długo swego kształtu. Łatwiej nadać im kształt, niż go utrzymać. Ciała stałe uzyskują swą formę raz na zawsze. Zachowanie niezmienionego kształtu w przypadku płynów wymaga wytężonej uwagi, ciągłej czujności i nieustannego wysiłku, choć nawet wtedy rezultat nie jest jeszcze z góry przesądzony" (Bauman, 2006, s. 15). Skoro ciężko wytrwać przy obranym modelu życia, to chyba też ta zmienność wywiera wpływ na sposób poznawania. Inaczej poznaje się rzeczy bezruchu, stałe inaczej, te które podlegają ciągłym zmianom. Poznawanie i dokonywanie wyborów w sytuacji ciągłej zmiany wymaga od człowieka bycia artystą. Życie staje się sztuką i musi być uprawiane jak dzieło sztuki (Bauman, 2009, s. 94). Stałość stosunków społecznych wymagała jedynie bycia rzemieślnikiem.

Być może spór o możliwości poznawcze kobiet w odniesieniu do mężczyzn trzeba będzie pisać na nowo, będzie on raczej pisany przez kobiety, które wykażą męskie błędy myślenia. Wydaje się, że kobiety lepiej radzą sobie z poznawaniem w sytuacji „płynności". Oczywiście to sformułowanie też wydaje się jakoś stereotypowe.

Etos kobiecy, etos życiowy a poznanie

W społeczeństwie od dawna istnieje przeświadczenie, że kobiety i mężczyźni różnią się między sobą, również intelektualnie. Hasło „kobiety są z Wenus, a mężczyźni z Marsa" jest dość popularne w dzisiejszych czasach i obrazuje stereotypowe różnice między obiema płciami (Pawłowska, 2014, s. 119).

Maria M. Pawłowska w swoim artykule podaje przykład tego, jak kształtowane od początku edukacji są dziewczynki i chłopcy. Powołując się na podręcznik do nauczania przedmiotu „wychowanie do życia w rodzinie" cytuje jego fragment. Zawarte jest w nim wiele stereotypowych cech kobiet i mężczyzn, takich jak np. męskość to niezależność, pewność siebie, dominacja czy agresywność, natomiast kobiecość cechuje empatia, delikatność, uprzejmość. Nie są to tezy poparte żadnymi badaniami naukowymi, jest to przekaz tego „co wszyscy wiedzą". W ten sposób już na początku edukacji dzieciom narzuca się stereotypy płciowe oraz przygotowuje do zawodu i ról społecznych uwarunkowanych

ich płcią (Pawłowska, 2014, s. 122–123).

Z przytoczonych wyżej społecznych stereotypów płci można wysunąć wniosek, iż różnice pomiędzy płcią męską i żeńską wynikają z odmiennej budowy mózgu, a co za tym idzie, że mózgi te mają odmienny potencjał i możliwości. Jednak pogląd ten jest błędny i nie ma potwierdzenia w faktach. Za to ma poważne konsekwencje społeczne oraz ekonomiczne (Pawłowska, 2014, s. 126). „Przeświadczenia o tym, że kobiety są bardziej empatyczne i emocjonalne, mają mniej ścisłe umysły, są gorsze z matematyki i tak dalej, oznaczają, że są one predystynowane do prac opiekuńczych, związanych z dziećmi, niewymagających ścisłego myślenia, podejmowania trudnych decyzji i zarządzania zespołem" (Pawłowska, 2014, s. 127).

Aleksandra Kanclerz analizuje jedną z najpopularniejszych pozycji dotyczących płci w Polsce tj. „Płeć mózgu" Anny Moir i Davida Jessela. Cytując tych autorów wspomina o przewadze kobiet na niższych stanowiskach i nierówności w wynagrodzeniach, które tłumaczone są właśnie uwarunkowaniami biologicznymi: odmienną budową mózgu i gospodarką hormonalną, pomijając zaś kontekst kulturowy i społeczny (Kanclerz, 2014, s. 232).

Według wyżej wymienionych autorów uwarunkowania biologiczne doskonale tłumaczą zjawiska społeczno – ekonomiczne, które widoczne są na rynku pracy, łącznie z nierównościami płacowymi. A. Moir i D. Jessel mówią również o tym, iż nawet wybory etyczne: wyznawane wartości, to co jest dla danej osoby ważne, nie są wynikiem indywidualnych decyzji mężczyzn i kobiet, a skutkiem ich hormonów lub też budowy mózgu (Kanclerz, 2014, s. 232).

A. Kanclerz cytuje autorów „Płci mózgu", którzy piszą, że „mężczyźni wiele poświęcają, aby odnieść sukces, a kobiety nie, ponieważ <<większość z nich jest po prostu tak skonstruowana>>, a <<męski model sukcesu wymaga cech, do których mózg kobiecy nie jest przystosowany>>" (Kanclerz, 2014, s. 233).

Wracając do różnic pomiędzy mózgami kobiet i mężczyzn istnieje wiele mitów na ich temat np. iż mózg męski jest bardziej „zlateralizowany", natomiast kobiecy ma „lepiej połączone" jego półkule czy też, że płeć męska ma większy ośrodek, który odpowiada za zdolności matematyczne, a żeńska za językowe. W znaczący sposób wpływa to później na codzienne życie obu płci. A w rzeczywistości nie istnieją żadne jednoznaczne dowody naukowe mówiące o znaczących funkcjonalnych czy też anatomicznych różnicach między mózgami: kobiecym i męskim (Pawłowska, 2014, s. 130). I choć nie ma rzetelnie przeprowadzonych badań, które konsekwentnie pokazywałyby te istniejące różnice pomiędzy możliwościami intelektualnymi kobiet i mężczyzn, to nagłaśnianie jakichkolwiek, niewielu dyskusyjnych wyników, które mają je potwierdzać, wzmacnia tylko funkcjonujące już szkodliwe stereotypy (Pawłowska, 2014, s. 139).

Jeżeli przyjąć, że człowiek poznając rzeczywistość uwypukla w poznaniu te elementy, które wydają mu się istotniejsze ze względu na jego cele życiowe, to być może tutaj należy szukać specyfiki stereotypowego podkreślania różnic w poznawaniu kobiet i mężczyzn. Kolejną ważną przesłanką jest przyjęcie, że kobieta i mężczyzna mają odmienne etosy życiowe. Etos życiowy można rozumieć jako wzory postępowań i wartościowań, a więc swoisty sposób bycia, na który wpływa moralność oraz etyka (Grzybek, 2014, s. 48-55).

W ramach autorskiej teorii „etyki rozwoju" (w najnowszej publikacji książkowej) przyjęto, że etos kobiecy różni się od etosu męskiego. Wydaje się, że za podstawę tych różnic można wskazać odmienne przeżywanie emocji nadintelektualnych (określenie wprowadzone do teorii za Henrykiem Bergsonem) wpływających między innymi na werbalizację doznań,

poruszeń, pragnień na poziomie intelektu (Grzybek, 2014).

Oczywiście dowodzenie tych poglądów może mieć jedynie charakter „intersubiektywny". Nie można dostarczyć twardych argumentów właściwych dla nauk diagnostycznych, potwierdzających pewność przyjętych wniosków. Z drugiej jednak strony, jeśli świat wartości poznajemy także poprzez intuicję, a emocje nadintelektualne na ich poznanie nas naprowadzają, to być może tutaj jest również źródło odmienności spojrzenia. Nie oznacza, to że mówi się o innej rzeczy, innej wartości, ale że odmienność przeżywania wywiera wpływ na wnioski wynikające z poznania. Jest to subtelna (a może nie) uwaga, podkreślająca, iż nie chodzi o inne zdolności poznawcze kobiet i mężczyzn, ale znaczenie odmienności spojrzenia na poznany przedmiot czy wartość. Zawsze można powiedzieć, że jest to cecha ludzka nie mająca związku z płcią. Z drugiej strony wydaje się, iż trudno jest zaprzeczyć pewnej oczywistości różnic w przeżywaniu kobiet i mężczyzn i że jest to cecha płciowa.

Biorąc pod uwagę także pozytywne elementy stereotypów i rozważania odmienności etosów życiowych kobiet i mężczyzn można wskazać na pewne elementy je określające. Wydaje się, iż „etos męski" wiąże z cnotą męstwa i oznacza umiejętność pokonywania trudności życiowych w realizacji dobra osoby i osób powierzonych opiece mężczyzny. Można przyjąć, iż cechą wyróżniającą „etosu kobiecego" jest czułość. Czułość w „etosie kobiecym" oznacza wrażliwość moralną w troszczeniu się o siebie i osoby związane przez miłość z kobietą. (Grzybek, 2014, s. 100-115).

Wydaje się, iż próbując prowadzić rozważania nad racjonalnością poznawczą w odniesieniu do płci warto brać pod uwagę: 1) specyfikę etosu życiowego kobiet i mężczyzn; 2) rolę emocji nadintelektualnych oraz 3) nieustanną zmienność otaczającej rzeczywistości.

Wniosek

Nie należy uważać, że kobieta i mężczyzna różnią się w poznaniu, ale z uwagi na odmienność etosów życiowych inaczej ujmują prawdę o tzw. „całości". Odmienność perspektyw życiowych zmusza do odmienności spojrzenia na to, co poznane i dostrzeżone. Zatem nie należy mówić o odmiennych kwalifikacjach poznawczych, ale o możliwości wyciągania innych wniosków z tego, co poznane, ponieważ odnoszą się one do odmiennych celów życiowych.

Literatura

BAUMAN, Z. (2006): *Płynna nowoczesność*. Tłumaczenie: T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

BAUMAN, Z. (2009): *Sztuka życia.* Tłumaczenie: T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

GRZYBEK, G. (2010): *Etyka rozwoju a wychowanie*. Rzeszów: Wydawnictwo UR.

GRZYBEK, G. (2014): *Etos życia Wychowanie do małżeństwa w założeniach etyki rozwoju*. Rzeszów: Wydawnictwo UR.

HARTMAN, J. (ed.) (2006): *Słownik filozofii*. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.

KANCLERZ, A. (2014): *Dyskurs Płci mózgu – naukowość czy perswazja.* In: Zespół KP (eds.): *Gender. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 220–238.

KWAŚNICA, R. (2007): *Dwie racjonalności. Od filozofii sensu ku pedagogice ogólnej*.

Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.
LENARTOWICZ P., KOSZTEYN J. (2002): *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych.* Kraków: WSF-P IGNATIANUM. Wydawnictwo WAM.
PAWŁOWSKA, M. M. (2014): *Kobiece i męskie mózgi – czyli neuroseksizm w akcji i jego społeczne konsekwencje.* In: Zespół KP (eds.): *Gender. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, s. 119-153.
SKARGA, B. (2009): *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
STĘPIEŃ, A. B. (2007): *Wstęp do filozofii*. Lublin: TN KUL.
TISCHNER, J. (2006): *Studia z filozofii świadomości*. Opracowanie: A. Węgrzecki. Kraków: Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera.
WIŚNIEWSKI, R. (2007): *Racjonalizm w etyce i niektóre jego ograniczenia*. In: Krajewski, K. (eds.): *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*. Lublin: Wyd. KUL, s. 104-108.
WOJTYŁA, K. (2003): *Rozważania o istocie człowieka*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
DAROWSKI, R. (2008): *Filozofia człowieka. Zarys problematyki. Antologia tekstów*. Kraków: WSF-P IGNATIANUM. Wydawnictwo WAM.

RACIONALITA LEVINASOVEJ ETIKY[1]

RATIONALITY OF LEVINAS´ ETHICS

Mgr. Pavol Sucharek, PhD.

Inštitút filozofie, Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove, 17. novembra 1
080 01 Prešov, SR
E-mail: pavol.sucharek@gmail.com

Abstract: ***Emmanuel Levinas modifies classical husserlian model of transcendental consciousness synchronizing diffused remains of present, and confronts the time with situation when „my time crosses another time", or rather another one's time, who is another person. According to Levinas, my still linear synchronization of reality, my identification is always breaking, and there is an existence the creak, rupture. In the face of other person in front of whom am I invited and for whom am I responsible; I am asked by another time, the time of the other person, which is not my time and it is transcendental to my time. This original, anachronical situation, called diachrony, will be in the field of Levinas´ ethical rationality described in terms of obsession and election.***

Key words: ***rationality, phenomenology, reminiscence, obsession, election***

Práve v súvislosti s pojmami „racionálneho" a „iracionálneho", na ich vzájomnej dialektike možno celkom dobre ukázať, čo spája myslenie francúzskych filozofov (Emmanuel Levinas, a Jean François Lyotard) tak voči sebe navzájom, ako aj vo vzťahu k určitej filozofickej tradícii. Všetko závisí od toho, či budeme chápať pojem *myslenia* ako spôsob „racionálneho", teda „vedeckého" ponímania reality, ktorého úlohou je čo možno najpresnejšie poznanie reality a maximálna možná kontrola jej postupnej premeny (hlavné rysy: snaha o maximálnu transparentnosť jazyka a komunikácie vôbec, úspora času, kontrola a predvídanie budúcich udalostí) [2] alebo budeme chápať myslenie ako spôsob vyrovnávania sa s tým, čo myslenie nie je pripravené myslieť. Pre myslenie v prvom zmysle platí ako najvyššia inštancia princíp dostatočného dôvodu. Ten, ako hovorí Lyotard, „nesie v sebe určitú netrpezlivosť, ktorou je predpoklad, že v každom prípade je ku každej otázke treba nájsť nejaký dôvod alebo príčinu" (Lyotard 2001, s. 104). Pre myslenie v druhom zmysle naopak nie je až také dôležité čo najrýchlejšie nájdenie odpovede, uchopenie alebo predvedenie skúmaného fenoménu. To, na čom záleží, je „byť týmto predmetom problematizovaný, spochybňovaný a v tejto problematizácii vytrvať". (tamtiež) O racionálnom je teda možné poctivo premýšľať aj celkom nezávisle na modeli intencionálneho vyplnenia, v ktorom „končia celé dejiny Rozumu" (Levinas 1993, 131), podľa ktorého je to, čo má nejaký zmysel či význam uchopené a zahrnuté vedomím a je týmto vedomím ako *rezultát* plne ovládnuté a privlastnené. Avšak skôr než exponujeme podobu tohto myslenia v kontexte novej racionality, mali by sme uviesť základnú os Levinasom toľko kritizovaného Husserlovho konceptu racionálneho vedomia.

1 Príspevok vznikol na Inštitúte filozofie Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA 1/0481/15 s názvom *Projekty estetizácie existencie v súčasnej filozofii a kultúre*.
2 Presne v tomto duchu už viac ako storočie realizovali svoje projekty veľkí ruskí myslitelia. Na to poukazuje vo svojich prácach Ondrej Marchevský (Marchevský, 2014), (Marchevský, 2011).

Reminiscencia a racionálne akty vedomia

Racionálnosť uvedeného rezultátu spočíva v tom, že je uchopiteľný a zrozumiteľný; akýkoľvek význam či zmysel je teda racionálny, pretože má pre vedomie určitý zmysel. Racionálnosť myslenia by mala spočívať v tom, že by myslenie uvažovalo podľa seba, riadiac svoju základnú dynamiku, základné procesy identifikácie, vlastnými princípmi. U Husserla sa v syntetizujúcej aktivite transcendentálneho vedomia rovná racionálnosť prostému zmyslovému potvrdeniu toho, k čomu je nasmerované vedomie; tento proces sa nazýva „signitívnou" intencionalitou (myslený zmysel je potvrdený pod podmienkou, že existuje videnie potvrdzujúce intenciu). Intencia je identifikácia. A racionálny poriadok, teda to, čomu zvykneme prisudzovať zmysel „skutočnosti" rad potvrdení, ktoré mi hovoria: „to je ten a ten objekt", „to je to isté". Racionálne myslenie je myslenie, ktoré pred seba kladie a nachádza stabilnú a koherentnú realitu.[3]

V Husserlových opisoch syntetizujúcej aktivity transcendentálneho vedomia sa racionálne vlastne rovná potvrdeniu, resp. vyplneniu intencie nejakou danosťou: intencionálny akt v tomto zmysle spočíva v identifikácii. „Reminiscencia[4] je tu konečným potvrdením identity bytia a zostáva prinajmenšom normatívnym programom ontológie". (Levinas 1992, 178) Identita a reminiscencia tvoria celé dielo racionálne poňatého vedomia; je to však reminiscencia, ktorá determinuje základnú dynamiku vedomia: schopnosť identifikácie toho ako tamtoho. To znamená, že identita je vytvorená, resp. rekonštruovaná reminiscenciou. Zrkadlovú podobou reminiscencie viazanej smerom k budúcnosti predstavuje zase protencia či anticipácia: „Husserlovská teória času je teóriou toho, čo je stabilné a trvalé; teóriou, v ktorej sú všetky operácie retencie a protencie, na základe ktorých sa konštituuje prítomnosť, racionálnymi aktmi". (Levinas 1993, 153)

Ak je však možné v čase vedomia opätovne všetko nadobudnúť a identifikovať vďaka hre retencie a pamäte, vďaka spomienke, *reminiscencii*, hovoríme o len o jednej stránke vedomia a myslenia, ktoré si akoby dopredu zaistilo stav rozhodného popretia *zmyslu* toho, čo sa vzťahuje k nejakej pamäťou nezosynchronizovateľnej skutočnosti, ktorá nemôže vedomím bezprostredne reprezentovaná - ide o skúsenosť druhého človeka, Iného, ktorú Levinas nazýva *anarchickou*. Anarchickou a voči vedomiu zároveň absolútne transcendentnou udalosťou je prevzatie zodpovednosti za iného. Zodpovednosť však, tvrdí Levinas, nemôže byť výsledkom aktu vedomia, premysleného rozhodnutia. V tomto zmysle je vedomie, myslenie vyznačené, resp. poznamenané zodpovednosťou vopred. *Zmysel* tejto udalosti, v ktorej sa racionálne vedomie vzťahuje k svojmu „inému" nezahrnuteľnému predmetu, môže byť celkom odlišný práve preto, že intencia nie je jednoduchý vzťah k predmetu, ale práve určitý zmysel. Skúsenosť druhého človeka je trauma, otras.

Blízkosť ako oneskorenosť

Tento otras, ktorý nemožno celkom ovládnuť, ktorý je v prítomnosti vyvolaný iným človekom, táto afekcia prítomnosti a identity Nekonečnom – táto afektivita – podľa Levinasa postupne nadobúda formu určitého podrobenia sa blížnemu v blízkosti;[5] čo môžeme skratkovito

3 Por. (Levinas, 1993, 152-153).

4 V zmysle „retencie".

5 Toto podrobenie vyjadruje, že subjektivita znamená „ja" lenže nie v nominatíve ale v akuzatíve, ktorý vyjadruje pasívnosť. Keby sa „ja" vracalo od druhého k sebe v nominatívnom spôsobe, len by

načrtnúť pohybom, ktorý vedie od mysliaceho myslenia, ktoré myslí viac, než môže myslieť (veľká téma Levinasovho diela *Totalita a nekonečno* k zodpovednosti za Iného: blízkosť iného človeka nespočíva v synchronizácii a identifikácii prítomnosti Iného z mojej strany; je založená na absolútnej diferencii medzi mnou a Iným. V tomto vzťahu nikto z nás nijako neprekračuje vzájomne nás oddeľujúci odstup. Blízkosť je zdôraznením toho, že subjekt je vo svojej podstate vzťahom a zároveň členom tohto vzťahu. Nestačí teda určiť blízkosť ako vzťah dvoch členov a zaručenú simultánnosť týchto dvoch členov. Treba trvať na zlome, ruptúre tejto synchrónie a identity tohto celku – vďaka diferencii medzi mnou a Iným v ne-indiferencii, neľahostajnosti, akú pozitívne zakúšam vďaka Druhému. „Levinas použije v knihe *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Inak než byť čiže mimo diania bytia) na vyjadrenie tohto „mimo" (*au-delà)* sveta upresnenie, že ide o „mimo" aj s časovým určením, a nazýva ho i „spred" (*en deçà*) sveta. Druhý vchádza do vzťahu so mnou pred tým, ako vchádzam do vzťahu so svetom, v ktorom jedine má zmysel hovoriť o prítomnom okamihu, o terajšku (podľa Levinasa sú to vnútrosvetské významy), druhý sa ma týka spred možnosti uchopiť prítomnosť, z akéhosi „skôr", ktoré nikdy nebolo „teraz"." (Karul 2005, 335) Blízkosť je vo vzťahu k racionálnemu poriadku, ktorý z princípu smeruje k systému čistých relácií, hypostázou vzťahu v subjektivite „posadnutou" blížnym, ktorú nemožno redukovať na prosté kríženie vzťahov ustanovujúcich „univerzálnu esenciu". V tomto zmysle blízkosť predchádza subjektivitu. Až na základe blízkosti, ktorá je permanentným približovaním, sa manifestuje subjektivita.

Diferencia, tento uzol subjektivity nie je len výrazom oddelenia ale aj výrazom určitého spojenia; je vyjadrením blízkosti a zároveň toho, že absencia odstupu medzi mnou a blížnym v blízkosti nie je spojením, prekrývaním či zjednotením. Je neustálym a paradoxným priblížením, ktoré je možné iba z hľadiska času.

Blízkosť nie je podľa Levinasa nič iné než *časový odstup a zároveň diachrónia*: „Blízkosť nevstupuje do spoločného času hodín, ktorý umožňuje stretnutie. Je jeho narušením." (Levinas 1974, 142) Na mieste, kde absentuje vzdialenosť, dochádza k vytvoreniu diachronickej priepasti: je to vzdialenosť medzi mojou prítomnosťou a prítomnosťou blížneho, vzdialenosť vzhľadom k vlastnej nemožnosti spoločnej prítomnosti či zosúčasnenia. Táto diferencia medzi mojou prítomnosťou a prítomnosťou blížneho je „nedosiahnuteľnou minulosťou, nepredstaviteľnou budúcnosťou, ne-reprezentovateľnosťou blížneho voči ktorému som sa oneskoril a ktorým som posadnutý. Táto diferencia je mojou ne-indiferentnosťou voči Inému. Blízkosť je narušením času pamäte." (Tamtiež) Prítomnosť blížneho by znamenala synchronizáciu jeho času na čas vedomia, to znamená idetifikáciu. Voči blížnemu som vždy oneskorený, tým pádom je mi prítomnosť blížneho nedostupná. Toto permanentné oneskorenie Levinas vykresľuje úryvkom z *Piesne Piesní*: „Otvorila som milému – lenže môj milý bol už preč, už ho tam nebolo. Zatajoval sa vo mne dych, keď sa vzdialil. Hľadala som ho, ale nenašla, volala som ho, ale sa mi neozval."[6] Prítomnosť Iného sa od počiatku voči mojej prítomnosti nekonečne vzďaľuje. Preto vždy prichádzam oneskorene. Rovnako by som z hľadiska morálneho záväzku mohol povedať: „nikdy nie som dosť dobrý".

---

násobilo svoju identitu, zatiaľ čo pasívum akuzatívu (fr. *Soi*, teda „seba", „ja, ktoré je sebou") vyjadruje zodpovednosť za niekoho, kým nie som, pred ktorou nemožno utiecť. *Accusatif* vo francúzskom jazyku označuje pasívum, ktoré odkazuje k substantívu *accusation*, ktoré sa prekladá ako obvinenie.

6 Por. *Pieseň Piesní* 5,6.

Posadnutosť a vyvolenie

Vidíme, že keď Levinas hovorí o zodpovednosti subjektu v blízkosti, ktorá je skoršia než vedomie, vždy sa zároveň dotýka problému času. Keď hovorí: „*Anarchicky* je blízkosť vzťahom s jedinečným, bez sprostredkovania nejakým princípom či idealitou“ (Levinas 1974, 158-159), myslí tým to, že vzťah blízkosti nemožno previesť na nejaký modus vzdialenosti, úsečku – geometrické spojenie alebo prostú „reprezentáciu“ blížneho: „blízkosť je už predvolaním, krajnou akútnosťou – povinnosťou, *anachronicky* predchádzajúcou každé angažovanie. Anterioritou „staršou“ než je akékoľvek *a priori*.“ (Levinas 1974, 159)

Slovo „anarchicky“ tu označuje „pokyn“, ktorým ma (v minulosti, ktorú už nemožno spätne nadobudnúť reminiscenciou) vyzval k zodpovednosti druhý ešte pred výkonom vedomia. Levinas v tomto prípade vylučuje akúkoľvek iniciatívu alebo spontánnosť subjektu. Čas, o ktorom Levinas hovorí, je anarchiou, ktorá predchádza každú aktivitu a každú angažovanosť. Levinasova téza o anarchickom čase a s ním spojenou pasivitou subjektu sa tak prieči každému idealizmu, na čele s idealizmom Fichteho: „Tento vzťah neredukovateľný na vedomie sme nazvali *posadnutosťou*: vzťah s exterioritou „skoršou“ než akt, ktorý by ju otváral, vzťah, ktorý vlastne ani nie je aktom ani tematizáciou, ani ustanovením vo fichteovskom zmysle. Napriek tvrdeniu, ktoré Fichte považoval za fundamentálne, nie všetko čo je vo vedomí, je aj vedomím *konštitované*“. (Levinas 1974, 162)

V zodpovednosti za Iného, ktorej sa subjekt ujíma bez akéhokoľvek angažovania, vidí Levinas „meta-ontologickú“, „meta-logickú“ štruktúru anarchie prelamujúcej *Logos* tematizujúceho vedomia, ktoré všetko redukuje na prítomnosť. Tento vzťah zodpovednosti sa ukazuje ako posadnutosť – „zrnko šialenstva“ (*un grain de folie*) prítomnosti Iného zasiate do môjho najvnútornejšieho Ja. Zdá sa však, že pojmom, ktorý túto anterioritu vo vzťahu k prítomnosti vedomia vystihuje najviac, je *vyvolenie* (*élection*). Subjekt bol vyvolený – všetko sa odohráva mimo jeho aktivity. V okamihu vyvolenia bol úplne pasívny. Levinasovské vyvolenie však nesúvisí s problémom jeho eventuálneho prijatia či neprijatia. Keby to bolo tak, museli by sme hovoriť o pasivite, ktorú by bolo možné previesť na pasivitu účinku nejakého príčinno-účinného vzťahu. Pasivita – ako opozitum aktivity a slobody subjektu – má celkom odlišný zmysel; v hĺbke Seba odkrýva subjekt seba ako *dobrotu*: „*Substitúcia zodpovednosti – význam, teda jeden-za-druhého, teda rozpad Ja,* (...) *teda dobrota – nie je redukovateľná na esenciu. Iný sa v nej vnucuje inak než realita skutočnosti: vnucuje sa, pretože je iný, pretože ma táto inakosť prepadá celou svojou biedou a slabosťou*.“ (Levinas 1974, 35)

Le Bien avant l'être alebo racionalita etiky

Zmysel Levinasovej novej racionality sa naplno odkrýva až v týchto Levinasových časových náhľadoch: je to dobrota, ktorá je „skôr“ než dobrota, ktorú by si mohol subjekt ako hodnotu zvoliť. Subjekt sa podľa Levinasa ukazuje ako dobrota povolaná v anarchickom čase k dobrote vďaka Dobru. Ak sa subjektivita subjektu vyjadruje v zásade ako zodpovednosť za Iného (iných), potom je neodvolateľné etické vyvolenie, ktoré sa uskutočnilo vďaka Dobru, predpokladom racionálnej subjektivity vôbec. Ľudstvo je nutné vnímať principiálne ako dobré.

Vyvolenie, ktoré sa uskutočnilo ako „*prvenstvo predchádzajúce každé reprezentovateľné prvenstvo, toto nepamätné prvenstvo*“ (Levinas 1974, 195) nemožno vykázať v rámci klasickej ontológie. Etika totiž podľa Levinasa predchádza ontológiu, a preto má vyvolenie

etický charakter – a v tomto zmysle by sme mali chápať aj prvenstvo Dobra vo vzťahu k bytiu.[7]

Nedochádza však v tomto priamom prevrátení racionálnej optiky k prevládnutiu iracionálneho aspektu? Nie je tento etický vzťah v krajných modoch posadnutosti a vyvolenia len iným pomenovaním určitej vzácnej skúsenosti mystického? Levinas tvrdí, že nie, etický vzťah si neslobodno zamieňať s mystickým.[8] V tomto prevrátení racionálnej optiky smerom k pôvodnejšej racionalite sa vlastne ruší základný predpoklad maieutiky (*ideatum* etickej udalosti je nekonečne väčšie než jej idea, nekonečne väčšie než kapacita myslenia) bez toho, aby sa tým rušil racionalizmus ako taký. Prevzatie zodpovednosti nie je možné vnímať ako násilne vynútené; naopak, je podmienkou nenásilného prístupu ako takého, to znamená „zakladá etickú dimenziu. Iný nie je pre rozum škandálom ... myslieť znamená mať ideu nekonečna alebo byť vyučovaný. Racionálne myslenie sa vzťahuje k tomuto učeniu. (Levinas 1997, 180).

Myslieť znamená byť vyučovaný, t. j. zotrvať v tej najracionálnejšej pozícii: obrátiť pohľad, navyknutý hľadieť na súcno ako na účinok nejakej príčiny. Ako na výsledok, rezultát podivuhodných formálnych matematicko-fyzikálnych operácií ducha. Levinas nie je prvý, kto túto domýšľavosť ducha – predpoklad, že myslenie je schopné konštruovať z myšlienok úplný systém poznania; predpoklad, že je možné prekonať „epizodickosť“ a „situovanosť“ myslenia – nazýva „hriechom *par excellence*“. Ak má nejaký zmysel hovoriť vo filozofii o etike, tak iba v rovine *rozhodnutia* vo vzťahu k „textu“ sveta a filozofického textu. Ako máme tento „text“ čítať? Levinas nám ukazuje, že na tomto mieste musí vládnuť absolútna sloboda, pretože inak už nemyslíme slobodne, ale podriaďujeme myslenie (a čítanie tohto „univerzálneho textu“) dopredu pripravenému programu skúmania, ktorý je síce do istej miery nevyhnutný pre metodologické zvládnutie „bezbrehosti“ myslenia, avšak popiera ho sama skutočnosť. Filozofia má byť predovšetkým myslením o tom, čo myslenie nie je pripravené zvládnuť. A myslenie si má tento defekt uvedomovať. Je paradoxné, že najťažšie výčitky voči slobodnému mysleniu padajú zo strany (filozofov?) metodológov. Metodológovia ako strážcovia morálky! Pretvárka v oblasti filozofického výskumu vôbec nie je okrajový fenomén.

Úlohou Levinasovho „Iného“ je prekvapiť myslenie navyknuté myslieť si, že myslí. Etika je toto prekvapenie, tento „vpád iného“. Poctivosť spočíva v tom, že myslenie otvoríme tomu, čo si žiada každý jednotlivý aspekt toho „vpádu“. Ako hovorí Lyotard: „Je to citlivosť pre jedinečnosť prípadu. To, čo Kant nazýva reflexiou. Reflektujúca súdnosť predpokladá schopnosť syntetizovať náhodné danosti bez pomoci hotového pravidla spájania“. (Lyotard 2001, 17)

Literatúra

KARUL, R. (2005): Rovina porovnania. Sartre a Levinas. In : *Filozofia*, roč. 60, 5/2005, s.

7 Por. (Levinas 1974, 195).

8 „Etický vzťah, vzťah tvárou v tvár, sa rovnako odlišuje od každého vzťahu, ktorý by sme mohli nazývať mystickým...“ (Levinas 1997, 178). A inde: „Hoci v protiklade k tradícii o prvenstve slobody ako miery bytia upierame videniu jeho prvenstvo v bytí a popierame, že by sa človek mohol domôcť úrovne logu, predsa neopúšťame ani pôdu racionalizmu, ani ideál slobody. Človek nie je irracionalista, mystik či pragmatik len preto, že neverí v totožnosť moci a logu.“ (Tamtiež, 270)

334 – 341.
LYOTARD, J.F. (2001): *Putování a iné eseje*. Praha: Hermann & synové.
LEVINAS, E. (1993): *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset & Fasquelle.
LEVINAS, E. (1992): *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
LEVINAS, E. (1997): *Totalita a nekonečno*. Praha: Oikoymenh.
LEVINAS, E. (1974): *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Haag: Martinus Nijhoff.
MARCHEVSKÝ, O. (2014): P. N. Tkačov o (ne)praktickosti filozofie pre život a konanie. In: Sucharek, P. – Sťahel, R.: *Filozofia a umenie žiť*. Nitra/Bratislava: Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre/ Slovenské filozofické združenie pri SAV. s. 152 – 161.
MARCHEVSKÝ, O. (2011): N. G. Černyševskij, A. I. Gercen – zdroje nového uvažovania v dejinách ruskej filozofie. In: *Disputationes quodlibertales*. Prešov: Gréckokatolícka teologická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove. s. 130 – 139.

PRZESŁANKI ZASADNOŚCI KOOPERATYZMU EDWARDA ABRAMOWSKIEGO

THE CONDITIONS OF LEGITIMACY OF THE COOPERATISM BY EDWARD ABRAMOWSKI

dr Katarzyna M. Cwynar

Katedra Politologii, Uniwersytet Rzeszowski
al. mjr. W. Kopisto 2a, 35-959 Rzeszów
tel. 606229207 e-mail: kmcwynar@univ.rzeszow.pl

Abstract: ***The author takes up an issue of the legitimacy of cooperatism as an idea and the political system. She refers to the concept formulated by Polish philosopher Edward Abramowski. He formulated idea of rebuilding society according to the principles of freedom and social justice. He rejected both the vision system aimed to accumulating capital through the exploitation of hired workers and the vision of socialism as the dictatorship of the proletariat. He made voluntary associations in all spheres of society as the base of the cooperative republic. In justification of cooperatism Abramowski appealed not only to rational arguments but also to emotional reasons nineteenth-century Romanticism. By this concept he would combine the positive features of liberal and socialist society.***

Keywords: ***cooperatism, socialism, democracy, association, cooperative movement***

Idea społeczeństwa sprawiedliwego (uwagi wstępne)

Iluzje ładu społecznego zapewniającego szczęście ludzkości zawsze znajdowały licznych zwolenników. Podstaw wiarygodności dla wyimaginowanych koncepcji urządzenia świata społecznego dostarczała sama rzeczywistość. Procesy społeczne, ekonomiczne, kulturowe czy też polityczne rodziły postawy sprzeciwu wobec niesprawiedliwości społecznej, krzywdy ludzkiej i zniewolenia. Ich wyrazem były nie tylko działania doraźne choćby w formie strajków buntów, rewolucji lecz także projekty myślowe idealnego ustroju społecznego. Ich autorzy w założeniach odwoływali się do norm moralnych i prawa pozytywnego jako gwaranta eliminacji/minimalizacji zła w nowym/przyszłym życiu społecznym. Niejednokrotnie jednak ich realizacja negowała zasadność sformułowanych koncepcji.

Zwolennicy idei społeczeństw sprawiedliwych odwoływali się w swych działaniach nie tylko do pokojowego współdziałania w reformowaniu życia społecznego, ale także do metod radykalnych, uznając je za rozwiązania jedynie skuteczne. W efekcie sprowadzały się one do eliminacji w imię szczęśliwości pozostałych nie tylko poszczególnych jednostek ale całych grup społecznych a nawet całych narodów. W historii ludzkości tego rodzaju działań można wskazać wiele. Była nimi chociażby kolonizacja obu Ameryk czy też Australii, naznaczona wytępieniem rdzennej ludności. Metodami radykalnymi pod hasłem wolności, równości i braterstwa dążono do zmian społeczno-politycznych podczas rewolucji francuskiej w wieku XVIII, Wiosny Ludów czy też Komuny Paryskiej w wieku XIX. W wieku XX żądza władzy i panowania ekonomicznego w imię interesów imperialnych przerodziła idee socjalizmu w ideologie i systemy totalitarne takie jak komunizm, faszyzm, czy też nazizm. Także współcześnie realizowane ideologie jak chociażby liberalizm, czy też systemy polityczne, w

tym demokracja liberalna nie są wolne od niedoskonałości, a wielu przypadkach wartości, do których odwołują się w swoich założeniach, są negowane. Dotychczasowe próby ziszczenia ustroju sprawiedliwego nie powiodły się. Czy oznacza to jednak, że kolejne równie zakończą się fiaskiem? Czy warto podejmować następne próby? Czy możliwe jest nie tylko sformułowanie, ale także realizacja systemu wolnego od wyzysku, niesprawiedliwości i zniewolenia? Być może świat taki nie jest możliwy i na zawsze pozostanie jedynie utopią. Czy miałoby to więc oznaczać, że człowiek powinien zrezygnować z dążenia do celu jakim jest społeczeństwo sprawiedliwe i ludzi szczęśliwych? Czy tym samym miałby zrezygnować z idei, które dotychczas wyznaczały sens podejmowanych przez niego działań nakierowując go na przyszłość? Niewątpliwie funkcjonowanie człowieka wyzbytego z marzeń o lepszym świecie i bytującego jedynie na poziomie bieżącej aktywności; zżywania życia dla samego zżywania, czy też „używanie życia" zanim nadejdzie jego kres jest możliwy, a co więcej w czasach pragmatyzmu i kultury konsumpcyjnej taki sposób bycia jest preferowany.

Nieudane próby realizacji projektów społeczeństwa sprawiedliwego i szczęśliwego nie należałoby oceniać jednoznacznie negatywnie. W wielu wypadkach bowiem w swych skutkach, choć nie do końca planowanych, czy też nie przewidywanych, były bodźcem do zmian pozytywnych stanowiąc rozwiązania innych problemów społeczno-politycznych. Przy tym nie chodzi tu o próbę pozytywnej oceny czy też próbę uzasadniania realizacji tych wizji urządzania świata, które w ostatecznym kształcie przybrały formę reżimów totalitarnych. Te, jako negujące człowieczeństwo, winny być raczej przestrogą, nie zaś przykładem, mimo, iż wpłynęły na bieg historii ludzkości.

Pośród projektów niedokończonych, w tym także zanegowanych w trakcie realizacji są również takie, które nie były podejmowane z uwagi na ich nierealność bądź zostały zapomniane czy też zmarginalizowane. Powodem tego z zasady była ich nieadekwatność wobec dominujących nurtów myślowych. Choć można by także twierdzić, że wszystkie z dotychczas realizowanych koncepcji są utopijne, a zatem dotychczasowa rzeczywistość, mająca swe odzwierciedlenie w historii jest niezrealizowaną utopią. Jednakże nie oznacza to, iż w przyszłości nimi takie pozostaną. Jednym z projektów niedokończonych czy też zmarginalizowanych jest kooperatyzm. To koncepcja kształtowania społeczeństwa ludzi wolnych, organizujących się dobrowolnie wokół wspólnego dobra i dążących do życia możliwie szczęśliwego oraz doskonalenia własnej osobowości. Idea ta, czy też wizja ustroju kooperatywnego nie znalazła tak powszechnego uznania i realizacji jak marksizm czy też później marksizm-leninizm. Realizacja dwóch ostatnich idei jednak rozczarowała. Droga rewolucji i dyktatury miała być wedle realizatorów skuteczna; z perspektywy czasu jednak zawiodła. Zarówno same okoliczności wieku XIX i XX ulegały istotnym przeobrażeniom, jak i pod wpływem doktryny K. Marksa i marksistów, które miały generować komunizm jako rezultat procesu dziejowego doprowadziły, jak można sądzić, do sfalsyfikowania diagnozy formułowania się koncepcji społeczeństwa komunistycznego.

Kooperatyzm, podobnie jak marksizm, to nie jedynie projekty teoretyczne lecz koncepcje mające swoją podstawę (uzasadnienie) w procesach ekonomicznych i społecznych. Obydwie koncepcje odwoływały się do idei wolności i sprawiedliwości społecznej. Socjalizm dla Marksa jawił się jako konieczność wynikająca z walki klas i jako przejściowy etap rewolucyjny i dyktatury proletariatu na drodze do komunizmu. W rzeczywistości jednak dyktatura proletariatu zanegowała socjalizm (Cwynar 2013 65–81). Dla kooperatyzmu zaś idee socjalizmu to droga i cel, przy czym ma to być droga pokojowa, realizowana przez wrastanie w system kapitalistyczny dobrowolnie organizujących się kooperatyw. Mimo marginalizowania kooperatyzmu w czasach dominacji marksizmu i marksizmu-leninizmu, a

współcześnie liberalizmu, myśl ta nie straciła na wartości i jest ciągle aktualna. Kooperatyzm można by zaliczyć do utopii niezanegowanych realizacją, w czasach współczesnych należącą do tych, które można rozważać/podejmować jako alternatywę liberalizmu (Zachariasz 2013 11–22; Ziemski 2013 157–161).

Kooperatyzm jako ruch społeczny ludzi niezamożnych – źródła kooperatyzmu

Kooperatyzm jako ruch społeczny zrodził się w pierwszej połowie wieku XIX w Anglii z potrzeby wzajemnej pomocy wśród ludzi niezamożnych, przeciwstawiających się wyzyskowi jaki był wynikiem kapitalizmu. Pierwsze formy organizacyjne samopomocy wśród ludzi ubogich, które należałoby uznać za przejaw działalności spółdzielczej, która była wyrazem kooperatyzmu w wymiarze gospodarczym, powstawały jednakże o wiele wcześniej[1]. Była to chociażby działalność polegająca na wspólnym organizowaniu żywności. Przykładem może być grupa tkaczy angielskich, która w tym celu w roku w 1769 r. założyła *Fenwick Weavers Society* (Milewski 1910 147). Była to jedna z pierwszych prób zakładania w Anglii tzw. spółdzielni spożywców. Tego rodzaju działalność podejmowało także m.in. stowarzyszenie *Old Victualing and Baking* założone w 1800 roku w Bridgeton czy też w 1812 roku *Friendly Victualing* w Lennoxtown (Krzywicki 1903 2). Za wzorcową spółdzielnię nie tylko dla europejskich ale także dla później powstających spółdzielni w Stanach Zjednoczonych, uznane zostało Stowarzyszenie Sprawiedliwych Pionierów (*Rochdale Society of Equitable Pioneers*)[2] założone przez 28 tkaczy w 1844 roku w Rochdale w północnej Anglii (Holyoake 1900 11; *Rules* 1877). Podjęta przez nich inicjatywa prowadzenia sklepu dla członków stowarzyszenia (początkowo jedynie z kilkoma produktami spożywczymi) zdobyła uznanie dzięki wprowadzonym regułom, zwanymi później zasadami roczdelskimi, stanowiącymi wzór działania kolejnych stowarzyszeń. Zasady te to: otwarte członkostwo, demokratyczne zarządzanie spółdzielnią i sprawowanie kontroli społecznej, neutralność polityczna i tolerancja religijna, ograniczone oprocentowanie udziałów członkowskich, sprzedaż za gotówkę, zwroty od zakupów i prowadzenie działalności społeczno-wychowawczej (Thugutt 1945 49–51).

Źródeł kooperatyzmu należy poszukiwać nie tylko w ówczesnej sytuacji ekonomicznej lecz także w ideach społeczeństw sprawiedliwych i ludzi szczęśliwych[3]. Jako ruch społeczny swoje początki przejawiał jednakże w pierwszej kolejności w działaniach podejmowanych z potrzeby poprawienia warunków życia (Gide 1922 483). O ile w Anglii były to w pierwszej kolejności spółdzielnie spożywców, to we Francji znaczące miejsce miały spółdzielnie wytwórcze, w Niemczech spółdzielnia kredytowe, a w Danii spółdzielnie rolnicze (Gide 1922 483). Początkowo ruch ten rozwijał się samorodnie i można by rzec spontanicznie. Niemniej miał on także podłoże teoretyczne. Prototypy społeczności zorganizowanych, kierujących się zasadą równości i sprawiedliwości społecznej, były bowiem także realizacją projektów wyrosłych w umysłach ich realizatorów. Znaczącymi dla rozwoju ruchu spółdzielczego była próba realizacji idei gminy Roberta Owena, a także koncepcja falansterów i tworzących je falang Charlesa Fouriera.

1 Przykładem mogą być chociażby maszoperie z czasów średniowiecza.

2 W roku 1950 stowarzyszenie to liczyło 600 członków, a w 1901 ponad 12 tys. (Krzywicki 1903 7, 14, 22).

3 Do tych idei należy zaliczyć m.in. koncepcje Tomasza Morusa (*Utopia* ok. 1516), Tommaso Campanelli (*Miasto Słońca* 1602), Henriego de Saint-Simona (chociażby wizja zjednoczonej Europy z 1814 r.)

Celem rodzącego się w wieku XIX kooperatyzmu było dążenie do zmian społecznych prowadzących do urzeczywistnienia przede wszystkim sprawiedliwości społecznej i równości. W pierwszej swej fazie rozwoju, obok ruchu luddystów czy też ruchu robotniczego, był on wyrazem sprzeciwu wobec zmian, które oceniano jako negatywne a będące następstwem rewolucji przemysłowej i nowego jak na owe czasy systemu ekonomicznego, opartego na prywatnej własności środków produkcji, przedsiębiorczości i handlu w warunkach konkurencji. Ten nowy świat z jednej strony zachwycał, z drugiej stwarzał obawy. Wiara w możliwości człowieka (i maszyny), otwierała drzwi do przyszłości; świata postępu i rozwoju cywilizacyjnego. Zmiana dotychczasowego porządku świata, (który wszakże i tak nie był doskonały) nie była jednak wolna od wynaturzeń jakie towarzyszyły rozwojowi cywilizacyjnemu. Jedni w przyszłości widzieli nadzieję na lepszy świat, drugim przyszłość jawiła się jako zagrożenie a wręcz jako negacja dotychczasowego sposobu życia i jako czas niepewności jutra. W społeczeństwie dokonywał się nowy podział klasowy: na tych, którzy w nowej rzeczywistości mogli, poprzez podejmowaną działalność gospodarczą, żyć w dostatku (a nawet w nadmiarze dóbr materialnych), gromadzić i pomnażać kapitał oraz na tych, którzy nie byli do tego zdolni (z różnych przyczyn), czy też nie mieli takiej możliwości bądź też zostali jej pozbawieni. Socjaliści uznawali, iż pomnażanie kapitału przez posiadających następuje w drodze wyzysku tej części społeczeństwa, której byt zależał od pracy najemnej. Określali ten stan mianem wyzysku klasowego. Dla Marksa i jego kontynuatorów, wyzysk ten nie oznaczał samego faktu zatrudniania przez posiadaczy kapitału tzw. proletariuszy, ale ich nieproporcjonalnie niskie wynagrodzenie za świadczoną pracę. W konsekwencji, jak dowodzili, oznaczało to narastanie dysproporcji społecznych i prowadziło, w ich przekonaniu, nieuchronnie do rewolucyjnego przewrotu mającego dokonać się przez większość – proletariat (klasę rewolucyjną) (Marks, Engels 1947 178). Nie wszyscy jednakże socjaliści chcieli zmian społecznych realizowanych drogą rewolucji. Kwestia ta stała się punktem sporu zwolenników osiągnięcia stanu społeczeństwa sprawiedliwego ludzi wolnych i szczęśliwych, a także powodem wyboru odmiennych dróg w realizacji tych idei.

Kooperatyzm nieaprobujący przemocy lecz współpracę, a wręcz braterstwo, wykluczał drogę rewolucyjną. Ta o ile już miała dokonać się to tylko i wyłącznie w sferze moralnej człowieka. Stowarzyszenia samopomocy nie mogłyby bowiem funkcjonować bez dobrej woli pomagania sobie nawzajem, wymagały więc przemiany moralnej poszczególnych osób je tworzących, eliminującej zachowania egoistyczne. W wymiarze ekonomicznym kooperatyzm realizowany poprzez spółdzielcze organizowanie działalności gospodarczej z ludzi wykluczonych czynił zarówno rzeczywistych producentów, jak i decydentów gospodarczych. Udział w kooperatywach i ich związkach oznaczał czynne włączanie się w działalność społeczno-polityczną i kulturową. W XIX wieku kooperatyzm poczynił szybkie postępy nie tylko w Anglii, ale w całej Europie Zachodniej, a także w imperium rosyjskim. Szczególnie wysokie standardy osiągnął on we Francji i krajach skandynawskich, a zwłaszcza w Danii. Z dużymi sukcesami rozwijał się także na ziemiach polskich w czasach zaborów oraz w okresie II Rzeczpospolitej. Podejmując kwestię zasadności kooperatyzmu jako idei i ustroju politycznego odwołam się do koncepcji sformułowanej przez filozofa polskiego Edwarda Abramowskiego.

Republika kooperatywna Edwarda Abramowskiego

Idea przebudowy społeczeństwa wedle zasad wolności i sprawiedliwości społecznej zaproponowana przez Edwarda Abramowskiego to niewątpliwie propozycja wpisująca się w nurt socjalistycznych poszukiwań rozwiązań problemów społeczno-politycznych

i gospodarczych, nawiązująca do realizowanej i rozwijanej w dziewiętnastowiecznej Europie idei spółdzielczości. Systematyczne rozpowszechnianie spółdzielczości w sferze gospodarczej miało być metodą jeśli już nie wyrugowania kapitalizmu to skutecznego eliminowania krzywd wynikających z jego rozwoju. Założenie to w wielu przypadkach realizowano z powodzeniem, szczególnie poprzez spółdzielnie spożywców i ich związki. Koncepcja Abramowskiego nie jest więc propozycją niejako oderwaną od rzeczywistości. Nie ogranicza się ona także do wymiaru postulatywnego. Swoje potwierdzenie znajduje zarówno w uzasadnieniu teoretycznym, jak i w poprzedzającej jej sformułowanie praktyce.

Koncepcja kooperatyzmu Abramowskiego to program społeczno-ekonomiczny i polityczny, którego podstawą są dobrowolne stowarzyszenia we wszystkich sferach życia społecznego obywateli. Działalności stowarzyszeniowej nie sprowadza on jedynie do wymiaru gospodarczego, ale czyni z niej podstawę kształtowania oddolnego ustroju demokratycznego. W wymiarze społeczeństwa politycznego jest to projekt republiki kooperatywnej[4]. Wedle zamysłu Abramowskiego republikę kooperatywną winna tworzyć sieć stowarzyszeń funkcjonujących w ramach związków wedle zasady dobrowolnego łączenia interesów dla wspólnego dobra. Wówczas rządy większości będące domeną demokracji są wypadkową rządów mniejszości, oznaczają więc wykonywanie woli wszystkich obywateli. Jest to ustrój polityczny niejako wyzwolony od przymusu. Obowiązujące w jego ramach prawo stanowione miałoby być formułowane i akceptowane z zachowaniem zasady dobrowolności. Nie miałoby ono charakteru przymusu narzucanego odgórnie. Abramowski uznaje stowarzyszenia za te formy organizacyjne, które najpełniej zapewniają wolności obywatelskie (Abramowski 1924a 71). Jako organizacje nieprzymuszone, podejmowane z inicjatywy samych zainteresowanych, funkcjonujące na zasadzie współpracy i współodpowiedzialności za realizację wyznaczonych celów, jako społeczności demokratyczne urzeczywistniają prawa człowieka i obywatela w szerszym zakresie niż państwo, które jest organizacją przymusową. Jako przeciwnik upaństwowienia życia społecznego obywateli, w regulacjach prawnych nakładanych odgórnie na społeczeństwo widzi ograniczenie wolności człowieka nie zaś jej zabezpieczenie. Mechanizm funkcjonowania państwa, w tym także demokratycznego, sprowadza się bowiem – jak twierdzi – do zunifikowania potrzeb obywateli i podporządkowania działających struktur interesom państwa. Ustawy bądź przeprowadzane reformy, które w swoich założeniach mają służyć ogółowi społeczeństwa politycznego, w rzeczywistości nie służą swoim obywatelom (Abramowski 1924a 74). Biurokratyczne reguły usztywniają funkcjonowanie państwa czyniąc z niego organizację trudno przystosowująca się do potrzeb życia. Stąd wniosek, iż demokracja narzucona i sterowana odgórnie w praktyce życia społecznego nie sprawdzi się. W przekonaniu E. Abramowskiego ideałem ustroju jest państwo minimalnego interwencjonizmu z jak największą swobodą samorządnej działalności w ramach stowarzyszeń i prywatnych inicjatyw. Rola państwa ma sprowadzać się jedynie do tych funkcji, których działalność w ramach stowarzyszeni nie jest zdolna zabezpieczyć. Wskazuje tu na zapewnienie bezpieczeństwa publicznego i obronności zewnętrznej (Abramowski 1924f 256).

Abramowski utrzymuje, że sprawiedliwości społecznej i wolności nie można urzeczywistnić poprzez zbiurokratyzowanie życia obywateli. Warunkiem demokracji bowiem nie jest formalizacja/biurokratyzacja jej funkcjonowania/struktur lecz kultura demokratyczna

4 E. Abramowski sformułował zasady republiki kooperatywnej prawdopodobnie na przełomie 1905/1906 r. Ttekst pt. *Zasada respubliki kooperatywnej* opublikowany został po raz pierwszy w roku 1924 (Abramowski 1924f 255–257).

poszczególnych obywateli. Pisał w związku z tym: „Konstytucja demokratyczna jest to tylko forma prawna, która sprzyja rozwojowi wolności; ale cała treść demokracji, jej rzeczywista siła i rzeczywista ochrona swobód ludzkich pochodzić musi od samego społeczeństwa, od jego kultury demokratycznej" (Abramowski 1924b 152). Jeśli więc państwo ma być organizacją obywateli i ma służyć obywatelom, nie zaś obywatele państwu, winno ono być tworzone przez nich samych. Powinni oni jednakże nie tylko być tego świadomi lecz także do tej roli społecznej winni być przygotowani. Ukształtowanie kultury demokratycznej wedle Abramowskiego jest niezbędnym warunkiem oddolnego budowania demokracji. Wskazuje on przy tym na warunki moralne i społeczne. Jest to poczucie potrzeby i instynktu samopomocy społecznej, umiejętność przeprowadzania reform za pomocą instytucji społecznych czy też organizowania interesów społecznych. Umiejętność działania społecznego łączy również z potrzebą indywidualizmu i poszanowania samodzielności u drugiego człowieka (Abramowski 1924a 77–78). W kooperatywach upatruje zarówno narzędzie kształtowania kultury demokratycznej, jak i formalnej podstawy demokratycznego państwa. Rozwój stowarzyszeń we wszystkich dziedzinach życia społecznego i gospodarczego łączonych w dobrowolne związki stowarzyszeń pozwala bowiem zarówno na budowę struktur demokratycznych społeczeństwa politycznego przy zabezpieczeniu praw mniejszości, jak i kształtowanie solidarności ludzkiej oraz samodzielności/wolności tworzenia. W tak kształtowanym społeczeństwie nie ma ludzi wykluczonych; wszyscy są zarówno twórcami własnego życia, jak i życia społecznego w jego poszczególnych wymiarach, tj. w gospodarczym, kulturowym i politycznym, realizując się w stowarzyszeniach, otwartych dla wszystkich i rządzonych na zasadzie równości.

Abramowski odrzuca wizję socjalizmu jako dyktatury proletariatu i jednocześnie wizję ustroju nakierowanego na pomnażanie kapitału w drodze wyzysku ludzi pracy najemnej. W realizacji socjalizmu (jako faktu społecznego) wskazuje na dwie drogi: państwową i bezpaństwową (Abramowski 1924d 293). Pierwsza zdominowana jest ideologią, druga przejawia się w żywiołowych ruchach zrzeszania się wolnego (Abramowski 1924d 293). Swoją koncepcją chciał połączyć pozytywne cechy społeczeństwa liberalnego i socjalistycznego. Nie opowiada się zatem za upaństwowieniem gospodarki lecz za jej uspołecznieniem. To zasadnicza różnica między socjalizmem państwowym a kooperatyzmem. Uspołecznienia produkcji i handlu nie upatruje w upaństwowieniu, które prowadzi do zniszczenia własności prywatnej i stłamszenia inicjatywy gospodarczej lecz drogą zrzeszania (Abramowski 1924b 207–208). Twierdzi w związku z tym: „Chcąc wprowadzić sprawiedliwość do stosunków ludzkich, wybawić od nędzy i wyzysku, trzeba przedewszystkiem ujarzmić kapitał i uczynić z niego nie narzędzie przemocy jednych nad drugimi, ale dobro spólne, dostępne dla najszerszych warstw społecznych" (Abramowski 1924b 207). Socjalizm państwowy uznaje za zwyrodniałą formę socjalizmu (Abramowski 1924f 256). Upaństwowienie życia obywateli nie zmieni, zdaniem Abramowskiego, moralności poszczególnych jednostek. Posłuszeństwo wobec prawa nie jest bowiem wyrazem wolności wyboru, ani tym bardziej dobrowolnego posłuszeństwa (Abramowski 1924d 301). Te dwie cechy zaś są zasadnicze dla przemiany moralnej warunkującej urzeczywistnienie ideałów socjalizmu. Stąd też opowiada się wręcz za potrzebą nowej etyki, a rewolucję moralną czyni zasadą praktyczną socjalizmu (Abramowski 1924e 109, 142). Wolność indywidualna wymaga tolerancji i poszanowania prawa do wolności drugiego człowieka. Budowa zaś społeczeństwa demokratycznego drogą oddolną wymaga współdziałania, która może być rezultatem jedynie dobrej woli pomagania sobie i solidarności. Zalążkiem życia społecznego są kooperatywy. To w nich Abramowski upatruje przystosowania się do życia społecznego i przemiany moralnej,

wyzwolenia człowieka przez braterstwo. Ogniwami rzeczpospolitej kooperatywnej w pierwszej kolejności powinny być kooperatywy spożywcze. W ich działalności bowiem dokonuje się demokratyzowanie i uspołecznienie produkcji (Abramowski 1924b 188). Nie pomniejsza przy tym roli innych kooperatyw, czy też spółdzielni takich jak chociażby rolne, wytwórcze, kredytowe, budowlane, mieszkaniowe, pomocy wzajemnej i ubezpieczenia, oświaty, zakupów hurtowych itp. W sferze życia prywatnego opowiada się za tworzeniem Związków Przyjaźni (Abramowski 1924h 357–369). Winny one pełnić rolę wychowawczą, przygotowując do moralnego życia społecznego poprzez wszechstronną pomoc wzajemną w życiu codziennym w duchu przyjaźni .

W uzasadnieniu kooperatyzmu Abramowski odwołuje się nie tylko do argumentów racjonalnych, czerpanych z nowożytnego racjonalizmu (Oświecenia), ale także do przesłanek emocjonalnych dziewiętnastowiecznego romantyzmu. Źródeł tych ostatnich należałoby upatrywać zarówno w literaturze, jak i tradycji a także sytuacji politycznej Polski w czasach mu współczesnych. Przy tym nie należałoby pomniejszać roli żadnych z nich. Zauważę, że zasadność określonych idei, w tym wypadku kooperatyzmu, wyznaczana jest realiami danego czasu. Pewne przesłanki, chociażby na skutek zmian gospodarczych, politycznych, czy też kulturowych, mogą tracić na swej aktualności, a w konsekwencji czynić ideę utopijną. To, co wydaje się w danym czasie nierealne nie oznacza jednakże, iż w przyszłości nie będzie możliwe do urzeczywistnienia.

Abramowski niewątpliwie zasadnie twierdził, iż kształtowanie socjalizmu drogą rewolucji i upaństwowienia życia społecznego człowieka prowadzi do wypaczenia idei socjalizmu. Dowiodła tego historia: dyktatura proletariatu doprowadziła do totalitaryzmu. Przeciwstawienie się wyzyskowi ze strony kapitalistów widział on jedynie na drodze współpracy ludzi niezamożnych realizujących wspólne interesy ekonomiczne w ramach kooperatyw. Przy tym wierzył on, że przemiana moralna człowieka „z niewolnika" na „wolnego twórcę życia" wyzwoli inicjatywę wśród obywateli i wszechstronną pomoc wzajemną w życiu codziennym w duchu przyjaźni. W oświacie i wychowaniu upatrywał kształtowania ludzi dobrych, skłonnych do współpracy i braterstwa. Stąd też opowiadał się za ustrojem opartym na dobrej woli pomagania sobie, ograniczający do minimum przymus prawny z jak największą swobodą samorządnej działalności w ramach stowarzyszeń i prywatnych inicjatyw.

Zadania kooperatymu Edwarda Abramowskiego – wymiar ekonomiczny, kuturowy, polityczny

E. Abramowski w kooperatyzmie upatrywał nie tylko działań mających na celu organizowanie ludzi dla realizacji interesów ekonomicznych. Nie lekceważąc bynajmniej tego wymiaru, jako że jego efektem była poprawa warunków materialnych, realizacja idei kooperatyzmu miała prowadzić przede wszystkim do włączenia w aktywne życie społeczno-polityczne ludzi niezamożnych, pozostających ze względu na swoją sytuację materialną oraz brak należnego przygotowania, niejednokrotnie poza społeczeństwem. Jest to idea, która obejmuje swoim zasięgiem także rzeczywistość kulturową. Oprócz działalności ekonomicznej, celem kooperatyw była działalność oświatowa, wychowawcza, artystyczna, jak również organizacyjna. Kooperatywy miały przygotowywać ludzi do czynnego uczestnictwa w życiu kulturalnym i społecznym, a także politycznym. Ich celem było uformowanie światłego społeczeństwa w możliwie najszerszym jego wymiarze; obejmującego także te warstwy społeczne, które dotychczas nie uczestniczyły w tzw. kulturze wyższej i w życiu politycznym

zarówno na poziomie lokalnym, jak i ogólnospołecznym, czy też ogólnopolitycznym.

Dla społeczeństwa polskiego, szczególnie w czasach zaborów, kooperatyzm w przekonaniu E. Abramowskiego miał do spełnienia jeszcze jedną funkcję. W zamierzeniu tegoż filozofa miał być on nie tylko ruchem, ale w przyszłości także formą organizacyjną sytuującą się ponad państwami zaborczymi ludności zamieszkującej ziemie polskie. Był to więc projekt ponadpaństwowej organizacji narodowo-politycznej. Należy bowiem pamiętać, że podstawowe zręby kooperatyzmu E. Abramowskiego formułowały się pod koniec wieku XIX, w czasach kiedy nie było nadziei na szybką możliwość odtworzenia państwa polskiego i odzyskania niepodległości. Stąd też Abramowski proponował podejmowanie działań mających na celu zmianę kultury społeczeństwa polskiego, jego przemianę moralną w kierunku wyzwolenia. Nawoływał w swym programie do zmowy powszechnej przeciwko rządom zaborcy (Abramowski 1924g 327–350). Miała ona polegać na bojkocie systemu politycznego w jego wszystkich wymiarach i propagowaniu podejmowania działań w ramach stowarzyszeń (Abramowski 1924c 353–356). Organizowanie życia społecznego niezależnego od państwowego ucisku zaborcy, opartego na solidaryzmie miało integrować i podtrzymywać ducha nadziei na niepodległość polityczną.

Czy kooperatyzm jest możliwy współczesnie? (uwagy końcowe)

Wraz z upływem czasu zmieniają się warunki funkcjonowania społeczeństw. Nie oznacza to jednak, iż w realiach współczesnego świata idee, takie jak sprawiedliwość społeczna, wolność i równość są realizowane. W wielu przypadkach ich urzeczywistnianie staje się pozorne. Demokracja liberalna, w której wolność jako wartość uznaje się za podstawowy warunek jej funkcjonowania, nie wyklucza chociażby możliwości manipulacji społeczeństwem a w efekcie jego indoktrynacji przy użyciu mediów. W efekcie możliwe jest sterowanie społeczeństwem, które poddawane nowym formom zniewolenia, realizuje cele niewynikające z potrzeb członków społeczeństwa i na rzecz ich dobra lecz odpowiadające chociażby dysponentom mediów masowych. Już choćby z tych względów rzeczywistość współczesna zdaje się być bardziej skomplikowana. Być może także w świadomości społecznej kooperatyzm aktualnie nie jest ideą, która znalazłaby powszechne uznanie. Wszak jako idea wywodząca się z socjalizmu nie jest pożądana w czasach rozpowszechniającego się liberalizmu. Nie oznacza to jednak, iż kooperatyzm to idea zasługująca jedynie na zapomnienie. Powrót do tej (zapomnianej) idei w czasach współczesnych wydaje się mieć znaczenie pozytywne. Nawet jeśli jako forma demokratycznego ustroju politycznego idea ta nie jest możliwa do zrealizowania w całości, to szerszy udział kooperatyw w gospodarce wolnego rynku, a także w systemie partyjnej demokracji liberalnej, niewątpliwie pozwalałby na wyeliminowanie negatywnych konsekwencji systemu opartego wyłącznie na kapitale i monopolu wielkich korporacji. Zwłaszcza jeśli chodzi o postępujące rozwarstwienie społeczeństw na ludzi bogatych i biednych, często pozbawionych środków do życia.

Sądzę, że jeśli dałoby się zrealizować kooperatyzm zarówno człowiek, jak i społeczeństwa uzyskałyby nie tylko nowe, ale i znacznie lepsze warunki swego rozwoju. Człowiek mógłby czuć się zarówno twórcą swojej osobowości, jak i współtwórcą społeczeństwa. Jego udział w życiu społecznym byłby znacznie bardziej pełny, niż ma to miejsce w systemie liberalizmu wolnorynkowego. Jednocześnie kooperatyzm pozwala uniknąć niebezpieczeństw do jakich prowadził system komunistyczny cz też socjalizm oparty na dyktaturze proletariatu. Za kooperatyzmem przemawiają nie tylko czynniki irracjonalne takie jak wiara w to, że człowiek jest istotą z natury dobrą, ale przede wszystkim czynniki racjonalne. Społeczeństwo

kooperatywne bowiem w większym stopniu spełnia wymogi sprawiedliwości społecznej, poczucia godności człowieka a przede wszystkim nie tylko uwzględnia ale i czyni człowieka realnym podmiotem życia społeczno-politycznego.

Bibliografia

ABRAMOWSKI, E. (1924a): *Ideje społeczne kooperatyzmu* [w:] idem, *Pisma*, t. I, oprac. i przedmowa K. Krzeczkowski, Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spożywców, Warszawa.

ABRAMOWSKI, E. (1924b): *Kooperatywa jako sprawa wyzwolenia ludu pracującego* [w:] idem, *Pisma*, t. I, oprac. i przedmowa K. Krzeczkowski, Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spożywców, Warszawa.

ABRAMOWSKI, E. (1924c): *Orgazacja Kultury Polskiej* [w:] idem, *Pisma*, t. I, oprac. i przedmowa K. Krzeczkowski, Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spożywców, Warszawa.

ABRAMOWSKI, E. (1924d): *Socjalizm a państwo* [w:] idem, *Pisma*, t. II, oprac. i przedmowa K. Krzeczkowski, Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spożywców, Warszawa.

ABRAMOWSKI, E. (1924e): *Zagadnienia socjalizmu* [w:] idem, *Pisma*, t. II, oprac. i przedmowa K. Krzeczkowski, Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spożywców, Warszawa.

ABRAMOWSKI, E. (1924f:, *Zasada respubliki kooperatywnej* [w:] idem, *Pisma*, t. I, oprac. i przedmowa K. Krzeczkowski, Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spożywców, Warszawa.

ABRAMOWSKI, E. (1924g): *Zmowa powszechna przeciw rządowi* [w:] idem, *Pisma*, t. I, oprac. i przedmowa K. Krzeczkowski, Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spożywców, Warszawa.

ABRAMOWSKI, E. (1924h): *Związki Przyjaźni* [w:] idem, *Pisma*, t. I, oprac. i przedmowa K. Krzeczkowski, Nakładem Związku Polskich Stowarzyszeń Spożywców, Warszawa.

CWYNAR, K. M. (2013): *Dyktatura proletariatu jako negacja socjalizmu*, „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich", nr 13.

GIDE, K. (1922): *Zasady ekonomii politycznej*, wyd. VI, tłum. W. Czerkawski, E. Taylor, Poznań.

HOLYOAKE, G. J. (1900): *The History of Rochdale Pioneers*, London.

KRZYWICKI, L. (1903): *Stowarzyszenia spożywcze. Ustęp z dziejów kooperacji*, Warszawa.

MARKS, K., ENGELS, F. (1947): *Manifest komunistyczny* [w:] K. Marks, *Dzieła wybrane*, t. I, Spółdzielnia Wydawnicza „Książka", Warszawa – Łódź.

MILEWSKI, E. (1910): *Sklepy społeczne*, Lwów.

Rules of the Rochdale Equitable Pioneers' Society (1877): Rochdale.

THUGUTT, S. (1945): *Wykłady o spółdzielczości*, Towarzystwo Kooperatystów Polskich, Londyn.

ZACHARIASZ, A.L. (2013): *Kooperatyzm jako alternatywa liberalizmu* [w:] M. Szyszkowska (red.), *Dzisiejsze znaczenie ideałów spółdzielczości*, Wszechnica Polska Szkoła Wyższa w Warszawie, Warszawa.

ZIEMSKI, A. (2013): *Współczesne znaczenie myśli Edwarda Abramowskiego* [w:] M. **Szyszkowska** (red.): *Dzisiejsze znaczenie ideałów spółdzielczości*, Wszechnica Polska Szkoła Wyższa w Warszawie, Warszawa.

KRITICKÁ TEÓRIA A PATOLÓGIE ROZUMU

CRITICAL THEORY AND PATHOLOGIES OF REASON

Mgr. Ľubomír Dunaj, PhD.

Centrum celoživotného a kompetenčného vzdelávania PU v Prešove
Ul. 17. novembra 15, 080 01 Prešov
Tel.: +421(0)51-7563 114
e-mail: lubomir.dunaj@unipo.sk

Abstract: ***The scope of the legacy of Critical Theory as Social Philosophy is the starting point of this article. The standard interpretation of Critical Theory emphasizes that a state of social negativity, by which social critics want to have an effect on the social situation, should not be restricted in narrow way to offences committed against principles of social justice. In fact, it should be extended to violations of the conditions for a good or successful life. In the legacy of Critical Theory, the considerations about this issue roots in the philosophy of Hegel and the explanation is accepted – the beginning of social pathologies, which make a successful life impossible, should be understood as a result of deficient social rationality.***

Key words: ***social pathology, social philosophy, pathology of reason, social rationality***

Frankfurtská škola, známa tiež pod označením *kritická teória spoločnosti,* patrí medzi najvplyvnejšie myšlienkové prúdy 20. storočia a aj v súčasnosti množstvo filozofov, sociálnych vedcov, ako aj celých pracovísk vyvíja snahu,[1] aby bolo možné dať zadosť nie práve ľahkej úlohe, ktorú si za svoj cieľ uložili zakladatelia Max Horkheimer, Theodor W. Adorno a Herbert Marcuse. Touto intenciou je aj v súčasnosti snaha prispieť k tomu, aby sa ľudská spoločnosť stala menej nevypočítateľnou a nespravodlivou voči jednotlivcom, a tak umožňovala nielen vyhnúť sa hroziacim spoločenským či prírodným katastrofám, ale zároveň prostredníctvom svojej organizácie dala možnosť jednotlivcom viesť *dobrý život*.

Kritická teória ako sociálna filozofia

Pri vymedzení tradície a súčasných úloh sociálne filozofie Axel Honneth vychádza z tézy, že v jej rámci ide o stanovenie a vysvetlenie takých trendov v spoločenských procesoch, ktoré môžeme chápať ako „chybný vývoj“, t. j. vývoj nesprávnym smerom, alebo ako poruchu – „error“, a teda ako *spoločenskú patológiu*. Touto interpretáciou sa ju snaží odlíšiť od politickej filozofie, čím sa odkláňa od anglosaskej tradície, v rámci ktorej je sociálna filozofia chápaná len ako istá poddisciplína politickej filozofie (Honneth, 1996, s. 28).

Pri objasnení tradície a aktualizácie sociálnej filozofie Axel Honneth uvádza, že ako prvý použil termín „social philosophy“ Thomas Hobbes v polovici 17. storočia, keď sa zaujímal

1 Táto skutočnosť je na Slovensku stále akosi prehliadaná, o čom svedčí aj vydanie rozsiahlej publikácie *Dejiny sociálneho a politického myslenia* (Novosád – Smreková, 2012), do ktorého sa nedostala samostatná kapitola o *kritickej teórii*. Pritom autorov a autoriek nachádzajúcich cestu k tejto filozofickej škole u nás vôbec nie je málo (Pozri napr. Tížik [ed.], 2013, Marchevský, 2014, Hrubec [ed.], 2014).

o právne podmienky, v rámci ktorých by absolutistický štát získal stabilitu a autoritu, ktorá bola potrebná pre uzmierenie náboženskej občianskej vojny (Honneth, 1996, s. 30). Vo vlastnom zmysle bol však tento termín uvedený do života až o storočie neskôr prostredníctvom Jeana-Jacquesa Rousseau, ktorého na rozdiel od Hobbesa, už menej zaujímali predpoklady, vďaka ktorým je schopná udržať sa a zachovať meštianska spoločnosť, ale skôr príčiny, ktoré mali viesť k jej degenerácii či úpadku, keďže za sto rokov proces kapitalistickej modernizácie natoľko pokročil, že v tieni absolutistického štátu sa mohla vytvoriť civilná sféra privátnej autonómie (Honneth, 1996, s. 30). Pri rodiacej sa rannej občianskej verejnosti, mohol začať Rousseau študovať tie spôsoby konania, ktoré neskôr uvoľnili priestor tak pre demokratické inštitúcie ako aj pre kapitalistický obeh tovaru. V dôsledku toho nastúpila taká forma spoločenského života, s ktorou ešte Hobbes nebol konfrontovaný: pod rastúcim tlakom ekonomickej a sociálnej konkurencie narastali praktiky konania a orientácie, ktoré boli založené na podvode, pretvárke a závisti. Na túto formu života zameral Rousseau svoju pozornosť, pričom ho zaujímalo, či tá ešte obsahuje (celkové) praktické predpoklady, v rámci ktorých ľudia môžu viesť *dobrý* (úspešný, vydarený, naplnený) život (ein gelingendes Leben). Čiže týmto vymedzil obsah sociálnej filozofie, ktorá sa na rozdiel od politickej filozofie už viac nepýta na podmienky spravodlivého spoločenského poriadku, ale pátra po obmedzeniach a prekážkach, ktoré kladie nový spôsob života sebarealizácii človeka(Honneth, 1996, s. 31).

Takéto určenie predmetu sociálnej filozofie ovplyvnilo Honnethovu interpretáciu dejín kritickej teórie, v tradícii ktorej kľúčovú rolu zohráva práve popis sociálnych patológií, keďže „nejen členové užšího kruhu, nýbrž také vzdálení přívrženci Ústavu pro sociální výzkum chápou společenskou situaci, na kterou chtějí působit, jako stav sociální negativity; široká shoda existuje také v tom, že se tato negativita nemá v užším smyslu poměřovat prohřešky vůči principům sociální spravedlnosti, nýbrž v širokém smyslu porušeními podmínek dobrého a zdařilého života“ (Honneth, 2011, s. 38). Uvažovanie o tomto probléme nadväzuje na Hegelovu filozofiu, a prijíma vysvetlenie, že vznik sociálnej patológie sa má chápať ako výsledok nedostatočnej spoločenskej racionality. Hegel bol presvedčený, že sociálnu patológiu je treba vnímať ako výsledok toho, že spoločnosti nie sú schopné primerane vyjadriť potenciál rozumu, ktorý je v nich už obsiahnutý – v ich inštitúciách, praktikách a každodenných rutinách. Honneth následne posúva túto myšlienkovú konštrukciu ďalej a uvádza, že pokiaľ je toto poňatie vytrhnuté zo zvláštneho kontextu, do ktorého je zasadené u Hegela, smeruje k všeobecnej téze, že úspešná forma spoločnosti je možná len pri dodržaní príslušného vysoko rozvinutého štandardu racionality, pričom táto súvislosť je u Hegela ospravedlňovaná pomocou etickej premisy, že iba príslušné rozumné všeobecno môže členom spoločnosti poskytnúť orientačné hľadiská, vďaka ktorým môžu zmysluplne určovať smer svojho života (Honneth 2011, s. 39).

Kriticko-teoretické skúmania ako hľadanie spoločenskej racionality

V štúdií *Sociálna patológia rozumu (K intelektuálnímu dědictví kritické teorie)* Honneth kritizuje dominanciu liberálnej koncepcie spravodlivosti, ktorá trpí závažným nedostatkom – jej kritéria sa síce stali normatívnou identifikáciou sociálnych nespravodlivostí, avšak bez toho, aby sa sama pokúšala vysvetliť svoje inštitucionálne začlenenie do určitého typu spoločnosti;[2] a dopĺňa, že tam kde je takýto postup vnímaný ako nedostatočný sa pracuje s

2 Honnethovo nové čítanie Hegela môžeme chápať ako obnovenú kritiku liberalizmu Pozri: (Deranty, 2009, s. 236).

modelmi spoločenskej kritiky, ktoré sú reprodukované v duchu genealogickej metódy Michela Foucaulta alebo v štýle kritickej hermeneutiky Michaela Walzera.[3] V týchto prípadoch však už kritika nie je chápaná ako forma reflexie racionality, ktorá má byť zakotvená v samotnom dejinnom procese. Kritická teória však naopak „trvá na zprostředkování teorie a dějin v pojmu společensky působícího rozumu“, a to spôsobom „jenž by mohl být jedinečný“ (Honneth, 2011, s. 35). Takéto stanovisko podľa Honnetha zakladá jednotu kritickej teórie v mnohosti jej hlasov, pričom špecifikovanie dedičstva kritickej teórie pre nové storočie, by muselo znamenať uchovať v myšlienke sociálnej patológie rozumu náboj, ktorým ešte môže obohatiť súčasné myslenie. To znamená, „na rozdíl od tendence redukovat společenskou kritiku na projekt normativního, situačního nebo lokálního postoje by musela být objasněna souvislost, v níž vznáší nároky dějinně narůstající rozum“ (Honneth, 2011, s. 36).

Pre kritickú teóriu spoločnosti je zásadná, od Hegela prevzatá myšlienka *rozumnosti kooperatívnej sebarealizácie*,[4] ktorú v podstate podľa Honnetha zdieľajú všetci členovia kritickej teórie a ktorá je rovnako kritická k liberalizmu i ku komunitarizmu. Všetky pojmy rozumnej praxe, ktoré sa uplatňujú v kritickej teórii sa hodia na konania, ktorých výkon vyžaduje vyšší stupeň intersubjektívnej zhody, než je prípustné v liberalizme: „aby se mohlo rovnoprávně spolupracovat, esteticky spolupůsobit a nenuceně se sjednocovat, je zapotřebí sdíleného přesvědčení, že té které činnosti přísluší hodnota, která v daném případě ospravedlňuje opomíjení individuálních zájmů“ (Honneth, 2011, s. 44). Avšak žiadny z autorov kritickej teórie sa nevzdal Hegelovej predstavy, že kooperatívna prax, a tým aj zdieľané hodnoty musia mať racionálnu povahu. Obrat k oslobodzujúcej praxi spolupráce, nemá vyplývať z afektívnej väzby či z pocitu príslušnosti alebo súhlasu, ale z racionálneho náhľadu, čiže tradície kritickej teórie sa líšia od liberalizmu a komunitarizmu etickým perfekcionizmom zvláštneho druhu: „na rozdíl od liberální tradice má být sice normativním cílem společností umožnit vzájemnou seberealizaci, ale doporučení, jak ho dosáhnout, je chápáno jako zdůvodněný výsledek určité analýzy procesu vzdělávání člověka” (Honneth 2011, s. 45).

Pri kreovaní *rozumného všeobecna*, a teda pri vytváraní podmienok pre elimináciu sociálnych patológií, zohráva u súčasných autorov kritickej teórie spoločnosti zásadnú rolu koncept *verejnosti,* inšpirovaný predovšetkým prácami Jürgena Habermasa (Habermas, 2000) ako aj jeho koncepcia „emancipačného záujmu“ (Honneth, 2004, s. 299). Nancy Fraserová, nadväzujúc na Habermasa, poukazuje na dve rozdielne chápania pojmu verejnosti v súčasnosti: *občiansko-republikánsky* model znamená, že politika je záležitosť ľudí, ktorí spoločne uvažujú, ako dosiahnuť všeobecné dobro, ktoré presahuje jednoduchý súčet všetkých individuálnych záujmov. Predpokladá, že účastníci verejného rozvažovania v jeho priebehu prestávajú byť množinou sebeckých a súkromných osôb, ale stávajú sa z nich angažovaní členovia spoločnosti schopní jednotného postupu vo všeobecnom záujme. Oproti tomu *liberálno-individualistický* model verejnosti, zdôrazňuje pohľad na politiku ako na agregát sebeckých a individuálnych preferencií: „deliberace v přísném smyslu slova je naprosto odmítána“ (Fraser, 2007, s. 98). Nancy Fraserová zdôrazňuje, že politické diskusie v druhom poňatí verejnosti pozostávajú zo zaznamenávania individuálnych preferencií, dohadovania a hľadania receptov, ktoré „uspokojí tolik soukromých zájmů, kolik je jen možné. Jelikož se předpokládá, že kromě součtu všech různých individuálních dober neexistuje nic takového

3 Pozri bližšie štúdiu *Rekonstruktivní společenská kritika s genealogickou výhradou* (Honneth, 2011, s. 65-78).

4 K Honnethovmu chápaniu “rozumnosti” pozri (Deranty, 2009, s. 206).

jako obecné dobro, jsou soukromé zájmy legitimním předmětem politických diskusí“ (Fraser, 2007, s. 99).

Habermasom inšpirovaný deliberatívny model, ktorý sa stal pre veľkú časť kritických teoretikov východiskom pri prekonávaní paradigmy práce[5] však nezostal bez kritiky. Najvýraznejšie zarezonovali práve skúmania Axela Honnetha, ktorému však nešlo, ako sám upozorňuje, o vyvrátenie Habermasovej *teórie komunikatívneho konania,* ale skôr o jej doplnenie, či ďalšie kritické rozvinutie cez perspektívu problematiky *uznania* (Honneth 2004, s. 306-307). V záverečných riadkoch by som však rád upozornil na inú kritiku, pochádzajúcu z pera Johanna P. Arnasona a prezentovanú v štúdii *Kultur und Rationalität. Defizite und Desiderate der neueren Weber-Rezeption*, ktorý sa skrz kritiku Habermasovho čítania Maxa Webera pokúša vyhnúť redukcionistickému chápaniu racionality. Arnason poukazuje na to, že bez zreteľa na isté iracionálne či symbolické dimenzie nášho uchopovania skutočnosti, môžu byť produkované práve také deficity myslenia, ktoré môžu namiesto emancipácie prispievať k vzniku patológií rozumu.[6] Proces racionalizácie nie je možné chápať jednoducho len ako viac alebo menej kontinuálne a rovnomerné uplatnenie vopred daných princípov racionality, ale že tie sú odkázané na vzájomnú interakciu s kultúrou (Arnason, 1988, s. 152). Cesta k moderne podľa Webera vedie cez diverzné tradície a vývojové línie, ktoré sa spájajú navzájom nanajvýš komplikovanými a niekedy paradoxnými spôsobmi (Arnason, 1988, s. 168). Hlbšie vysporiadanie sa s touto kritikou však už ide nad rámec tohto príspevku.

* * *

Na záver teda možno konštatovať, že schopnosť artikulovať, rozumieť a interpretovať rôzne protipohyby stále sa racionalizujúceho, ale nikdy nie skrz na skrz racionálneho sveta, môže prispieť ku kreovaniu *rozumného všeobecna* a k identifikovaniu a odstráneniu *sociálnych patológii rozumu,* a tým k *emancipačnému záujmu* v demokratických spoločnostiach.

Literatúra

ARNASON, J.-P. (1988): *Praxis und Interpretation. Sozialphilosophische Studien.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DERANTY, J.-P. (2009): *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy.* Leiden – Boston: BRILL.

FRASER, N. (2007): *Rozvíjení radikální imaginace. Globální přerozdělování, uznání a reprezentace.* Praha: FILOSOFIA.

HABERMAS, J. (2000): *Strukturální přeměna veřejnosti.* Praha: FILOSOFIA

HONNETH, A. (1996): *Sociální filosofie a postmoderní etika.* Praha: FILOSOFIA.

HONNETH, A. (2004): *Pointa uznání.* In: FRASEROVÁ, N. – HONNETH, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* Praha: FILOSOFIA.

HONNETH, A. (2011): *Patologie rozumu. Dějiny a současnost kritické teorie.* Praha: FILOSOFIA.

HRUBEC, M. (2011): *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti*

5 K rôznym prístupom pri prekonávaní paradigmy práce, resp. výroby (*Produktionsparadigma*) pozri napríklad (Honneth, 2004, s. 297-308), (Hrubec, 2011, s. 138-167).

6 Arnason pracuje s termínom patologické javy (*pathologische Erscheinungen*) (Arnason, 1988, s. 146).

a politiky. Praha: FILOSOFIA
HRUBEC, M. (2014): *Kritická teorie společnosti. Český kontext.* Praha: FILOSOFIA.
NOVOSÁD, F. – SMREKOVÁ, D. (eds.) (2012): *Dejiny sociálneho a politického myslenia.* Bratislava: Kalligram.
MARCHEVSKÝ, P. (2014): Habermas v kontexte filozofie vzdelávania alebo *načo ešte filozofia* (v pedagogike)? In: *Annales Scientia Politica,* roč. 3, č. 1, s. 26 – 37. Prešov: PU v Prešove.
TÍŽIK, M. (ed.) (2013): *Kritická teória Jürgena Habermasa v sociologickom výskume.* Bratislava: Sociologický ústav SAV.

RACIONÁLNE A IRACIONÁLNE V ATMOSFÉRE INDUSTRIÁLNEJ SPOLOČNOSTI

RATIONAL AND IRRATIONAL IN THE CONDITIONS OF AN INDUSTRIAL SOCIETY

Mgr. Martin Čengeri

Inštitút filozofie FF PU v Prešove
Ul. 17. novembra 1, 080 01 Prešov
e-mail: martincengeri@gmail.com

Abstract: In the sphere of social reality, the rationality has acquired a privileged position particularly due to industrialization, urbanization and massive scientific and technical progress. If we consider the sociological analysis of H. Marcuse, D. Bell and many others who have sought to interpret the internal differentiation of a modern society, then the widest context to be considered within the assessment of the negative effect of industrial society is the contradiction arising from the conflict of the rational and the irrational. The paper is focused on the socio-cultural context of relationships in whose the reasonably organized society meets the interests of a human being and culture motivated by different imperatives and principles of coping with the world.

Key words: ***Instrumental rationality. Technoeconomic order. Culture.***

Mnohoraké súvislosti racionality a iracionality (či už tematizované separátne alebo s dôrazom na ich väzbu a podmienenosť) sú nevyčerpateľným zdrojom filozofického myslenia a polemiky. Druhou vecou je ich konfrontácia tam, kde sa tieto póly nestretávajú ako rivali v pojmovom zápolení kabinetných rozkolov. Vo vzťahu k širokému námetu racionálne - iracionálne sa totiž ako obzvlášť živý ukazuje sociálno-politický kontext spoločenskej skutočnosti, okrem iného reálny priestor života a práce jednotlivca. Disharmónia a ambivalentnosť týchto súvislostí, ktoré je možné v tomto priestore každodennosti odhaliť, generujú mnohé otázky patriace do ideového repertoáru filozofie a vied o človeku a spoločnosti.

Tým, že tu nejde o „pojmy“, vedomé či nevedomé kognície a usudzovanie, ale o organizáciu ekonomickej a sociálnej sféry v prostredí modernej priemyselnej spoločnosti rozumieme to, že racionalita, ktorú tu sledujeme je racionalitou praktickou a inštrumentálnou. Ak sa vzhľadom k téme orientujeme na prostredie industriálnej spoločnosti, zdôrazňujeme predovšetkým racionálny charakter spoločenskej organizácie stojaci na rozvoji strojovej veľkovýroby, urbanizácii, deľbe práce a s ňou spojenou potrebou efektivity práce, jej organizácie, inštrumentalizácie, výkonu a nasledovného žiaduceho ekonomického rastu. Daniel Bell, sledujúc zámer pomenovať kultúrne, ale aj ekonomické a politické rozpory kapitalizmu, charakterizuje industriálnu spoločnosť nasledovne: „Svet sa stechnizoval a racionalizoval. Dominuje mu stroj a rytmus života je odmeriavaný mechanicky.“ Ako poznamenáva ďalej: „Fyzickú silu nahradila energia, ktorá je zároveň predpokladom ohromných skokov vo vývoji produktivity a masovej výroby štandardizovaného tovaru, ktoré sú charakteristickým znakom industriálnej spoločnosti“ (Bell, 1999, 154). Atmosféra v priestore industriálnej spoločnosti býva charakterizovaná predovšetkým napätím a konfliktom medzi dobre etablovanou inštrumentálnou racionalitou a situáciou konkrétneho

človeka ako aj kultúry, na ktorých sa viažu aj iné dimenzie skúsenosti a spôsobu vyrovnávania sa so svetom, než len zakladajúce sa na funkčnej racionalite. Na jednej strane skloňujeme pojmy akými sú organizácia, automatizácia, mechanizácia, špecializácia, byrokratizácia a iné, ktoré nesú atribúty inštrumentálnej racionality. Na druhej strane to bývajú pojmy ako duch, organizmus, individualita, osobnosť, ale aj kultúra, ktoré (ako je nutné doplniť vzhľadom na rozmanitosť a vnútornú diferencovanosť modernej spoločnosti) nemusia nutne vyjadrovať spoločnú jednotu v účele a manifestácii, ale každopádne stoja spoločne akoby na druhom brehu oproti spomínaným procesom zakladajúcich sa na *racionalite panstva*, ako túto technickú racionalitu dneška charakterizujú Theodor W. Adorno a Max Horkheimer (Adorno, 2009, 124). Jednotlivé súvislosti sú pochopiteľne omnoho rozvrstvenejšie, avšak táto východisková predstava antagonizmu organizovaného a organického, univerzálneho a partikulárneho, profánneho a sakrálneho, kvantitatívneho a kvalitatívneho, či spoločenského a pospolitého akoby tvorila hlavnú bázu pomenovania problému.

Kolízia racionálneho a iracionálneho v mnohých prípadoch predstavuje relevantnú teoreticko-metodickú bázu hodnotenia negatívnych dôsledkov modernej spoločnosti. Táto situácia napätia a nesúladu, ktorá je nanajvýš príznačná pre západnú kultúru sa spája s industrializmom a rovnako aj vznikom kapitalizmu, ktoré bývajú charakterizované v súvislosti s transformáciou tradičnej spoločnosti na modernú. Predstava tohto prelomu zahŕňa okrem transformácie vonkajších mechanizmov výroby a trhu aj zmenu ľudského výkladu sveta. Arnold Gehlen v súvislosti s úvahami o historickom rozvoji prírodných vied, techniky a priemyslu hovorí o nevyhnutnom vplyve tejto vzájomne sa podnecujúcej trojice faktorov na vedomie a ducha človeka. Výsledkom sú rôzne sociálno-psychologické problémy priemyselnej spoločnosti. Priemyselná kultúra, ako poznamenáva Gehlen, so sebou nesie nárok na duševný život človeka (Gehlen, 1972, 49). Tento sociologický a antropologický predpoklad, ktorého formulácia nie je nijak ojedinelá a vzácna, je možné považovať za jedno z kľúčových východísk pri akomkoľvek úsilí o pomenovanie a popísanie ľudskej situácie v atmosfére modernej spoločnosti.

V rámci jednotlivých filozoficko-sociologických reflexií existujú rôzne prístupy k dôsledkom. Všetky vyrastajú zo sociálno-politickej, kultúrno-spoločenskej a personálnej situácie moderného človeka. Koniec koncov vznik a vývoj sociológie je paralelný s tými najzávažnejšími zmenami a rozvojom, ktorými za posledné storočia prešla moderná spoločnosť. Práve priemyselný rozvoj môže byť považovaný za najväčšiu revolúciu v ľudských dejinách, ako to vyjadril Nikolaj Berďajev (Berďajev, 1995, 110). Tento prístup je filozoficko-dejinný a má pritom na mysli širšie súvislosti vplyvu techniky a racionality na civilizáciu. Nie inak sa k téme prevratných zmien v totalite ľudských dejín vyjadril Gehlen, ktorý v rámci jeho úvah o industriálnej a kapitalistickej spoločnosti píše: „Pravdepodobne iba dva prevraty skutočne rozhodli o kultúrnom vývoji: prehistorický prechod od loveckej kultúry k usadlému životu a moderný prechod k industrializácii. V oboch prípadoch zjavne došlo k totálnej duchovnej a morálnej revolúcii“ (Gehlen, 1972, 104). Takto sa industrializácia zaslúžila o rozhodujúce transformácie vonkajšieho aj vnútorného sveta človeka, ktoré máme možnosť zažívať, pozorovať a posudzovať. Neplatí však, že tam, kde na jednej strane vidíme prosperitu, na druhej je nevyhnutne tiež. To by museli obe strany zdieľať spoločné záujmy, spoločný rytmus a riadiace princípy. V prípade záujmov a legitimity technoekonomickeho poriadku modernej spoločnosti na jednej strane a kultúry na strane druhej je však márne hovoriť o akomkoľvek súlade. Rozpor medzi sociálnou štruktúrou a kultúrou tvorí kľúčový námet *Kultúrnych rozporov kapitalizmu* D. Bella. Jeho argumentácii vyčleníme v príspevku miesto.

O tom, že iracionalita tvorí integrálny element človečenstva sa dnes už sotva pochybuje. Ona rozhodujúca rola v duševnom živote sa nie zriedka pripisuje práve silám iracionálnym, ktorými je mnohokrát správanie ľudí motivované. O priorite iracionálneho v ľudskom živote nás presviedča mnoho prístupov, ktoré však ako krajné pozície podliehajú nástrahám redukcionizmu. Nepochybne je rovnako a nemenej integrálnym elementom ľudského bytia aj racionalita. Človek, minimálne pokiaľ ide o motiváciu ku konaniu, osobné preferencie a ďalší „vnútorný život", je bytosťou mysteriózne prepletenou vláknami racionality a iracionality. Pokiaľ táto súbežná skúsenosť racionálneho a iracionálneho akosi esenciálne patrí k človeku, prečo by mala byť problematickou v prostredí industrializovanej modernej spoločnosti? V prvom prípade sme na pôde samočinných pudových či vrodených okolností, resp. prirodzenosti (ako nás o tom presviedča napríklad psychológia). Tu sa predpokladá istá miera rovnováhy (samozrejme aj nerovnováhy v podobe duševných psychóz a pod.), ale nový element, ktorý vstupuje do ľudského života v industrializovanej spoločnosti, ten v mnohých ohľadoch násilný, ale nevyhnutný, ten ktorý vidí ľudskú prirodzenosť skôr ako príťaž, práve táto inštrumentálna racionalita ako nový a neautentický predpis a zásada je predmetom expertíz z pozície mnohých filozofov a sociológov. Z tejto pozície je možné pripustiť predpoklad, že moderná racionalita je hrádzou medzi nežiaducou iracionalitou a ideálmi modernej spoločnosti. Bráni objaveniu sa atavistických koreňov ľudskej existencie, ktoré uzemnila civilizácia tým, že mení iracionálne a pudové na usporiadané, zreteľné, zmysluplné, a tak realizovateľné v bezprostrednej praktickej činnosti. Civilizácia, ktorá je v tomto zmysle formou mystifikácie, ako upozorňuje Bell v nadväznosti na Josepha Conrada a jeho politický román *The Secret Agent* (Bell, 1999, 32-33).

Z autorov, ktorí posudzujú negatívne dôsledky techniky a racionality v priestore modernej priemyselnej spoločnosti cez prizmu obhajoby prirodzenosti, prirodzenej kultúry a predstavu dehumanizácie ako potláčania organického racionálne organizovaným možno uviesť R. Guardiniho a N. Berďajeva. Popisujú konfliktný charakter modernej priemyselnej spoločnosti akoby v jeho prostote. Obzvlášť Guardini, ktorý o probléme pojednáva tak, ako ho pociťuje človek „nesociológ", človek, ktorý neuvažuje nad rozpormi jednotlivých sfér buržoáznej spoločnosti, či dôsledkami spoločenskej deľby práce a podobne. Guardini nemusí hľadať alternatívu nevyčerpateľnými analýzami, pretože sa vopred orientuje (rovnako ako aj Berďajev) na kresťanstvo ako východisko. Jednohlasne zdôrazňujú, že otázka technickej racionality v priemyselnej spoločnosti, ako pre človeka neznámeho kozmu, je otázkou osudu človeka a kultúry. Racionalita vyžaduje sústredenosť, pričom vnímavosť pre iné dimenzie ľudského bytia sa stráca (Guardini, 2001, 105). Obaja zdôrazňujú, že táto nová technická skutočnosť, táto *racionálne a systematicky pracujúca mašinéria hospodárskeho života* (Guardini, 2001, 49) nevniká len do vonkajšej štruktúry spoločnosti, ale aj do podstaty ľudského bytia, pričom takto zanikajú vzácne javy. „Technika nahrádza organicko-iracionálne organizovane-racionálnym. Týmto zároveň vyvoláva nové iracionálne dôsledky v sociálnom živote.", píše Berďajev (Berďajev, 1990 433). Organicko-iracionálnym tu má na mysli duševný život človeka. Duchovno-emocionálny živel, ktorý uhasína v dôsledku technickej civilizácie. Podľa Berďajeva bol osud človeka doposiaľ tragický: „Ako otrok prírody bojuje za nezávislosť a oslobodenie. Vytvára štáty, národné spoločenstvá a triedy, pričom sa stáva otrokom štátu, národnosti a tried. Nové obdobie je charakterizované snahou o ovládnutie iracionálnych síl. Vytvára organizovanú spoločnosť a rozvinutú techniku, pričom sa stáva otrokom racionálne organizovanej spoločnosti, techniky a stroja, na ktorý sa mení sám človek" (Berďajev, 1990, 444-445). Riešenie vidí jedine v „novom vedomí staviacom človeka nad prírodu a spoločnosť", čo je predstava obsiahnutá v kresťanstve (Berďajev,

1990, 445).

Medzi mnohými myšlienkami tu nachádzame nasledujúcu výpoveď. To, že sa vnímame zároveň podľa „starého“, zároveň podľa „nového“ a správame sa podľa oboch možno považovať za zdroj chaosu (Guardini, 2001, 75). Fragmentárnosť a protirečivosť sú frekventovanou diagnózou existencie moderného človeka. Tu je miesto, kde moderná sociológia začína hovoriť o oddelení roly a osoby, o štiepení Ja a narúšaní osobnej identity v dôsledku hierarchizácie a špecializácie. Podobne upozorňuje na tento ambivalentný symptóm moderného človeka Bell. Trh je prienikom sociálnej štruktúry a kultúry. Tak je tu okrem rozporu medzi centrálnymi sférami (ekonomickou a kultúrnou) aj vlastný rozpor sféry ekonomickej. Na jednej strane sa sféra výroby a organizácie riadi étosom práce v štýle viktoriánskeho človeka, ktorý v mene kultúrnej a spoločenskej stability umlčal iracionálne, na strane druhej sa sféra marketingu orientuje na hedonizmus ako životný štýl kultúry, ktorá je zároveň hlavným iniciátorom zmien. Následne je zamestnanec disciplinovaným pracovníkom cez deň a v noci neviazaným zhýralcom (Bell, 1999, 21).

Otázka, ktorá tu nadobúda naliehavosť a ktorú si s touto naliehavosťou položil aj Bell znie, či sféra kultúry (so všetkou jej vnútornou rozštiepenosťou) je schopná nahradiť náboženstvo a „poskytnúť všeobsiahly či transcendentný súbor významov alebo aspoň útechu pre každodenný život“ (Bell, 1999, 101). V tejto súvislosti odhaľuje Bell vo svojich analýzach buržoáznej spoločnosti isté destabilizačné transformácie ako následok nahradenia sakrálneho profánnym v dôsledku sekularizácie a následného vplyvu modernizmu na kultúru. Tým má na mysli zvrchovanosť Ja, ktoré je pudené k prekračovaniu všetkých hraníc. Bell sa tu ukazuje ako konzervatívec a tradicionalista. Náboženstvo považuje za konštitutívnu súčasť ľudského vedomia. Ako poznamenáva: „Aby človek porozumel transcendentnému, potrebuje pocit posvätného. Aby však mohol pretvárať prírodu, smie vzťahovať ruky na profánny svet. Ak však nie sú tieto sféry oddelené, ak je všetko posvätné zrušené, potom sme ponechaní napospas vrtochom žiadostí a sebeckých záujmov, ktoré ničia krehkú stavbu morálky“ (Bell, 1999, 174). Náboženstvo, ku ktorému patria aj morálne normy, strážilo brány démonična, to sa však mení nástupom modernizmu, ktorý zdroj autority prenáša z posvätného na profánne. Odvracia sa tak od minulosti, a tým spôsobuje zničenie väzieb, ktoré sú zdrojom kontinuity (Bell, 1999, 162).

Zaujať stanovisko vo vzťahu k racionalite v priestore modernej spoločnosti znamená vyrovnať sa s rôznorodosťou a mnohoznačnosťou tohto pojmu ako sociálneho faktu a procesu príznačného pre rôzne oblasti sociálnej sféry. Max Weber píše: „Racionalizovať sa môže aj mystická kontemplácia, teda chovanie, ktoré je z pohľadu iných životných pozícií vyložene iracionálne, rovnako sa môže racionalizovať hospodárstvo, technika, vedecká práca, výchova, vojna, juristika a správa. A každý z týchto oborov sa dá racionalizovať zo zásadne rozdielnych hľadísk a zámerov, čo je pre jedného racionálne, môže sa druhému javiť ako iracionálne. K racionalizácii úplne rôzneho druhu v rôznych oboroch dochádzalo teda vo všetkých kultúrnych okruhoch“ (Weber, 1997, 235). Weber, pre ktorého bola moderná racionalita veľkou a prioritnou témou, považoval za najdôležitejších aktérov procesu racionalizácie vedecký pokrok a byrokratizáciu. „Práve byrokratizácia je špecifický prostriedok, ako sa konanie pospolité prevádza v racionálne usporiadané konanie spoločenské. Je mocenským prostriedkom“, ktorý ničí neracionálne štruktúry panstva (Weber, 1997, 81). Pre Webera je každá sféra spoločnosti (veda, právo, ekonomika, kultúra aj umelecká tvorba) založená na racionalite. Ako uvádza Bell (1999, 59), už klasickou tézou Webera sa stalo konštatovanie, že všetko podlieha „odkúzleniu sveta.“ V užšom význame je toto *odkúzlenie* príznačné pre osvietenstvo ako sekularizácia od mýtu a vyhladenie animizmu (Adorno, 2009, 19), avšak

Weber, ktorý pozoruje pomery modernej spoločnosti dovádza tento pôvodne Schillerov komentár do sociologickej krajnosti.

Bell odmieta túto predstavu vzájomnej integrácie jednotlivých sfér spoločnosti. Racionalita podľa neho nie je všeobímajúca. Bell hodnotí situáciu, v ktorej sa nachádza západná civilizácia v druhej polovici 20. storočia. Svoju pozornosť sústreďuje na rozklad jednoty, ktorá pôvodne charakterizovala buržoázny svetový názor. Jednoty ekonomického systému, kultúry a osobnostného typu. Rozlišuje tri základné štruktúry alebo sféry spoločnosti (technoekonomickú, politickú a kultúrnu), ale z princípov, na ktorých sa zakladajú vyplývajú rozpory. Jedným z kľúčových rozporov je ten, ktorý Bell hodnotí nasledovne: „Vidím v dnešnom svete naopak zreteľnú a radikálnu disjunkciu medzi sociálnou štruktúrou (technoekonomickým poriadkom) na jednej strane a kultúrou na strane druhej. Prvá z oboch oblastí je riadená ekonomickým princípom efektivity a racionality, organizácie výroby na základe racionálneho poriadku vecí (vrátane ľudí ponímaných ako veci). Druhá je rozmarná, neusporiadaná, ovládaná antiracionálnym duchom, pričom najvyšším kritériom kultúrneho súdu je individuálne Ja“ (Bell, 1999, 60). Je dôležité špecifikovať význam pojmu kultúra v rámci týchto úvah. Charakterizuje ju nasledovne: „V mojom poňatí znamená kultúra záväznú vernosť vedomiu, zakotvenú v spoločných dejinách a tradícii, v príbuznosti a etnickom pôvode, v náboženstve a štátnej príslušnosti, ktorá vytvára (skutočnú, alebo fiktívnu) emocionálnu spriaznenosť medzi jednotlivcami a tým ich zjednocuje“ (Bell, 1999, 314). Kultúru tak zároveň spája so snahou zodpovedať existencionálne otázky, s ktorými je človek konfrontovaný počas svojho života (Bell, 1999, 12-13). Napätie, ktoré Bell popisuje je spôsobené problémom koherencie kultúry v dôsledku postupného „zahmlenia rozdielu medzi umením a životom“ (Bell, 1999, 19), čo je výsledok vplyvu modernizmu na kultúru, a teda výsledok nových pravidiel sebarealizácie a legitimizácie existencie. Podobnú logiku uplatnil na individualistickú revolúciu G. Lipovetsky. Nazýva ju *procesom personalizácie*. Ako poznamenáva: „Zmysel procesu personalizácie tkvie v zásadnom rozchode s počiatočnou fázou moderných spoločností, spoločností disciplinovane demokratických, univerzálne rigoristických, ideologicky donucovacích“ (Lipovetsky, 2003, 8). Lipovetský za jeho výsledok považuje totálny individualizmus v podobe narcizmu (Lipovetsky, 2003, 16). Vráťme sa však k Bellovej argumentácii. Ako už bolo povedané, princípom technoekonomickej štruktúry je úspornosť, ktorú vyžaduje v industriálnej spoločnosti imperatív funkčnej racionality. Následné zvecnenie, odcudzenie človeka je v rozpore s novou potrebou naplnenia Ja. Protestantská etika sa pôvodne spájala so záujmami kapitalizmu prostredníctvom étosu naplnenia povolania. Avšak vplyvom modernizmu dochádza k rozporom medzi buržoáznym poriadkom a touto kultúrou. Modernizmus charakterizuje odpor voči oficiálnemu poriadku, poriadku buržoáznej spoločnosti, ktorej racionalizmus umŕtvuje kreativitu individuality Ja (Bell, 1999, 18). Smeruje k imaginácii, snahe poprieť dištanciu a dosiahnuť tak bezprostrednosť zážitku. Usiluje sa o „realizáciu života ako obrazu ľudských pudov“ (Bell, 1999, 23). Legitimizácia sociálneho chovania sa tak pôvodne z náboženstva a étosu povolania preniesla na kultúru a životný štýl, ktorej centrálnym rysom sa stal modernizmus. Ten je už dnes vyčerpaný a jeho rebelský náboj bol „inštitucionalizovaný kultúrnou masou“ (Bell, 1999, 45). Keď Maarten Doorman v jednej z kapitol svojho textu *Romantický poriadok* (2008, 59-85) hovorí o kultúrnych hodnotách 60tych rokov 20. storočia a ich paralelnosti s romantizmom využíva ako príklad prvý ročník hudobného festivalu Woodstock. Pre nás je dôležité, že medzi rozhodujúcimi znakmi tejto kultúry je uprednostňovanie organického pred mechanickým, príklon k spiritualizmu a mystike, záľuba v nevysvetliteľnom a záhadnom duchovnom svete. Jednotlivé súvislosti sú

mnohonásobne širšie. Bell uvádza mnoho príkladov toho, ako sa modernizmus prejavoval najskôr v podobe avantgardy až sa stal centrálnym rysom kultúrneho života, ako z náplne práce umelca presedlal do náplne života jednotlivcov a más. Pre náš skromný zámer to však dostačuje. Bell znamenitým spôsobom dokladá, že kultúra je vratkou pôdou. Nesnaží sa ponúknuť ucelenú sociologickú koncepciu, ale jeho komplexné analýzy jednotlivých sfér modernej spoločnosti nestrácajú na aktuálnosti.

Existuje ešte minimálne jedna súvislosť, v rámci ktorej je možné poukázať na fakt nelichotivého údelu modernej industriálnej spoločnosti v kontexte námetu racionálne - iracionálne. Vo svojom článku, zaoberajúc sa racionalitou ako normativitou vyslovuje Emil Višňovský vo vzťahu k tomuto problému podnetný názor. V súvislosti s charakteristikou racionality ako normativity poznamenáva: „Každá racionalita je normatívna, ale nie každá normativita je racionálna“ (Višňovský, 2005, 4). Odchovanec a stúpenec frankfurtskej školy Peter Sloterdijk v súvislosti s úvahami o cynizme kapitálu a rozbesnenom financovaní politicko-vojenských štruktúr poznamenal: „Pracovať preto dnes znamená – či sa to človeku páči, alebo nie – podporovať systém, ktorý nemôže byť trvalým systémom nášho prežitia“ (Sloterdijk, 2013, 425). Upozorňuje tak na iracionalitu moderných industriálnych a kapitalistických spoločností, ktorá spočíva v neanticipovaní dôsledkov podporovania tohto samovražedného stroja. Akákoľvek racionalita sa zdá byť v rozpore s takým myslením a konaním, ktorého výsledkom sú následky negatívne a devastujúce. Na tomto základe je možné zhodnotiť rozporuplný charakter industriálnej spoločnosti, ktorý zdá sa najlepšie vystihol H. Marcuse. Marcuse odhaľuje v modernej industriálnej spoločnosti ako komplexe rozvinutej kapitalistickej ekonomiky a priemyselnej výroby smerovanie k ekonomicko-technickej totalite (Marcuse, 1991, 33). Ako poznamenáva, „stojíme proti jednému z najviac znepokojujúcich aspektov rozvinutej industriálnej civilizácie: proti racionálnemu charakteru jej iracionality. Jej produktivita a výkonnosť, jej schopnosť zvyšovať pohodlie, plytvanie meniť v potrebu a ničenie v budovanie, rozmer, v ktorom táto civilizácia prevádza svet objektov v predĺženie ducha a tela človeka, to všetko problematizuje samotný pojem odcudzenia“ (Marcuse, 1991, 37). V tomto prípade si vystačí systém sám. Ide o rozporuplnosť, ktorou sa ukazuje, že v mene racionality je možné upadnúť v jej opak. Iracionalita, s ktorou sa tu stretávame nie je prirodzeným a pôvodným elementom ľudskosti, ani modernistickou kultúrou osvojenou náplňou života ako otvorenosti démoničnu. Túto iracionalitu generuje samotná racionalita. Na tomto základe stoja početné pesimizmom preniknuté analýzy modernej industriálnej spoločnosti kapitalistického typu. Táto spoločnosť podľa Marcuseho zahŕňa dvojakú črtu: „tendenciu k zdokonaľovaniu technologickej racionality a intenzívne snahy o to udržať túto tendenciu v rámci existujúcich inštitúcií. V tom spočíva vnútorný rozpor tejto civilizácie: iracionálny prvok jej racionality.“ K tomu Marcuse dopĺňa: „Industriálna spoločnosť, ktorá si osvojila techniku a vedu je organizovaná tak, aby stále viac ovládala človeka aj prírodu, aby stále lepšie využívala ich zdroje. Iracionálnou sa stáva v okamihu, kedy úspech týchto snáh otvára novú dimenziu ľudskej realizácie“ (Marcuse, 1991, 42). Dimenziu takú, ktorá je v rozpore s racionálnou náplňou jej realizácie a snažení.

Posúdenie týchto procesov, ktoré nanajvýš stvárňujú atmosféru modernej spoločnosti máme možnosť pozorovať u mnohých a rôzne zameraných autorov. Filozofické a sociologické reakcie na naliehavú tému dôsledkov industrializmu a kapitalizmu obsahujú prevažne negatívne konotácie. Okrem špecifických prístupov sociológie je to aj existencializmus alebo filozofia života. Tieto prístupy patria k tým, ktoré obhajujú špecificky ľudskú existenciu a jedinečný, neopakovateľný život. Sú tu aj prístupy, ktoré nezdôrazňujú natoľko kultúrno-spoločenský úpadok, ale skôr optimizmus a dôveru. Keď sa Émile Durkheim vo svojom

klasickom diele sociológie vyjadruje k častej námietke voči deľbe práce, totiž že vedie k potláčaniu osobnej individuality, zdôrazňuje práve opačný proces, keďže je človeku viac prirodzeným byť „jedným z orgánov spoločnosti a jeho najvlastnejšou činnosťou je potom plniť svoju úlohu orgánu“ (Durkheim, 2004, 337). Ako poznamenal Bell, základom takejto predstavy je predstava progresívneho charakteru spoločnosti (Bell, 1999, 107). To však nič nemení na tom, že žijeme v dobe konfliktov, okrem iných práve konfliktu medzi racionálnym a iracionálnym. Je privilégiom, ale aj záväzkom jednotlivca, „Jeho veličenstva Ja“, (Bell, 1999, 162) nájsť kontinuitu medzi sebarealizáciou a svetom života a práce, kontinuitu medzi ideálom podoby človeka v industriálnej spoločnosti a tým, čo v rôznych podobách prejavovania sa k skutočnému človeku neodlúčiteľne patrí, hoci to nedokáže pomenovať, naplánovať ani pochopiť. To je však len jeden zo spomínaných príkladov napätia racionálneho a iracionálneho.

Literatúra

ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. (2009): *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Praha: Oikoymenh

BELL, D. (1999): *Kulturní rozpory kapitalizmu*. Praha: SLON.

BERĎAJEV, N. (1990): Človek a stroj (Problém sociológie a metafyziky techniky). Filozofia, 45 (4), 430-445.

BERĎAJEV, N. (1995): *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha: Oikoymenh.

DOORMAN, M. (2008): *Romantický řád*. Praha: Prostor.

DURKHEIM, E. (2004): *Společenská dělba práce*. Brno: CDK

GEHLEN, A. (1972): *Duch ve světě techniky.* Praha: Svoboda.

GUARDINI, R. (2001): *Technika a človek*. Trnava: Dobrá kniha.

LIPOVETSKY, G. (2003): *Éra prázdnoty. Úvahy o súčasnom individualizme*. Praha: Prostor.

MARCUSE, H. (1991): *Jednorozmerný človek*. *Studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti.* Praha: Naše vojsko.

SLOTERDIJK, P. (2013): *Kritika cynického rozumu*. Bratislava: Kalligram.

VIŠŇOVSKÝ, E. (2005): Racionalita ako normativita. Filozofia, 60 (1), 1-7.

WEBER, M. (1997): Autorita, etika a společnost. Praha: Mladá fronta.

WEBER, M. (2009): Metodologie, sociologie a politika. Praha: Oikoymenh.

PERSPEKTYWY RACJONALNOŚCI PARTYKULARNEJ W SPOŁECZEŃSTWIE INFORMACYJNYM

THE PERSPECTIVES OF PARTICULAR RATIONALITY IN INFORMATION SOCIETY

Prof. zw. dr hab. Tadeusz Miczka

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

Abstract: ***Information society prefers communicational behaviours based on marketing strategies, technological interactivity and virtuality. It is also obsessed with creativity and innovation. In such a society people create specific forms of rationality. In new more and more blurred social situations relations between wisdom and emotionality become more complicated. It also refers to relations between rationality of cognition, language and science and practical rationality and, using terminology introduced by T. Kotarbiński, methodological and factual rationality. I claim that in such a world particular rationality becomes the most important one. I characterize and treat this rationality as a symptom of common pluralisation which leads to accepting "living in ambiguity". Considering its future, I develop M. Weber's thought in which he suspected that rationality, understood as a form of living, can also be a sophisticated form of particularism. I also prove that "it itself becomes a sophisticated form of irrationalism".***

Key words: ***information society, particular rationality, info-activism, info-freedom, postrationality***

Racjonalność jest jednym z najważniejszych problemów praktycznych, jaki każdy człowiek, w zależności od posiadanej wiedzy i zdolności do rozumnej analizy, musi w swojej myśli i w swoim działaniu na co dzień rozwiązywać oraz jest problemem teoretycznym, który starają się świadomie rozstrzygnąć, nadając mu postać koncepcji czy definicji, przedstawiciele nauki, myśliciele dysponujący otwartymi umysłami, nastawionymi na wyzwalanie się z myślenia i działania nie popartego rozumem. Człowiek nie zawsze i nie wszędzie próbuje być racjonalny i udaje mu się to zresztą tylko częściowo, a filozofowie, zwłaszcza od czasów Oświecenia, w których zadecydowano o prymacie rozumu w procesach ludzkiego poznania, toczą niekończące się spory o istotę i granice racjonalności oraz o jej komponenty uniwersalne i okolicznościowe, naukowe i emocjonalne, pozytywne i negatywne, użyteczne i abstrakcyjne. Dlatego przed przystąpieniem do charakterystyki racjonalności w społeczeństwach informacyjnych, w których informacja staje się najważniejszym towarem i powszechnie wykorzystywaną wartością, warto wskazać kilka przekonań i ustaleń dominujących w refleksji na jej temat.

Pierwsza uwaga dotyczy zasadniczego ograniczenia ludzkiego poznania i działania, które Jan Szmyd tak opisuje: „obok »porządku rozumu« zawsze funkcjonuje w ludzkiej osobowości »porządek serca« i sprawy ludzkie rozgrywają się zarówno w obszarze racjonalności, jak i emocji. [...] I nie ma człowieka funkcjonującego jako logiczna maszyna" (2003, 115). Innymi słowy, racjonalność i irracjonalność są ze sobą różnorako zespolone i zawsze występują w

różnym stopniu i w różnych proporcjach.

Po drugie, racjonalność jest kategorią historyczną, a zatem każdy jej rodzaj i model jest nietrwały i umowny. Zawsze się wyczerpuje i jest odpowiedzią na aktualne możliwości i potrzeby człowieka. O jej nietrwałości decyduje również to, że z jednej strony odwołuje się ona do ogólnych zasad (spośród których filozofowie najczęściej przywołują zasadę odpowiedzialności), a z drugiej uwzględnia szczególne warunki i okoliczności związane z konkretną sytuacją (Lenk, Spinner, 1989, 21-23).

Poza tym, racjonalność nie usuwa całkowicie wątpliwości, jakie ma człowiek jako istota nieustannie wahająca się i zmuszona do podejmowania wielu decyzji. Lech W. Zacher zwraca na to uwagę, stawiając jedno z trudnych pytań odnoszących się do praktyczności: „Co [...] jest bardziej racjonalne – maksymalizacja następstw dobrych czy minimalizacja negatywnych?" i używa nawet określenia „makdonaldyzacja racjonalności" (2000, 14). Przykłady ilustrujące wariabilność racjonalności można mnożyć.

Epoki i kultury wytwarzają więc różne, odmienne racjonalności. W społeczeństwach informacyjnych, które w XXI w. funkcjonują w ramach i poprzez tzw. kultury uczestnictwa, w których jednostki i zbiorowości „biorą konwergujące się multimedia w swoje ręce", stają się bardzo aktywne, prowadzą z nimi swój dialog, kreują dzięki nim nowe relacje społeczne, myślą, pracują i nabywają nowych kompetencji za ich pośrednictwem (Jenkins, 2006, passim), racjonalność nabiera szczególnego charakteru. Dobrym punktem wyjścia do podjęcia próby jej charakterystyki, uwzględniającej cechy specyficzne, jest niepokój wyrażany przez Kazimierza Krzysztofka: „dlaczego – pyta on – kryzys racjonalności (wyrażający się w eksplozji sekt, fideizmów i pogańskich panteizmów wszelkiego rodzaju, wróżb i chiromancji, wiary w zjawiska paranaturalne itp.) ma miejsce w czasie ofensywy najbardziej funkcjonalnej dla *ratio* techniki informatycznej i inteligentnych sieci? Czy może dlatego – próbuje sobie odpowiedzieć – że im bardziej technika nasycona jest inteligencją i »zerojedynkową« racjonalnością oraz regułami implikacji, tym bardziej *człowiek masowy* odczuwa potrzebę szukania *sensu w nieracjonalności*, którego to sensu przedracjonalność mu dostarczała (2000, 123; Davis, 2002, passim). Wielu uczonych wyraża obecnie przekonanie, że ciągle poszerzają się horyzonty racjonalności na skutek zbliżania się nauki do wiary w Boga (np. *Poszerzać horyzonty racjonalności. Perspektywy dla filozofii* – to tytuł międzynarodowego sympozjum zorganizowanego w 2008 roku przez Pontificia Università Lateranense). Oczywiście, nie brakuje również badaczy głoszących przeciwne poglądy, ale nie ulega wątpliwości, że popularna w XX w. teza o szybkiej sekularyzacji współczesnych społeczeństw w XXI w. szybko staje się mitem.

Biorąc pod uwagę te ustalenia oraz dynamiczne zmiany zachodzące w społeczeństwach informacyjnych, generujące coraz więcej sytuacji rozmytych, „ekstaz" i „spazmów" komunikacyjnych oraz form rozpasanej konsumpcji materialnej i symbolicznej, trzeba w refleksji nad racjonalnością i w jej praktykowaniu wykroczyć poza jej tradycyjne ujęcia badawcze i oparte na nich sposoby działania. Na przykład modyfikacji wymaga klasyczny już podział racjonalności, dokonany w połowie poprzedniego stulecia przez Tadeusza Kotarbińskiego, na racjonalność metodologiczną, wymagającą wnioskowania logicznego i zgodnego z posiadaną wiedzą naukową oraz na racjonalność rzeczową, polegającą na doborze środków w odniesieniu do realnych sytuacji, zdarzeń i faktów (1955, 137-139). Obydwie racjonalności mają dzisiaj zastosowanie, ale wydaje się, że obydwie, metodologiczna – przede wszystkim z powodu redundancji informacyjnej, multidyscyplinarności i tzw. wifikacji (kolektywnego wytwarzania wiedzy mieszającego wiedzę ekspercką z potoczną) i rzeczowa – z powodu przenoszenia się części ludzkiego myślenia i działania do sieci,

coraz bardziej interaktywnego nastawienia człowieka do świata oraz grywalizacji i *adwergaming'*u (wykorzystywania w komunikowanu mechanizmów gier umożliwiających łatwą zmianę każdej reguły), nie obejmują swoim zasięgiem otwartości myślenia i działania użytkowników nowych mediów. I wydaje się, że jednak racjonalność rzeczowa, która jest bardziej nastawiona na uczestnictwo w kulturze, ale mniej refleksyjna, zyskuje przewagę nad metodologiczną.

Pozostawiając jednak ten dylemat nierozstrzygnięty, bo w epoce glokalizacji i tworzenia nowego ładu polityczno-gospodarczo-społecznego wiele jeszcze może się zmienić w zakresie jednostkowego i zbiorowego myślenia i działania, przyjmuję założenie, że dokładniej charakter tegoż myślenia i działania w społeczeństwie informacyjnym oddaje pojęcie racjonalności partykularnej. Wskazuje ono na interesy, wybory i decyzje jednostkowe i ponadjednostkowe, ale miejscowe i kontekstowe, na wzrastające znaczenie subiektywności, spontaniczności, personalizacji, nieoczywistości i niedecydowalności w technologicznej codzienności, coraz bardziej rozdartej między realnością a wirtualnością, technocodzienności transwersalnej – używając określenia Wolfganga Welscha – piszącego również przy okazji definiowania rozumu transwersalnego o racjonalności, która nie jest monolitem, ale „pluralnością form racjonalności" (2002, 186). Zajmuję stanowisko wyciągające daleko idące wnioski z analiz dokonanych przez Maxa Webera „które dotyczyły racjonalizacji jako wzorcowego fundamentu procesów społecznych inicjujących zmiany w krajach Zachodu i utrwalały podejrzenie, że racjonalność traktowana jako forma życia sama może być także wyrafinowaną formą partykularyzmu (Mittelstrass, 1995, 478), a właściwie potwierdzające trafność Weberowskich przewidywań.

Podążając tym tropem dokonałem kilka lat temu wstępnego rozpoznania charakteru racjonalności partykularnej w społeczeństwie informacyjnym (Miczka, 2010, 191-198), uznając za przydatne w badaniach, ale nie wyczerpuje opisu aktualnego stanu rzeczy, cztery znaczenia pojęcia „racjonalność", wyróżnione przez Eugeniusza Geblewicza u zarania przełomu cyfrowego. W tekście: *Co znaczy „postępować racjonalnie"* autor pisał: „1. Postępuje racjonalnie ten, kto nie działa pod wpływem chwilowego impulsu, lecz z myślą o dalszych konsekwencjach swych czynów. [...] 2. Postępuje racjonalnie ten, kto chcąc osiągnąć określone cele stosuje środki skuteczne i w ich doborze kieruje się wiedzą w sposób wystarczająco uzasadniony. [...] 3. Postępuje racjonalnie ten, kto przestrzega w doborze celów działania uznanej w danej grupie społecznej hierarchii wartości, inaczej mówiąc: działa, kierując się pewnymi uznanymi preferencjami lub zgodnie z pewną hierarchią motywów. [...] 4. Postępuje racjonalnie ten, kto przestrzega konsekwencji w działaniu, tzn. nie kieruje się sprzecznymi zasadami" (1975, 25-30). Moim zdaniem te prakseologiczne kryteria są nieustannie naruszane przez internautów, którzy są coraz bardziej spontaniczni, rzadziej myślą o skutkach swojego postępowania, naruszają naukowe porządki i logiki i często zastępują hierarchiczność formami heterarchiczności i panarchiczności, a nawet anarchiczności, łatwo i szybko zmieniają zasady, nawet na przeciwstawne. Dlatego uznałem, że wskazane przez Geblewicza pojęcia racjonalności należy uzupełnić o co najmniej jeszcze jeden aspekt praktycznego i partykularnego ludzkiego myślenia i działania, na który w Polsce zwrócił uwagę już w czasie przełomu cyfrowego (chociaż tamże jeszcze wówczas on nie zachodził) Kazimierz Jodkowski, dowodząc, że „poznanie – swoisty rodzaj działalności – uważa się za racjonalne, jeśli jest intersubiektywnie sensowne (komunikowalne) oraz intersubiektywnie sprawdzalne (kontrolowalne)" (1988, 157).

Takie wieloaspektowe ujęcie racjonalności wiąże się więc z najważniejszymi zjawiskami charakterystycznymi dla społeczeństwa informacyjnego, ale chociaż nie gwarantuje ono

pełnego opisu jego obecnej fazy rozwoju, to jednak sygnalizuje zdecydowanie problemy istotne dla jego przyszłości, takie jak sposoby komunikowania oraz wolność i kontrola w cyberprzestrzeni, a zatem i w przestrzeni realnej. Na temat komunikowalności i kontrolowalności toczą się dzisiaj na całym wiecie burzliwe dyskusje, zawsze dotyczące nowych trendów i nurtów w użytkowaniu zaawansowanych technologii, których temperaturę emocjonalną wyznaczają skrajne przekonania w rodzaju: „komunikujemy się dla samego komunikowania" i „każdy może skomunikować się z każdym" czy „dzięki multimedium jesteśmy ludźmi absolutnie wolnymi" i „nigdy nie byliśmy bardziej kontrolowani i manipulowani, niż jesteśmy dzisiaj". Zastanawiając się nad racjonalnością należy więc najpierw skupić się na kompetencjach *homo interneticusa*, które określam jako info-aktywizm i info-wolność.

O aktywności komunikacyjnej typowego członka rozwiniętego społeczeństwa informacyjnego Rafał Stec pisze z ironią, że „nigdy nie jest wyłączony [...] wypróżnia się bez przerwy, publicznie i bez zahamowań" (2012, 23), a Robert Siewiorek, że jest „zarobiony", nie pracowity, bo to jako aktywność autentyczna byłoby pożyteczne, a on jest po prostu zajęty manifestowaniem tego, jak bardzo jest zapracowany (2013, 22) i ciągle się zmienia jako osoba: jest uczniem, flaneurem, graczem, newbie, klientem, lurkerem, luserem, voyerem, ladminem, trollem, hakerem itp. Dzisiaj dzięki smartfonowi, wielofunkcyjnemu następcy telefonu komórkowego i efemerycznej „chmurze cyfrowej", zastępującej twardy dysk komputera, użytkownik multimediów myśli i działa racjonalnie wtedy gdy opanuje arkana wielozadaniowości (*multitasking'*u), czyli korzystania z kilku urządzeń jednocześnie. Z badań wynika, że info-aktywizm polega na poszerzaniu skali ludzkiego poznania, ale ogranicza uwagę, refleksyjność i sztukę zgłębiania spraw, promuje ulotność, powierzchowność i przetrawianie cudzych treści. Zdaniem Kyung Hee Kim sprzyja on wzrostowi ilorazu inteligencji (IQ), ale obniża poziom ilorazu kreatywności (CQ), po prostu ogranicza wyobraźnię (2011, 285-295).

Podobnie przerysowany i pełen sprzeczności wyłania się z badań obraz info-wolności i trudno się temu dziwić, zważywszy na to, że w społeczeństwie informacyjnym dominuje „kontrola przez wolność" (Lessig, 2005). Emocjonalne spory między cyberlibertarianami, domagającymi się absolutnej swobody (popierają m.in. hakeryzm) a cyberpaternalistami, proponującymi stworzenie prawa uwzględniającego nowe kompetencje komunikacyjne, na razie nie prowadzą do zdecydowanych rozwiązań, ale jak zauważa Manuel Castells: „Źródłem władzy jest dziś głównie możność tworzenia i rozpowszechniania kodów kulturowych oraz treści informacyjnych. [...] sprawa kontroli społecznej nad Internetem jest chyba najbardziej fundamentalną kwestią polityczną ery informacji" (2003, 186-187). Trudno jednoznacznie przewidzieć przyszłość społeczeństwa informacyjnego. Tradycyjna logika podpowiada, że powinno się ono przekształcić w postinformacyjne, na razie żyjemy w *big data society* (symboliują je *homo oeconomicus* i *homo marketiensis*), w którym rozmnażają się technologie samozapisu i samopokazu, bezprecedensowa jest ekspansja rynku, a ilość i charakter narzędzi stają się kryterium racjonalności, racjonalności przede wszystkim partykularnej. Reasumując, w pierwszej połowie XXI w. najintensywniej rozwija się racjonalność partykularna, która wymusza w społeczeństwach różne kontrreakcje i znajduje się pod coraz większą presją procesów globalnych. Człowiek staje się coraz mniej racjonalny w tradycyjnym znaczeniu, a bardziej sensoryczny i programowany przez technologię, można powiedzieć, że staje się poracjonalny, głównie dlatego, że racjonalność partykularna okazuje się często wyrafinowaną formą irracjonalizmu. Charakterystyczny przykład takiego przeobrażenia przywołuje K. Krzysztofek, któremu jeszcze raz na

koniec mojego wywodu oddaję głos: „Co będzie z racjonalnością – pyta – gdy technika – z superracjonalną techniką informacyjną na czele – zawładnie środowiskiem duchowym człowieka, a zdaniem T. Adorno, jest ona już jego częścią w stopniu, w jakim nie zdajemy sobie nawet z tego sprawy. Jednym z tego przejawów jest to, co Jean Baudrillard nazywa *hiperrzeczywistością*, światem symulakry. Czy można być racjonalnym doświadczając coraz mniej świata realnego?" (2000, 130).

Literatura

CASTELLS, M. (2003): *Galaktyka Internetu*. Przeł. T. Hornowski. Poznań: Rebis.
DAVIS, E. (2002): *Techgnoza. Mit, magia + mistycyzm w wieku informacji*. Poznań: Rebis.
GEBLEWICZ, E. (1975): Co znaczy „postępować racjonalnie"? W: *Prakseologia*, nr 2, s. 17-31.
JENKINS, H. (2006): *Convergence Culture.* New York: NY University Press.
JODKOWSKI, K. (1988): Od krytycznego racjonalizmu do anarchizmu epistemologicznego. W: *Profile racjonalności,* (red.) A. Zachariasz. Lublin: UMCS, s. 135-158.
KIM, K. H. (2011): The Creativity Crisis. In: *Creativity Research Journal*, Vol. 23, Issue 4, pp. 285-295.
KOTARBIŃSKI, T. (1955): *Traktat o dobrej robocie.* Łódź: Ossolineum.
KRZYSZTOFEK, K. (2000): Racjonalność, tabu kulturowe i „kontrola przez wolność". W: *Racjonalność myślenia, decydowania i działania. Problemy stare i nowe*, (red.) L. W. Zacher. Warszawa: WSPiZ im. L. Koźmińskiego, s. 121-132.
LENK, H. – SPINNER, H. F. (1989): Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick. Zur Rationalismuskritik und Neufassung der "Vernunft heute". In: *Pragmatik,* t. 3, (Hrsg.) H. Stachowiak. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
LESSIG, L. (2005): *Wolna kultura.* Warszawa: WSiP.
MICZKA, T. (2010): Über partikulare Rationalität. In: *Topoi der Rationalität Technizität – Medialität – Kulturalität*, (Hg.) H-J. Petsche. Berlin: Trafo, S. 191-198.
MITTELSTRASS, J. (Hrsg., 1995): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie.* Bd. 3. Stuttgart/Weimar: Metzler.
SIEWIOREK, R. (2013): Nudne jest ciekawsze. W: *Gazeta Wyborcza*, 27-28.04, s. 22-23.
STEC, R. (2012): Jądro cyberciemności. W: *Gazeta Wyborcza*, 01-02.12, s. 22-23.
SZMYD, J. (2003): *Filozofowanie użyteczne*. Bydgoszcz-Kraków: Oficyna 2.
WELSCH, W. (2002): *Unsere postmoderne Moderne* (6.Aufl). Berlin: Akademie Verlag.
ZACHER, L. W. (2000): Racjonalność myślenia, decydowania i działania – pytania i wątpliwości. W: *Racjonalność myślenia, decydowania i działania. Problemy stare i nowe*, (red.) L. W. Zacher. Warszawa: WSPiZ im. L. Koźmińskiego, s. 9-17.

NÁBOŽENSKÁ SKÚSENOSŤ V KONCEPCII ANTROPOTECHNÍK PETRA SLOTERDIJKA[1]

RELIGIOUS EXPERIENCE IN THE CONCEPT OF ANTHROPOTECHNICS OF PETER SLOTERDIJK

Prof. PhDr. Oľga Sisáková, CSc.

Inštitút filozofie, Filozofická fakulta Prešovskej univerzity
Ul. 17. novembra č. 1, 08001 Prešov
e-mail: olga.sisakova@unipo.sk

Abstract: ***The paper deals with culture theory and the concept of anthropotechnics of Peter Sloterdijk. It examines his interpretation of symbolic systems in the perspective of the anthropological turn and the general immunological theory of man. The paper attempts to answer the question, what are the phenomena of spirituality in the perspective of "general theory of practices", predominantly in the context of Sloterdijk´s ethics. Metanoetical imperative "You must change your life" implies the experience of conversion as personal reintegration. For the explanation of microstructure of this experience Sloterdijk chooses art. The author of the paper follows current cultural context and the possibilities of developing philosophical spirituality.***

Key words: ***anthropotechnics, homo immunologicus, metanoetics, religious experience***

Vo filozofii a kritickej teórii kultúry Petra Sloterdijka môžeme v ostatných rokoch sledovať záujem o fenomén náboženstva. Aj v úvodnej časti eticko-antropologickej štúdie *Musíš meniť svoj život* (2009) nápadne artikuluje návrat či revitalizáciu náboženstva po údajnom „stroskotaní" osvietenstva. Nejde mu pritom o polemiku s oponentmi na krajných koncoch možnej názorovej škály k tejto otázke, ale o zdôraznenie, že demystifikácia zdania návratu vyžaduje nové pochopenie povahy spirituálnych systémov, a to z hľadiska antropológie *vita activa* a všeobecnej imunologickej teórie človeka. Pochopenie fungovania symbolických systémov, ku ktorým patrí náboženstvo, podobne ako umenie, morálka a právo, ako imunologických systémov umožnil nový antropologický obrat v kultúre, ako ho vymedzuje Sloterdijk: antropotechnický obrat. Ide v ňom o paradigmatickú zmenu, ktorá predpokladá reformuláciu existujúceho etického diskurzu v kategóriách antropotechniky. V centre reinterpretácie je téza o človeku ako bytosti vytvárajúcej seba, o autoformatívnych činnostiach, ktoré novovek zúžil na život, prácu a jazyk. (Sloterdijk 2009, s. 7) Tu Sloterdijk na rozdiel od Foucaultovej interpretácie antropologického obratu z prelomu 18. a 19. storočia v práci *Slová a veci* (Foucault 2000, s. 229 a n.) ako najširší rámec sebaformovania určuje život ako cvičenie (das übende Leben) a v smere tejto generálnej tézy žiada prehodnotenie všetkých ľudských sebaformujúcich a sebazdokonaľujúcich činností, a to v širokom diachrónnom a synchrónnom priereze kultúry. Výskumný program prehodnotenia sa tu zamýšľa ako vytvorenie „alternatívneho jazyka" a na jeho základe preverenie „fenoménov, pre ktoré tradícia ochraňovala také vymedzenia ako „spiritualita", „religiozita", „morálka", „etika"

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

a „askéza“. (Sloterdijk 2009, s. 8) Uplatnenie novej perspektívy by malo uvedený materiál duchovnej kultúry ukázať v novom svetle.

O hodnotovo neutrálnu interpretáciu náboženstva vylučujúcu jednoznačné pozície naturalizmu a teológie sa už v 19. storočí pokúsili filozofi, sociológovia a psychológovia, ktorí náboženské praktiky a inštitúcie chápali ako symbolické systémy a študovali ich sociálno-integratívne (o. i. E. Durkheim, M. Weber) a psychoterapeutické, resp. reintegračné funkcie (napr. W. James, Th. Flournoy, S. Freud, C. G. Jung a i.). Ich zväčša funkcionálny prístup sa sústreďoval na intenzívne kolektívne alebo individuálne udalosti náboženskej skúsenosti.

Radikálnejšie postupoval neskorý F. Nietzsche tým, že na oblasť náboženstva vztiahol všeobecné princípy asketológie. (Sloterdijk 2009, s. 10) Týmto smerom sa vydal aj Sloterdijk pokusom o vysvetlenie spirituálnych a etických fenoménov z princípov „všeobecnej teórie cvičení“, čím oživil jeden z pôvodných významov slova askéza. Jeho zámer chápeme ako teoretický a kultúrno-kritický (on sám ho charakterizuje ako osvietensko-konzervatívny). Cieľom je nový pohľad na spirituálne fakty, na symbolické univerzum náboženstva v novej optike života ako cvičenia, teda explikácia kultúrnych zásob vedenia o cvičeniach, exercíciách, askézach, obráteniach či konverziách, ktoré sa skrývajú v tejto oblasti sociálno-psychologickej či imunologickej pamäti ľudstva. Cvičenie ako východiskovú kategóriu definuje veľmi všeobecne „ako každú operáciu, ktorou sa stabilizuje alebo stúpa kvalifikácia konajúceho pre opakované vykonanie tej istej operácie, nezávisle od toho, či bude deklarované ako cvičenie, alebo nie“. (Sloterdijk 2009, s. 14) Cvičením sú teda ľudské praktiky, ktoré sa možno učiť, nacvičovať alebo opakovaním prehlbovať ich znalosť, ovládanie, dokonalosť či intenzitu. Ako druh cvičenia možno takto chápať každý druh praktík, v ktorých človek dosahuje virtuozitu.

Pre pretlmočenie systémov cvičení, programov prác na sebe, známych ako praktiky religiozity, morálky, filozofie a askézy, do jazyka filozofie, etiky a filozofickej antropológie autor využíva biologickú teóriu o imunologických systémoch objasňujúcich význam imunitných dispozícií v tzv. integrálnych celkoch, ktoré iba vďaka nim v konfrontácii s potenciálnymi a aktuálnymi rizikami prostredia dosahujú integritu a uchovávajú ju. Na význam procesov imunizácie pre živý subjekt, a to nielen na biologickej, ale aj sociokultúrnej (morálnej, právnej, politickej, pedagogickej a i.) úrovni poukazujú filozofi, etici, politológovia už niekoľko desaťročí súbežne s tým, ako narastá tak miera biologického ohrozenia človeka, ako aj ľudskej subjektivity.

Aj Sloterdijk chápe obranné systémy ako stelesnené očakávania poškodení a ako príslušné programy ochrany a autoterapie, čiastočne vrodené a čiastočne nadobudnuté. V tejto súvislosti človek jeho antropológie – homo immunologicus – má biologickým a sociokultúrnym vývojom sformovaný systém praktík, ktoré mu pomáhajú odolávať udalostiam osudu a reagovať na nevyhnutnosť smrti. Snaha organizmu reagovať na ohrozujúce, neviditeľné, nezvyčajné, otvorené môže byť aj pozadím konania, ktoré spravidla chápeme ako náboženské alebo spirituálne. Prostredie, svet, „otvorené“ je ten tajomný priestor, do ktorého každý organizmus transcenduje v snahe o prežitie. Iba človek však disponuje symbolickými systémami praktík umožňujúcimi tento vyšší druh imunitnej odpovede. Ak sa už život v kontexte tejto koncepcie javí ako „integračná dynamika“ vybavená autoterapeutickými komplexmi, potom je možné aj zmysel pre transcendenciu, ktorý prejavujú živé systémy, chápať ako organický komplex zameraný na prevenciu alebo prekonanie smrti. Okrem iných vedecky interpretovateľných aspektov týkajúcich sa procesov transcendovania sa Sloterdijk sústreďuje na imanentný aspekt transcendencie chápanej ako súčasť funkcií imunitnej odolnosti organizmu. „Imunologické systémy stelesňujú

očakávanie zranenia. Na biologickej úrovni sa prejavujú v schopnosti vytvárať protilátky, na právnej – vo forme procedúr kompenzujúcich nespravodlivosť a agresívnosť, na magickej – v podobe obranných čarov, na náboženskej – v podobe rituálov prekonávajúcich chaos; tieto ľuďom ukazujú, ako konať, keď sa už nedá postupovať v súlade s ľudskou mierou", píše v práci *Horlivosť božia* (2007). (Sloterdijk 2013, s. 21) V perspektíve tejto teórie a v situácii krízy náboženstvá vystupujú ako inštitúcie zabezpečujúce „psychosémantické" funkcie – na psychoterapeutickej a sociálnoterapeutickej úrovni pomáhajú v situáciách krízy integrálnosti, alebo slúžia „na kanalizáciu a kódovanie ľudského sklonu k úspechu" (tejto druhej funkcii Sloterdijk venoval prácu *Hnev a čas*, 2008). Jadrom daného funkcionálneho okruhu je podľa Sloterdijka „dávať zmysel utrpeniu, smrti, chaosu a náhode". (Sloterdijk 2013, s. 22) Skutočnosť, že v spoločnosti existuje spravidla viac takýchto stabilizačných systémov, implikuje rivalitu a konflikt. Prítomná potenciálna výbušnosť nesúvisí natoľko s ich imunologickou funkčnosťou, ako s intenzitou a výlučnosťou náboženskej skúsenosti zakladateľov, ktorá skrýva motívy ich výnimočnej aktivity a autority. Táto súvislosť nás zaujíma, pretože v dejinách vysokých kultúr ako zdroj obratu, konverzie, radikálnej zmeny života bola často popisovaná práve „peak experience" tzv. „akrobatov" alebo „virtuózov života". Podobný mechanizmus má aj prijatie a naplnenie metanoetického imperatívu „Musíš meniť svoj život".

Reálnym materiálom pohybu k nemožnému sú historické i súčasné manifestácie týchto praktík – antropotechník, ktoré Sloterdijk vymedzuje ako „mentálne a fyzické tréningové procedúry, pomocou ktorých sa ľudia najrôznejších kultúr pokúšali optimalizovať svoj kozmický a sociálny imunologický status voči nejasným rizikám života a akútnej určitosti smrti". (Sloterdijk 2009, s. 23) Predovšetkým pochopenie významu asketického obsahu antropotechník, historicky konkrétnych praktík "práce na sebe" a „starosti o seba" Sloterdijk podmieňuje adekvátnym preskúmaním náboženských a všetkých religioidných foriem spirituality až po súčasné, ním konštatované formy despiritualizácie askézy (o. i. vo vrcholovom, osobitne olympijskom športe).

Dnes pozorovaná insuficientnosť v imunitnej odozve človeka na existujúce ohrozenia signalizuje, že v integrálnom systéme *človek* došlo k závažným posunom. V prípade poruchy na biologickej úrovni medicína hovorí o autoimunitnom ochorení. Podobné procesy prebiehajú aj v kultúre a sú nemenej devastujúce. Odtiaľ vychádza absolútny imperatív „Musíš zmeniť svoj život!". Vnútorné gesto prijatia, ktoré príkaz predpokladá u príjemcu, opiera sa o autoritu. Sloterdijk pri analýze aspektov „ciest transcendencie" vyčleňuje ako ďalší z príznakov zvesť, ktorá predpokladá nadprirodzenú inštanciu a reálneho príjemcu a nadobúda význam iba v rámci predpokladov toho „spôsobu myslenia, ktoré ... nazývam metafyzikou silného odosielateľa. V tomto kontexte transcendencia predstavuje pôvod zvesti, ktorá má pre človeka životný význam". (Sloterdijk 2013, s. 27) Účinok autority a charizmy bol známy nielen v oblasti náboženstva, ale aj v iných sférach spirituality – v umeleckej tvorbe, filozofii, vede. Procesmi racionalizácie a detradicionalizácie sa tento vzťah uvoľnil. Kde potom hľadať zdôvodnenie situácie, v ktorej pohnútkou mal by byť absolútny imperatív, heslo Sloterdijkovej etiky?

Etická koncepcia Petra Sloterdijka je metanoetická – založená na zmene alebo obrate myslenia. Nevyrastá z otázky praktickej filozofie „Čo mám robiť?", ale z absolútneho imperatívu „Musíš meniť svoj život". Radikálna požiadavka je motivovaná stavom súčasnej kultúrno-civilizačnej krízy a adresovaná konfúznej existencii moderných ľudí. O čo sa teda opiera jej nespochybniteľná autorita? Imperatív nie je filozofickým príkazom, je citáciou posledného verša Rilkeho sonetu *Archaické torzo Apollona*. Pre ilustráciu emanácie

metanoetického príkazu mohol by filozof využiť udalosť obrátenia z dejín náboženstva alebo niektorý príklad z *Rôznorodosti náboženskej skúsenosti* W. Jamesa. Dáva však prednosť nerepresívnemu typu autority umenia, skúsenosti básnika pri stretnutí s torzom sochy boha Apollona v parížskom Louvri. Sloterdijkova interpretácia sa odvoláva na skúsenosť umenia a filozofiu bytia (Sloterdijk 2009, s. 47), na „oznamujúcu" či „zvestujúcu" schopnosť básnického slova (v zmysle eminencie poetického slova v koncepcii P. Valéryho alebo H.-G. Gadamera). Autoritatívne vypovedajúcim objektom je predmet, torzo sochy, fragment, ktorý v interakcii s recipientom dokáže sprostredkovať dokonalú „plnosť bytia". (Sloterdijk 2009, s. 41) Rozhodujúcou je však recipientova schopnosť vidieť torzo ako apelujúci celok. Túto „schopnosť vnútorného gesta prijatia nepravdepodobného" (Sloterdijk 2009, s. 44) M. Weber nazýva „religiozitou", dispozíciou, ktorú možno rozvíjať. Aj estetická extáza pred torzom Apollona zahŕňa „operáciu mikroreligiózneho charakteru" (Sloterdijk 2009, s. 34), ktorá ako viera stáva sa súčasťou ľudského habitu (v zmysle vymedzenia P. Bourdieuom ako „logiky nevedomia" alebo „telesnej gramatiky" človeka). Predstavuje stabilnú dispozíciu interpretovať udalosti v súlade s touto logikou i gramatikou. Aj táto dispozícia je podľa Sloterdijka veličinou podliehajúcou tréningu. Aj keby sa však spomenutá mikroštruktúra uvádzala v kontexte náboženstva, etiky, askézy alebo umenia, aj keby autorita mala numinózny, normatívny alebo estetický charakter, spoločným menovateľom ostáva absolútna vertikalita metanoetického imperatívu, ktorý človeku hovorí, že ešte nežije správne, t. j. v súlade s bytostnou vertikalitou.

Je to výzva na inú hodnotovú štruktúru života, než je aktuálna, je to zmena konštelácie vertikály a horizontály, koordinát, v ktorých vedieme svoj život. Predovšetkým je to znovuobjavenie zmyslu pre vertikalitu vo vzťahoch hodnôt. Vertikálne napätia sú závažným faktorom ľudskej existencie a nachádzame ich vo všetkých kultúrach – biblický Jakub stavia dom na mieste, kadiaľ prebiehala vertikála (Sloterdijk 2009, s. 199 – 202), variácie náboženských i nenáboženských konverzií smerujú k reintegrácii života na duchovne vyššej úrovni. Od konverzií filozofickej povahy, ktoré už od antiky smerovali k praktizovaniu filozofie ako formy života, sa v súlade s interpretáciami Jamesa, Starbucka, Spenglera, Hadota, Foucaulta, Badioua i Sloterdijka líšia náboženské obrátenia ako prípady zmeny presvedčenia. (James 1958, s. 235 – 236) Podľa tézy O. Spenglera, ku ktorej sa prikláňa Sloterdijk, sú to obrátenia „v rámci definitívne vymedzeného priestoru možností danej kultúry". (Sloterdijk 2009, s. 479)

V kontexte existujúceho kultúrneho rámca a materiálu vlastnej skúsenosti sa pravdepodobne uskutočnila aj intelektuálna konverzia W. Jamesa, ktorú opísal v rámci Gifford Lectures (1901 – 1902), v knižnom vydaní v časti *Chorá duša*. Prípad uviedol ako text z francúzskeho zdroja, v ktorom sa však dá identifikovať „idiot so zelenou tvárou". Pri pohľade naň v parížskej nemocnici Bicêtre sám James zažil spirituálnu skúsenosť metanoetickej povahy, čo malo vplyv na ďalší filozofov život. Podľa interpretov táto udalosť vyvolala *mystical germ* jeho presvedčenia a osobnosti. (James 1958, s 148 – 149; Piróg 2011, s. 37 – 38; Kerr 1999, s. 257)

Už len letmý pohľad na metanoetické obrátenia odhaľuje, že pripravenosť meniť život neznamená iba prechod k alternatívnej činnosti alebo presvedčeniu v tom istom kultúrnom rámci. Ak máme uvažovať o absolútnom metanoetickom imperatíve, musíme sa zrejme pozrieť na širšie univerzum vertikálnych napätí, ktoré sú viditeľné v perspektíve filozofie, etiky, umenia, intelektuálnych exercícií. Taktiež musíme identifikovať hodnoty, ktoré v kultúre ukazujú možnosti rozvoja človeka. V dejinách i súčasnosti filozofie to však značí orientovať sa na osobnosti, ktoré presadzovali nové, nekonvenčné postoje. Brali život i

tvorbu do vlastných rúk, stranou od konvenčnej kultúry. Život v konzumnej spoločnosti však zužuje priestor aj týchto individuálnych metanoí. Antropotechniky vytvorené antikou a novovekom, určené na formovanie umelcov, filozofov, vedcov, disidentov a mystikov, resp. všeobecne na povznášanie človeka, majú tendenciu meniť sa na nástroje „intenzifikácie života“, ale v rozmere horizontály, masovosti, plytkosti a priemernosti.

Literatúra

FLACHBARTOVÁ, L. (2011): *Vzťah medzi kynizmom a cynizmom.* Filozofia, 66 (6.)
FOUCAULT, M. (2000): *Slová a veci. Archeológia humanitných vied.* Bratislava: Kalligram.
HEINRICHS, H.-J. (2011): *Peter Sloterdijk. Die Kunst des Philosophierens.* München: Carl Hanser Verlag.
JAMES, W. (1958): *Doświadczenia religijne.* Warszawa: Książka i wiedza.
KERR, J. (1999): *Nebezpečná metoda.* Praha: Prostor.
PIRÓG, M. (2011): *Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego.* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
SLOTERDIJK, P. (2006): *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
SLOTERDIJK, P. (2009): *Du mußt dein Leben ändern. Über Antropotechnik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
SLOTERDIJK, P. (2010): *Scheintod im Denken. Von Philosophie und Wissenschaft als Übung.* Berlin: Suhrkamp.
SLOTERDIJK, P. (2012): *Pogarda mas. Szkic o walkach kulturowych we współczesnym społeczeństwie.* Warszawa: Aletheia.
SUCHAREK, P. (2014): *Sebauvedomenie a otvorenosť. K rekonštrukcii fenomenologického prístupu v psychoterapii.* Filozofia, 69 (10.)
SUVÁK,V. (2014): *Sókratovská therapeia: úloha Sókrata.* Filozofia, 69 (10.)
ŻYCHLIŃSKI, A. (2009): *Making it explicit. Petera Sloterdijka anatomia antropotechnik.* Kronos, nr 3.

RACIONÁLNOSŤ ETICKÉHO DISKURZU[1]

RATIONALITY OF ETICAL DISCOURSE

Mgr. Miroslav Mandzela, PhD.

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

Abstract: ***By examining the language of ethics some philosophers arrived to the conclusion that the discourse is irrational or that ethics is meaningless. This opinion represents emotivism which denies the rationality of ethics. MacIntyre in his historical analysis points to the reasons for the current crisis of ethics. I want to point out possible understanding of the language of ethics based on the hypothetical imperative, which would be perspective in view of its rational claim.***

Key words: ***metaethics, moral judgments, emotivism, telos, purpose, hypothetical imperative, instrumental rationality***

Etika ako filozofická disciplína určite nie je nejakou neproblematickou náukou. Diskusie o rozličných problémoch praktickej filozofie ju sprevádzajú asi už od jej vzniku a svedčia o akomsi nároku na racionálnu povahu etiky. So vznikom metaetiky sa objavujú nové problémy, názory a smery, ktoré sú dôsledkom upriamenia pozornosti na jazyk etiky a majú závažný dopad na tradičné chápanie etiky ako nejakej racionálnej náuky. Viaceré metaetické názory upierajú etike jej kognitívny nárok a vyčleňujú ju z oblasti racionálnosti alebo zmysluplnosti. Problém povahy jazyka etiky ako aj etiky samotnej sa tak stáva fundamentálnym problémom súčasnej etiky. Jedným z metaetických smerov, ktorý odmieta tradičnú predstavu o etike ako o racionálne založenej disciplíne je emotivizmus.

Emotivizmus je jedným z nonkognitivistických smerov, podľa ktorého jazyk etiky slúži na vyjadrovanie našich emócií a na ovplyvňovanie postojov iných ľudí. Etické termíny podľa A. J. Ayera nemajú žiadny kognitívny význam. Slúžia iba na vyjadrenie pocitov, postojov a osobných preferencií. „Ak je vo vete prítomný etický symbol, nijako sa tým nevysvetľuje jej faktický obsah. Keď teda niekomu poviem „Keďže si ukradol peniaze, konal si nesprávne“, nehovorím nič viac, ako keby som povedal: “Ukradol si peniaze“. Ak dodávam, že toto konanie bolo nesprávne, nevypovedám o ňom nič ďalšie. Prejavujem tým iba svoj mravný nesúhlas s týmto konaním. Je to akoby som vetu „Ukradol si peniaze“ vyslovil so zvláštnou intonáciou alebo ju napísal s niekoľkými zvláštnymi výkričníkmi. Intonácia či výkričníky nepridávajú nič ku kognitívnemu významu vety. Slúžia iba na to, aby ukázali, že vyjadrenie tejto vety je doprevádzané určitými pocitmi toho, kto ju vyslovuje.“ (Ayer, 1922, s. 141)

Pre Ayera sú etické termíny výrazmi pocitu, podobne ako je slovo “au“ výrazom bolesti. Keďže pomocou nich nevyjadrujeme nejaké fakty, ktoré by mohli byť predmetom sporu, nemôže dôjsť k žiadnemu morálnemu konfliktu a akákoľvek racionálna diskusia je neopodstatnená.

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.

Preto je aj omylom etikov, že sa snažia vypracovať nejaký etický systém s nárokom na pravdivosť alebo správnosť. Niečo také je podľa Ayera nezmyselné. Jediné čo sa dá v tejto oblasti skúmať, sú konkrétne morálne zvyky či už jednotlivcov alebo nejakého spoločenstva, ich pôvod a pod., a to je podľa Ayera úlohou psychológie a sociológie, nie etiky.

Umiernenejšiu podobu emotivizmu nájdeme u Ch. Stevensona. Stevenson sa zaoberá povahou rozličných druhov zhôd a nezhôd. Otázka, ktorú si kladie znie: „Aká je povaha etických zhôd a nezhôd? Je paralelná k tej, ktorú nájdeme v prírodných vedách, odlišujúca sa iba s ohľadom na patričný predmet; alebo je to nejaký úplne odlišný druh?“ (Stevenson, 1944, s. 2)

Pri jednoduchej otázke, akou je napríklad otázka: Aký je dnes deň? sa nemusia dvaja ľudia zhodnúť na odpovedi. Jeden bude veriť, že je streda a druhý, že je utorok. Takéto nezhody nazýva Stevenson nezhodami vo viere. Okrem nich existujú aj iné nezhody, ktoré neobsahujú protikladné viery, ale protikladné zámery, túžby, želania, záľuby. Takéto nezhody nazýva nezhodami v postojoch. O nezhodu v postojoch sa jedná vtedy, keď sa napríklad dvaja ľudia rozhodnú ísť spolu na večeru, každý z nich odporučí inú reštauráciu a nebudú sa môcť rozhodnúť, ktorú si majú vybrať. Dvaja ľudia sa nebudú zhodovať v postojoch vtedy, ak budú mať opačné postoje k tomu istému predmetu, ak jeden z nich ho bude schvaľovať a druhý nie a ak jeden z nich bude mať motív na zmenu postoja toho druhého.

Nezhody, o ktoré sa jedná v etike sú podľa Stevensona nezhody v postojoch. Mravné súdy používame na vyjadrovanie svojich postojov. No na rozdiel od Ayera Stevenson zdôrazňuje aj ich ďalšiu funkciu, funkciu apelatívnu, podnecujúcu, persuasívnu. Ak povieme o niečom, že je to dobré, nevyjadrujeme tým iba svoj postoj, ale zároveň emotívne pôsobíme na druhých, aby tiež zaujali rovnaký postoj. Používanie mravných súdov nespočíva v tom, že prostredníctvom nich poukazujeme na nejaké fakty, tak ako v prírodných vedách, ale v tom, že nimi môžeme niekoho ovplyvniť. Morálne súdy postoje ľudí menia alebo ich zintenzívňujú.

Ak morálne súdy vyjadríme prostredníctvom týchto funkcií, môžeme nahradiť vetu „Toto je správne“ vetou „Ja toto schvaľujem, chcem, aby si to tiež schvaľoval“ a vetu „Toto je nesprávne“ vetou: „Ja toto neschvaľujem, chcem, aby si to tiež neschvaľoval“. Z toho potom vyplýva, že tieto dva morálne súdy nie sú protikladnými výrokmi a ľudia, ktorí by ich vyslovili si vôbec neodporujú. V týchto výpovediach nejde o nijaké presvedčenia o tom, či nejaká vlastnosť prislúcha nejakému predmetu, ale len o vyjadrenie postojov k tomuto predmetu. Preto je akákoľvek etická diskusia odohrávajúca sa v rovine faktov nezmyselná. V takýchto na prvý pohľad protirečiacich si výrokoch, nie sú zastúpené rozdielne názory, o ktorých by sa dalo racionálne diskutovať pomocou argumentov a protiargumentov. Vďaka tomu môže dôjsť aj k situácii, že dva názory, z ktorých jeden tvrdí, že X je dobré a druhý, že X nie je dobré, môžu byť súčasne pravdivé. Etika preto nemôže byť postavená na racionálnom diskurze, ale iba na vzájomnom ovplyvňovaní založenom na stratégiách sugescií a protisugescií, na iracionálnom diskurze s protikladným emotívnym nábojom.

Emotivizmus nie je len nejaký ojedinelý metaetický smer, ale predstavuje názor na etiku, ktorý je v súčasnosti medzi ľuďmi dosť rozšírený i keď si ľudia jeho metaetické korene neuvedomujú. Môžeme to považovať za reakciu na situáciu, v ktorej sa etika dnes nachádza. Etike sa nepodarilo poskytnúť uspokojivé a vo všeobecnosti prijímané kritérium mravnosti umožňujúce rozhodnúť o pravdivosti mravných súdov, ktoré nám sľubuje v rozličných učebnicových definíciách svojho predmetu. Pluralita etických názorov, smerov a prúdov, ktoré sú navzájom nezlučiteľné, v nás vzbudzujú skôr nedôveru a skepsu. Je len prirodzené, že sa objavujú koncepcie, ktoré definitívne odmietajú možnosť takého konečného kritéria

a snažia sa ponúknuť nejakú alternatívu k tradičnému pohľadu na etiku a jej miesto v našej kultúre.

MacIntyre je kritikom tradície etiky, ktorej vyústenie nachádza práve v emotivizme. Príčinu takéhoto stavu súčasnej etiky a morálky vidí v jej jazyku. „Najnápadnejším rysom jazyka súčasnej morálky je, že často slúži k vyjadrovaniu názorových rozdielov; najnápadnejším rysom diskusií, v ktorých sa tieto rozdielne názory vyjadrujú, je, že sú nekonečné. Tým nechcem povedať iba to, že takéto diskusie trvajú dlho a nemajú konca – i keď to tak býva -, ale že zjavne k žiadnemu cieľu ani dospieť nemôžu. Zdá sa, že v našej kultúre neexistuje žiadny racionálny spôsob, ako docieliť morálnu jednotu.“ (MacIntyre, 2004, s. 16)

MacIntyre vo svojej historickej analýze etiky poukazuje na významný posun vo význame slov používaných v etike. Pre etiku v antike a stredoveku bolo typické jej teleologické zameranie. Život človeka tu má nejaký cieľ, telos, ktorý človek môže dosiahnuť. Etika tu predstavuje učenie o tom, ako tento cieľ dosiahnuť a uskutočniť prechod od stavu človeka, v ktorom je do stavu človeka, ktorým, by sa mohol stať. „Je tu teda trojitá schéma, kde sa ľudská podstata „tak ako je“ (ľudská podstata v prirodzenom stave) pôvodne odchyľuje od etických zásad, a preto musí byť za pomoci praktického rozumu a skúsenosti premenená na ľudskú podstatu „akou by sa mohla stať, keby uskutočnila svoj telos“. Všetky tri prvky tejto schémy – predstava prirodzeného stavu človeka, zásady racionálnej etiky a predstava ľudskej podstaty, „akou by sa mohla stať, keby uskutočnila svoj telos“ vyžadujú odkaz na zostávajúce dva, ak majú byť ich status a funkcia pochopiteľné.“ (MacIntyre, 2004, s. 70)

Práve teleologický kontext bol v tradícii aristotelovskej ako aj stredovekej etiky tým, čo dávalo etike zmysel, vďaka čomu boli jej termíny a súdy zrozumiteľné. Ak poznáme cieľ nejakého konania, môžeme toto konanie ľahko hodnotiť ako správne alebo nesprávne vzhľadom na to, či nám umožňuje dosiahnuť daný cieľ. Veta „Mal by si konať tak a tak, aby si dosiahol to a to“ je vlastne faktuálny výrok, ktorému môžeme pripísať pravdivostnú hodnotu. I keď má táto veta formu hypotetického imperatívu, vyjadrujeme pomocou nej fakt, že nejaký prostriedok vedie k dosiahnutiu nejakého cieľa. Nie je to preskripcia, ktorá nám len nariaďuje nejako konať, ale je to skôr popis určitej kauzálnej súvislosti. Ak napríklad hráme šach, chceme vyhrať a jediný spôsob ako môžeme vyhrať je ťahať dámou, môže nám niekto povedať: „Mal by si ťahať dámou.“ Táto veta bude pravdivá vďaka tomu, že ťah dámou je správny prostriedok na dosiahnutie cieľa, ktorým je vyhrať partiu. A podobne ak nám Aristoteles povie: „Mal by si žiť cnostne“ pričom vieme, že to vlastne znamená „Mal by si žiť cnostne, aby si dosiahol blaženosť“ môže byť táto veta pravdivá alebo nepravdivá. Ak cnostný život k blaženosti nevedie alebo ak nič také ako blaženosť neexistuje, táto veta pravdivá nebude. No aj v takom prípade bude mať zmysel jej nejakú pravdivostnú hodnotu pripísať i keď to bude hodnota nepravda.

Hodnotenie konania ako správneho alebo nesprávneho má zmysel vtedy, ak ho hodnotíme ako prostriedok v kontexte nejakého cieľa či už morálneho alebo mimomorálneho. Inštrumentálna racionalita sa zdá byť najmenej problematickou teóriou ľudského konania. Aj preto sa v poslednej dobe pozornosť metaetikov zamerala na skúmanie hypotetických imperatívov. Teleologicky zameraná etika má perspektívu vyhnúť sa viacerým závažným metaetickým problémom. Ak sa však z morálky vytratí telos, možnosť zaobchádzať s morálnymi súdmi ako s faktuálnymi výrokmi nebude udržateľná.

Zmena uvažovania v etike nastala podľa MacIntyrea v období osvietenstva. Zo spomínanej trojice (prirodzený stav, zásady etiky a telos) sa vytratil jeden prvok, a to telos, cieľ konania. Po odstránení telosu zostali síce nároky na posudzovanie správnosti konania a pravdivosti morálnych súdov, ale tieto nároky sa stali bez neho neuskutočniteľné. Veta „Mal

by si konať tak a tak“ nedáva dobrý zmysel, ak k nej nemôžeme doplniť „aby si dosiahol to a to“. Takáto veta už nebude mať hypotetický charakter, nebude výrokom o kauzálnych súvislostiach, ale bude skôr preskripciou, rozkazom. A rozkazy nemôžu byť ani pravdivé ani nepravdivé, pretože im nemá zmysel nejakú pravdivostnú hodnotu priraďovať. Na základe čoho máme hodnotiť konanie ako správne, keď nemáme cieľ, ku ktorému by toto konanie malo viesť? Etický termín „správne“ sa tu nedá použiť v relatívnom zmysle ako správne vzhľadom na cieľ, ku ktorému by malo nejaké konanie viesť. Keďže sa etika nechcela vzdať nároku na posudzovanie konania, naďalej používala termín „správne“, ale ten už musel mať akýsi absolútny nie celkom dobre zrozumiteľný zmysel. Preto aj Wittgenstein obvinil etiku zo zneužívania jazyka. Vo svojej prednáške o etike hovorí: „Prial by som si, aby ste si vštepili do pamäti, že isté a charakteristické zneužitie našej reči prestupuje všetkými etickými a náboženskými výrazmi. Všetky tieto výrazy sa zdajú byť na prvý pohľad jednoducho podobenstvom, prirovnaním...Ak však v našom prípade necháme podobenstvo padnúť a budeme chcieť vysloviť za ním skryté fakty, uvidíme, že žiadne takéto fakty neexistujú. A zrazu sa nám zdá, že to, čo sme považovali za podobenstvo, je holý nezmysel.“ (Wittgenstein, 1996, s. 40)

Po zmene, na ktorú upozorňuje MacIntyre, etici zostali odkázaní na vymýšľanie rôznych kritérií mravnosti bez dostatočnej presvedčivosti. Táto zmena mala za následok zmenu jazyka etiky. Etické termíny síce zostali ako pred tým, avšak ich význam sa zrazu zmenil, pretože sa stratil telos. Táto strata bola pritom podľa Macintyra vnímaná ako oslobodenie od bremena tradičného teizmu a teleologických modov myslenia a ako nadobudnutie vlastnej autonómie Ja.

Problém súčasnej etiky MacIntyre zhŕňa nasledujúcimi slovami: „Zvyk hovoriť o morálnych súdoch ako o pravdivých alebo chybných sa v našom bežnom každodennom diskurze dochoval až dodnes, avšak jasnú odpoveď na otázku, na základe čoho je morálny súd pravdivý alebo chybný, nemáme. Že tomu však ani nemôže byť inak, je pochopiteľné za predpokladu, že historická hypotéza, ktorú som načrtol, je správna: totiž, že morálne súdy sú iba lingvistickými pozostatkami praxe klasického theizmu, ktoré však stratili kontext, ktorý im práve táto prax dávala.“ (MacIntyre, 2004, s. 78)

Literatúra

AYER, A. J. (1922): *Language, Truth and Logic*. Harmonsworth: Pelikan Books.
MAC INTYRE, A. (2004): *Ztráta ctnosti*. Praha, Oikúmené.
STEVENSON, Ch. L. (1944): *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press.
WITTGENSTEIN, L. (1996): Etika. In: *Orientace*, č. 6.

RATIONALITY AS A GUARANTEE OF HUMAN DIGNITY

Barbara Żmuda

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ul. Kanonicza 25, 31-002 Kraków, Tel. 535-389-794
e-mail: bar.zmuda@gmail.com

Abstract: ***The aim of my paper is to present some selected philosophical theories for which rationality is the basis of human dignity. I will also emphasize the consequences of this assertion. In the next part, I will try to indicate the difficulties related to it and I will present some possible sollutions. For these purposes recall Kant's concept of human dignity, paying attention to the role of rationality as a criterion for the status of human being. Further in this article I'm wondering if rationality can be a sufficient criterion for the dignity and I draw a few selected concepts that seem to be problematic. At the end of the quote Robert Spaemann philosophical thought and his followers, for which the criterion of rationality is too narrow to on the basis of grant anyone the right person. This article emphasizes the idea that human dignity due everyone, regardless of its physical salaries, human beings are also people who are not yet in a position to attempt to take rational decisions, as well as those that have lost this ability as a result of random accidents or diseases.***

Key words: ***dignity, rationality, Immanuel Kant, Robert Spaeman, Peter Singer, concept of person.***

Rationality as a guarantee of human dignity

In the article I am going to write about selected problems with considering rationality as a a basis of human dignity. First I will present philosophical positions which recognize rationality as the main determinant of human dignity. In the next part, I will emphasize the consequences of this assertion and try to indicate the difficulties related to it. Finally I will present some theories undermining the use of rationality criterion as granting human rights.

The Universal Encyclopedia of Philosophy describes dignity as an inherent value of every human being, regardless of its gender or any racial or ideological differences. Dignity is an indelible value, and calls to respect for us and others. Dignity is granted to everyone with no exception (Encyclioedia PWN). It is a kind of property emanating from the structure of personal being due to the fact that it exists in itself and for itself as an end and never as a means of human action(M. A. Krąpiec 2011). The issue of human dignity has its roots in ancient times. As HH Klein stated- even the Stoics postulated life in freedom according to reason, and raised it to the rank of an ethical axiom (F. J. Mazurek, 2001). Mature concept of dignity has formed at first on the basis of Christian thought, but the idea that man creates himself come to the fore, in different ways, already in ancient philosophical literature (J. Czerkawski 1994).

The recognition of dignity in Kant

The Sources of secular conception of dignity appeared in the philosophy of Immanuel Kant. This great German philosopher, wrote about the dignity of the „Critique of Judgment", „Critique of Practical Reason" and „Basis for the Metaphysics of Morals". Kant saw the man, and more precisely in its autonomy, the legislator standards of their actions. Autonomy and human rationality constitute the dignity(L. J. Buller, 2011). Kant emphasized that if beings are persons, their existence is an end in itself. „All things have a quoted market price, the person has dignity, intrinsic and unconditional value"(F. J. Mazurek, 2001, 38) Innate, natural dignity of persons is based on their ability to create the moral law. People acquire it not because they were born in a particular social class, but by the very fact that they have a certain feature which belongs to human beings (which every human being normally posses).

What makes human being so uniqe? According to Kant, human beings are special because of one feature: their rationality. In man there is a kind of rationality over the morality and ethical reason. This surplus can not be crossed, because it donates only the possibility of ethics as such, it is based on moral reasoning perspective (P. Makowski, 2006). No other species in the earth posses such a great level of rationality (A. Breczko, 2011). Dignity is a feature of every rational creature capable of autonomy, namely: capable of obedience to the laws which it itself gives. The rights are flowing from reason, in which all participate on an equal basis. A human being who discovers the strength that exceeds „the starry sky above him" - discovers the moral law. It is this ability: the ability of autonomous commitments, it becomes henceforth the only source of human dignity J. Kloc Konkołowicz, 2012).

In his works, he outlined the fundamental terms of understanding the essence of human dignity, according to which human beings acquire dignity because they have the ability to legislate universal with their rationality, which then themselves abide by the categorical imperative (M. Sadowski, 2007).

Similar arguments can we find in the philosophy of Jean-Marie Aubert, who was engaged in human rights and also wrote about dignity. Aubert defines the human being, he argues on an inviolable dignity of the person as a universal social being (F. Compagnoni, 2000). In his understanding, the human being is primarily a higher level of life in the biological world. The independence of the rational human makes him an entity of rights, he's the entity of their own destiny. For Aubert dignity of the person is present in the human consciousness. Human is a moral being. He understands morality as everything that involves the whole of human existence – good and bad choices. Therefore, consciousness is identified with the choice carried out by a person in the act of decision-making (M. Sadowski, 2007). According to Aubert, human dignity has a spiritual nature, which is rational and free (F. Compagnoni, 2000).

Problems above assumptions

It should be noted that such a concept of dignity raises some doubts.

The concept of the dignity of the person and his essentially serves emphasizing the equality of all people, regardless of variety, biological, psychological characteristics that they possess. Human dignity is opposed to all inequalities, whether because of skin color, gender, nationality, or religion. However, the German philosopher Robert Spaeman draws

attention to contemporary problems defining the person and his dignity: „In recent years, [...] the concept of person suddenly started to play a key role in a destruction of the claim that people have such a thing as right now because they are humans. now People have to have rights, not as men, but only in so far as they are people. However, not all the people, and also not in every stage of life, and not in every state of consciousness, they are - we are told – human beings" (R. Spaemann, 2001, 4-5). Begins to define a person by the defined quality characteristics, given a variety of criteria to someone as a person: 1. awareness, and particularly the ability to feel pain; 2. developed reasoning ability; 3. The capability for legitimate proceedings; 4. The ability to communicate with others; 5. possession in their own terms (M.A. Warren, 2014). These points are also added: 1. self-control; 2. understanding of the past and the future; 3. The ability to make contact with others and 4. curiosity (J. Fletcher, 1972).

How should we perceive the people who do not have autonomy yet, or to the people who, for example, as a result diseases are not capable of making rational decisions and decide for themselves? Should we exclude them from the group of persons and deprive them of the right to dignity?

Let's focus on the possible answers to these questions. In philosophy, there is a tendency to link human dignity with the notion of person. So it seems necessary to bring the selected views on the concept of a person. The definition of a person is the criterion for determining whether all the beings belonging to the species biologically *homo sapiens* should be regarded as persons. Hence, the definition of a person can be used to assess whether the entity has dignity or not.

One of the American bioethicists, Hugo Engelhardt wrote: „Not all people are equal. [...] Not all people are individuals. Not all people are conscious, rational and capable to commend or reproved something. The human embryo, infants, mentally disabled, people which is in a deep coma - are examples of people who are nonpersons" (H. T. Engelhardt, 1996). According to him, personal life should not be confused with biological existance. He includes to the persons only those who are capable of autonomy and moral responsibility, who can create a moral community.

A person is defined similarly by an Australian bioethicist Peter Singer. He calls the being a person when it possesses a psychological sense self-conscious tendency to pursue their own desires. The person is the rational being who „is aware of its distinctiveness, past and future" (P. Singer, 2003, 109). Not every human being is a person. The special value of the person is the rational nature - rationality. Some being is a person if it has all the features currently being her. She wants to pursue their own lives, because of feeling satisfied with satisfying pleasures and desires, and feel so happy about this (A. Anzenbacher, 2008). If an entity is not able to consciously express their wishes, desires, and preferences, it cannot be called a person. In fact, we generally consciously express our preferences during adulthood. In a period of biological and mental development, we become persons and thus acquire dignity, but later in the old age, as a result of aging processes and disease we lose our dignity again. Singer believes that the people live according to ethical standards, if they can defend and justify what they are doing (P. Singer, 2003).

Singer replaced the principle of dignity with the principle of quality of life. According to his proposal granting someone the status of a person depends on having certain biological, psychological qualities, and consciousness. When they are not present, our axiological status is equal to Animals. If the people which have the deformed body biologically acknowledge the status of the person and the dignity of the claimant's right

to life, we will develop a sort of „selfishness species“ (speciesm), that is - as says Singer - in a biased, unauthorized and immoral way we put ourselves above those of well-functioning animal organisms. „We must reject the traditional principle of the sanctity of life, because this rule gives great importance to something that is just a biological species, which in fact has no moral significance of the internal” (P. Singer, 1985, 129).

A similar position in Poland have Zbigniew Szawarski, bioethicist of Warsaw University. He defines person from the ability to moral action. He writes: „I propose to treat the two words interchangeably *person* and *moral agent*. [...] To be a moral subject is the same as to be capable of moral action, or, in other words, the moral responsibility“ (Z. Szawarski, 2001, 2). Szawarski excludes from the class of people, those who are currently in the ability of various reasons do not have: „Do not fall in it or the unborn or newborn child, or a person deeply mentally handicapped or sick, or [...] people suffering from senile dementia, or patients who are in a state of irreversible coma“ (Z. Szawarski, 2001, 2). The child becomes the subject of a moral and a person only, when it reaches the appropriate level of moral development. In the earlier stages of life can be called, at most, a future person. The same is with people who, for example, as a result of illness or accident lost the ability to decide on their own affairs, according to this thinking can be called their former human beings. People can be so divided on the person in the future, present and past. Man in the prenatal and postnatal stage is not yet a person, later in adulthood acquires rights becomes a person, and then again in the old age, it ceases to be. Both in the start and end of life the people are not moral agents, but moral subjects, as indicated by the fact that we still care about them. This solicitude does not stem from their personal status, but it is only accepted custom. They have no moral entitlements. The man who under the influence of old age or illness lost his memory and can not manage their own lives, is „only the damaged biological organism“ (Z. Szawarski, 2001, 9). We have no moral obligations to such a creature, her death is not the death of the person, because the person in it had already ceased to exist (T. Biesaga, 2002).

A summary of presented views can be shocking. It appears that, the irrational man, who cannot make decisions, is not a person and has no dignity. In some cases than, we can deny people the fundamental rights deriving from the dignity. In this sense, human dignity ceases to be an inalienable quality of the human. But the main problem is that without the dignity, disappear fundamental human rights. Tadeusz Biesaga emphasizes that the theoretical basis of modern human depersonalization at the beginning and end of human life can already be seen in the Cartesian dependence of the existence of a person from thinking „cogito ergo sum“ in a dualistic broken man on the „res cogitans“ and „res extensa“. „In modern anthropological discussion begins clearly outweigh materialistic monism in which our conscious and personal“ I „is treated as an epiphenomenon of material well-functioning processes. Scientistic mentality is favored by the creation of the achievements of the natural sciences. This leads to a further reduction of getting what personal in man „ (T. Biesaga, 2002, 61). Biesaga strongly points the fallacy of this thinking, he citing a quote by Thomas Reid: „I‘m not the thinking, I‘m not the action, I‘m not feeling; I am someone who thinks, acts and suffers „ (M. Hempoliński, 1975, 343).

The concept of a person in the philosophy of Robert Spaemann

Many philosophers do not agree with theories addictive dignity of person from having specified characteristics. Let me briefly present some remarks of Robert Spaemann, who famously

claims, that Boethius‘ definition of person is the proper one. The definition states that “a person is an individual substance of a rational nature“. „Natura rationalis exists as an independent entity“. A person and his dignity can‘t be restricted to a set of biological characteristics. A person is „someone“, not „something“ (R. Spaemann, 2001, 39).. Identity of the person is not based on a qualitative description of certain expressions, but we find it simply and in a sense numerically pointing to a particular person. Numeric Identity is prior in relation to qualitative identity, for example: psychological or physical one. It can‘t be defined by any qualitative features. The qualitative description is a description of something, not someone. The sum of these features is not a person. What is the person does not exist in the process, but there is from the beginning. Recognition of someone as a person does not depend on the actual presence of the features, it is a question of species belong, the typical copies of these features are indeed. People are „indywiduami in a unique way,“ that is, remain in a different relation to the species to which they belong than copies of other species and this power is recognizing someone as a person is not dependent on the presence of specific characteristics (R. Spaemann, 2001). Of course, a person always belong to a species of natural, but belong to it in a different way than the other units belong to their respective species (R. Spaemann, 2001).. There are no features that would indicate „being a person“ on the basis of certain characteristics previously identified, with some people you can decide that there are human beings (R. Spaemann, 2001). Who we are is not in a simple way the same as what we are (R. Spaemann, 2001). A claims on one‘s being so called potential person, future person, or past person are not justified. Belonging to the human race, the genealogy of every man is a sufficient criterion for beeing person and its numerical identity. Numeric of the pronoun „to be“ is the fact that it is independent of any qualitative terms: „I“ refers to the one who says „I“ in spite of everything what is otherwise (R. Spaemann, 2001). The sum of acts is not a person, but a person is the entity and the offender of these acts.

Aristotle wrote, „To exist means, for living beings, the same as to live. In latin „Vivere viventibus esse“. Life is the existence of living beings” (Aristotle, 1992). Conscious life is not related to the immediate self-awareness. Human life is also the impulse that existed before the self-awareness (R. Spaemann, 2001). It is impossible to separate personal life from biological life. A person has its potentiality; but it‘s not potential person, it is potentiality to grow in its specific direction. As Spaeman claims, „Something“ can not become a „somebody“ (R. Spaemann, 2001, 302). The person is not the result of development, but as a timeless unity, the person is the basis of all states of development. Human being is a person for his whole life, let me quote Spaeman again „A person does not begin to exist later than a man, and does not cease to exist before the man ends there“ (R. Spaemann, 2001, 302). *„Being someone“ is not a feature is not a characteristic of a thing or living creature that predicate of something that we identified earlier, but from the beginning we identify or someone or something* (R. Spaemann, 2001, 292). We should perceive the physically and mentally sick in a similar way. Despite the defects their nature, we treat them as individuals, although sick. This sick individuals do not cease to be persons. Their quality defects do not relegate them to the animal world (R. Spaemann, 2001). *Human beings are either they do not. However, if you are, you are always up to date, „semper in actu“* (R. Spaemann, 2001, 303).

Dignity is basic value of every human being is not limited by physical or mental predisposition of the body. It exists independently of any defects and shall be entitled to all the people due to the fact that they are human beings. Rationality is very important element of the person and his morality, it defines us to a great extent, through it we are able to decide

for themselves. Rationality does not seem to be the only and sufficient criterion for human dignity. As I stated above, the people, before they become self-aware, and also when they lose consciousness, still have dignity and they deserve the same respect from others.

Bibliography

Anzenbacher, A. (2008), *Wprowadzenie do etyki*, Kraków, *WAM*.
Arystoteles, (1992), *O duszy* II, 4: 415 b 13, In. *Dzieła wszystkie,* t. 3, Warszawa, *PWN*.
Biesaga T. (2002), *Pojęcie osoby a jakość życia we współczesnej bioetyce,* In. Morawiec Z. (red.): *Ocalić cywilizację – ocalić ludzkie życie,* Kraków, Wydawnictwo Księży Sercanów, ss. 53-64.
Breczko, A. (2011) *Podmiotowość prawna człowieka w warunkach postępu biotechnomedycznego*, Białystok, Wydawnictwo Temida 2.
Buller, L. J. (2012), *Godność osoby ludzkiej wymiarem podmiotowości człowieka w gospodarce*, *Annales. Etyka w życiu gospodarczym*, 15, 49-57.
Compagnoni, F. (2000), *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, Kraków, *WAM*.
Czerkawski, J. (red.), (1994), *Zagadnienie godności człowieka* Lublin, *Redakcja Wydawnictw KUL.*
Encyklopedia Wydawnictwa Naukowego PWN (2011), *godność* [online], Dostupné na: http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3906325, (Dátum návštevy: 15.12.2014).
Engelhardt, H. T. (1996): *The Foundations of Bioethics,* New York, *Oxford University Press.*
Fletcher, J. (1972): *Indicator of Humanhood: A Tentative Profile,* „Hastings Center Report", vol. 2.
Kloc Konkołowicz, J. – Pilas, D. (2012) *Godność ludzka i autonomia , Przegląd filozoficzno literacki*, [online], http://www.pfl.uw.edu.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=324&Itemid=43 (Dátum návštevy: 15.12.2014).
Krąpiec, M. A., *Filozoficzne rozumienie godności,* In. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, *godność* [online], Dostupné na: http://www.republika.pl/peenef2/hasla/g/godnosc.html, (Dátum návštevy: 15.12.2014).
Makowski, P. (2006), *Autonomia w etyce I. Kanta, Diametros* 10, 34 – 64.
Mazurek, F. J. *(2001)*, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin, *Redakcja Wydawnictw KUL.*
Reid, *T. (1975), Assays on the Intellectual Powers of Man,* Warszawa, *BKF PWN.*
Sadowski, M. (2007), *Godność człowieka – aksjologiczna podstawa państwa i prawa, Uniwersytet Wrocławski Koło Doktryn Politycznych i Prawnych*, [online] *http://www.repozytorium.uni.wroc.pl/Content/21952/002.pdf,* (Dátum návštevy: 15.12.2014).
Singer, P. (2003), *Etyka praktyczna*, Warszawa, *Książka i wiedza*.
Singer, P., Kuhse H. (1985), *Shoud the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants,* Oxford, *University Press*.
Spaemann, R. (2001), *Osoby. O różnicy miedzy czymś a kimś,* Warszawa, *Oficyna Naukowa*.
Szawarski, Z. (2001): *Zrozumieć człowieka umierającego,* Referat wygłoszony na sympozjum: *Zrozumieć człowieka,* zorganizowanym przez Oświęcimskie Centrum Praw Człowieka 6-7.XII.
warren, M. A. (2012): *On the Moral and Legal Status of Abortion,* In. Sterba J. A., Bronshein P. (red.) *Morality In Practice,* England, *Cengage Learning.*

Skúmania racionality

ZASADNOŚĆ (PRAWOMOCNOŚĆ) MYŚLENIA EUROPEJSKIEGO A NOWE IDEE

THE LEGITIMACY (LEGAL VALIDITY) OF THE EUROPEAN THOUGHT AND NEW IDEAS

prof. dr hab. Andrzej L. Zachariasz

Instytut Filozofii, Uniwersytet Rzeszowski
al. Rejtana 16c, 35-959 Rzeszów
tel. 602836421 e-mail: alzachar@univ.rzeszow.pl

Abstract: ***The author discusses the types of legitimacy (legal validity) of activities developed in antiquity and functioning in the history, as well as in the contemporary European culture. He distinguishes the legitimacy of religious (Jerusalem), economic (Phoenicia, Tyre, Carthage), political (Rome) and theoretical (Athens) activities. The history of European culture presents as competition and interpenetration of each of them. In these processes, he says, formulate new ideas, to fit the shape and dynamics of European civilization.***

Key-words: ***legitimacy, legal validity, emotionalism, economism, political-legal legalism, intellectualism, rationalism, new ideas***

1. Uwagi wstępne

Zasadność i prawomocność to pojęcia w tym tekście synonimiczne i zarazem podstawowe. Wskazują one przede wszystkim na pozytywne treści znaczeń konstytuujących się w działaniach człowieka. Oznacza to, że jeśli te znaczenia wiążemy z działaniem, a w tym wypadku z myśleniem, to właśnie myślenie to uznajemy za wartościowe, spełniające zakładane wymogi. W kulturze nowożytnej 'prawomocność myślenia' (myślenie prawomocne) z zasady było (i jest nadal) utożsamiane z myśleniem racjonalnym (z racjonalnością). Prawomocne znaczy to, co racjonalne. Taki pogląd jest konsekwencją dominacji w kulturze europejskiej tzw. racjonalnego sposobu myślenia, czyli racjonalizmu (intelektualizmu). Sposobu myślenia wypracowanego w starożytnej Grecji, zachowanego w refleksji filozoficznej średniowiecza i zintensyfikowanego w nowożytności.

W tych uwagach przyjmuję, że wartości[1], tak jak określane przez nie treści, są rezultatem działania. Zostały wypracowane w poszczególnych kulturach. Mają zatem status empiryczny i jako takie dostępne są w doświadczeniu jakim w ich wypadku są akty rozumienia. Złożenia treści i wartości konstytuują znaczenia. Z tym jednak, że wartości to także znaczenia. W porządku istnienia znaczeń (znaczeń jako momentów istnienia tj. bytów) są to te treści (momenty bytowe) znaczenia (tj. jego właściwości, cechy), które nadają mu „kształt". To one także konstytuują znaczenie jako „pewne" w sensie „jakieś", a więc znaczenie (pojęcie) teoretyczne, religijne, moralne, ... W wymiarze empirycznym wartości zatem są relatywne, a więc i stopniowalne. O absolutnym statusie wartości można mówić jedynie w ich ujęciu formalnym, a więc jako niewypełnionych treściami znaczeń (pojęć pustych) takich jak

1 Za odpowiednik tego pojęcia w rzeczywistości przedmiotów fizycznych, można by uznać pojęcia: „kształt", „forma" czy też używając określeń bardziej współczesnych „właściwość" lub „własność".

prawda, świętość, moralność itp. Przyjmuję tu także, że w działaniach wypracowane zostały różne wartości, dające się wyrazić pojęciem zasadności. Grupując je w pewne większe całości można zatem mówić o typach zasadności działania.

2. Typy zasadności działań wykształcone w kulturze europejskiej

U podstaw europejskiej idei prawomocności, czy też zasadności myślenia (działania) w formule racjonalności pozostawało przekonanie o absolutności jednej prawdy. Sprowadzało się to do twierdzenia, że coś jest prawdziwe albo prawdziwe nie jest. Twierdzenie to znajduje uzasadnienie w prawach tożsamości, negacji, wyłączonego środka; prawach logiki i matematyki, a więc podstaw myślenia racjonalnego. Myślenie racjonalne zatem niejako w punkcie wyjścia wyklucza uznanie tego, co nieracjonalne (niespełniające wymogów myślenia (*resp.* – działania) racjonalnego) za zasadne. Zwolennicy racjonalizmu przypisywali sobie prawo oceny z perspektywy prezentowanego stanowiska wszelkich innych wytworów kulturowych, a więc religii, moralności, sztuki ... Oznaczało to z zasady podporządkowywanie tych dziedzin regułom racjonalizmu, bądź też ich negację jako nieracjonalnych (irracjonalnych). W tym kontekście za racjonalne wydawały się uchodzić tylko filozofia i nauki szczegółowe, a także dziedziny będące ich praktyczną wykładnią: technika i technologie.

Faktem jednak jest, że obok myślenia teoretycznego (filozoficznego i naukowego) człowiek realizuje swoją aktywność w innych formach, takich właśnie jak sztuka, religia, moralność, polityka czy choćby codzienność. Także te dziedziny – mimo że w wielu momentach nie tylko nie podzielają zasad logicznych, ale wręcz je ignorują a nawet odrzucają – dla funkcjonujących w ich ramach ludzi prezentują się jako prawomocne. Tym samym obok prawomocności, którą wyznacza racjonalność (prawomocności racjonalnej), należałoby mówić o zasadności myślenia i działań religijnych, moralnych, czy też politycznych i artystycznych itp. Każda z nich, odwołuje się do sobie immanentnych, innych zasad niż myślenie racjonalne. Oznacza to, że w poszczególnych kulturach dochodziło do wypracowania różnych form prawomocności podejmowanych w nich działań, jak i zasadności ich rezultatów. Proces ten miał także miejsce w kulturze uformowanej wokół basenu Morza Śródziemnego. Obok greckiego intelektualizmu już w starożytności w tym obszarze uformowane zostały zasady prawomocności działania polityczno-prawnego (Rzym), zasady prawomocności myślenia religijnego w jego judeochrześcijańskiej postaci (Jerozolima) oraz zasady działania ekonomicznego (Fenicja: Tyr i Kartagina).

2.1. Emocjonalno-przeżyciowa prawomocność działań religijnych, moralnych i emocjonalnych

Wprawdzie trudno byłoby jednoznacznie rozstrzygnąć, który ze wskazanych sposobów realizacji aktywności w dziejach człowieka należałoby uznać za dominujący, to niewątpliwie przeżycia i emocje wydają się towarzyszyć człowiekowi od zawsze. Nie były one obce dla istoty ludzkiej już w momencie przekraczania granicy natury. Można by zatem przyjąć, że to w myśleniu które tutaj określam także jako emocjonalno-przeżyciowe (empatyczne) uformowały się pierwsze zasady prawomocności (zasadności) działań człowieka. Swój kulturowy i zarazem modelowy wyraz znajduje ono w religii. Jego mutacją są między innymi moralność i erotyka. U podstaw zasadności tych działań, a więc i myślenia, pozostaje nie tyle intelektualne ujmowanie świata ile jego odczuwanie

czy też przeżywanie i jego emocjonalne wyrażanie. Myślenie to, odwołując się do przeżyć, intuicji czy też emocji, akceptuje nie tylko to, co niezrozumiałe, niejasne, sprzeczne a nawet niemożliwe. Sprzeczność, niemożliwość, niepojętność czy niejasność nie jest zatem w tym wypadku argumentem wykluczającym zasadność tego myślenia. Przeciwnie, jest argumentem na rzecz jego zasadności, potwierdzeniem jego prawdziwości. Przykładem argumentu przywoływanego na potwierdzenie zasadności tego myślenia jest choćby powoływanie się na cuda. Te im bardziej są niemożliwe, tym bardziej uznawane są za pewne i przekonywujące. Myślenie, którego podstawą prawomocności jest sfera emocjonalno-przeżyciowa w swojej intersubiektywności wymaga wczucia się poprzez przeżywanie stanów będących przedmiotem rozumienia. Rozumienie, czy też intersubiektywność tego myślenia wyznaczana jest irracjonalnymi operacjami myślowymi, takimi jak sympatia, czy choćby antypatia, ale także lęk, troska itp. W tego rodzaju sytuacjach to uczucia i emocje decydują o tym, że pewne tezy czy też ich konsekwencje uznajemy za zasadne, czy też prawomocne. Wyrazem tego myślenia są maksymy przypisywane Tertulianowi: *certum est, quia impossibile est*, czy też *credo quia absurdum.* Główną wartością jest tutaj świętość, która w doskonałej formule jest spełniana przez boskość, czyli wręcz Boga. Ten sposób myślenia, a także właściwy mu typ prawomocności należałoby określić jako praktyczny, czy też pragmatyczny. Jego celem bowiem jest osiągnięcie wieczności, czy też wieczystego szczęścia. Myślenie to oraz właściwa mu prawomocność charakterystyczne były i są dla Bliskiego Wschodu, od Mezopotamii, poprzez półwysep Arabski, Izrael aż do Egiptu i pozostałych kultur zdominowanych choćby współcześnie przez islam.

2.2. Reguły prawomocności działań ekonomicznych (ekonomizm)

Niewątpliwie równie pierwotną jak sfera aktywności przeżyciowo-emocjonalnej była ta, która wyznaczała materialne i duchowe warunki egzystencji człowieka. Wiązała się ona z praktyką społeczno-ekonomiczną, a więc w pierwszej kolejności z wytwarzaniem i wymianą dóbr materialnych. Nie była ona obca także kulturom basenu Morza Śródziemnego. Choć była ona niewątpliwie powszechną, to jednak szczególnie rozwinięta została przez Fenicjan. Głównymi jej ośrodkami w Azji był Tyr, Sydon, Byblos, w Afryce Kartagina, Tanger. Dorobkiem tej kultury, obok działalności wytwórczej, żeglugi i handlu było wynalezienie pisma alfabetycznego oraz wprowadzenie do obrotu handlowego pieniądza. Była to cywilizacja, w której aktywność członków społeczności realizowała się w działaniach zarówno wytwórczych, jak i handlowych. Przy tym celem tych działań nie tyle było wytwarzanie dóbr nakierowane na zaspokojenie potrzeb bieżących, ile spodziewane w wyniku ich wymiany korzyści. Można by przyjąć, że w tym wypadku reguła korzyści wyznaczała mentalność wytwórców, kupców oraz ówczesnych bankierów. W praktyce tego rodzaju działań kształtowały się też właściwe dla tych dziedzin reguły zasadności. Kultura ta, a właściwie cywilizacja nie miała jednak możliwości trwałego, a więc i pełnego rozwoju. Nie stworzyła bowiem dla siebie trwałego pancerza jakim byłaby odpowiednia dla niej cywilizacja, a w szczególności trwała i jednolita organizacja polityczna, czyli państwo. Po klęsce Kartaginy w wojnach z Rzymem ten sposób myślenia utracił możliwości swego samodzielnego, a w każdym razie autonomicznego rozwoju a nawet istnienia. Choć należałoby dodać, że w jakimś stopniu przetrwała ona w symbiozie zarówno z cywilizacją ludów Bliskiego Wschodu, jak i w kulturach europejskich. W tym sposobie myślenia wartością dominującą jest przede wszystkim zysk, a dobro znajduje swój wyraz w pieniądzu bądź innych formach gromadzenia kapitału. W średniowieczu pewną formą

cywilizacji gospodarczo-handlowej były cechy rzemieślnicze i gildie kupieckie oraz tzw. Unia Hanzeatycka (Hanza). Współcześnie cywilizacja ta, a przede wszystkim właściwe dla niej zasady prawomocności są realizowane w gospodarce kapitalistycznej, odwołującej się do ideologii liberalizmu. Formą organizacyjną tego sposobu działań jest natomiast choćby tzw. wspólny rynek, strefa wolnego handlu, Unia Europejska i inne tego rodzaju formy organizacyjne.

2.3. Legalizm polityczno-prawny jako reguła zasadności działań

Inna formuła prawomocności myśli wypracowana została nie tylko w działaniach ludzi we wspólnocie, ale przede wszystkim ze względu na wspólnotę. Aktywność w tego rodzaju sytuacjach koncentrowała się na zapewnieniu spoistości wspólnocie jako pewnej całości oraz zapewnieniu bezpieczeństwa tworzącym ją ludziom. Tego rodzaju wspólnoty przybierały charakter, który w nomenklaturze nowożytnego języka określane są jako polityczno-prawne lub mianem państwa. Formuła ta, mimo że tak jak i pozostałe, była powszechna, w szczególnie znaczącym stopniu wydawała się być charakterystyczna dla cywilizacji formułującej się w społeczności Rzymu. Aktywność Rzymian postrzegana była poprzez działania zabezpieczające funkcjonowanie obywateli Rzymu w ramach całości jaką była ich wspólnota wobec innych tego rodzaju zbiorowości Rzymianie żyli i funkcjonowali przez kilka stuleci w imię Republiki i dla Republiki. Działania te nie tylko prowadziły do rozwoju tworzonego przez tę społeczność organizmu politycznego jakim było państwo Rzymian, ale także do formowania się w tych działaniach formuł zasadności myślenia politycznego i prawnego. Zewnętrzną formą tych zasad było imperium Rzymu oraz legiony rzymskie; wola i siła ludu Rzymskiego. Wewnętrzną formułą Rzymu były jego instytucje, a przede wszystkim Senat Rzymu i Zgromadzenie Ludowe oraz prawo Rzymu i jego zasady. W ramach zatem praktyki politycznej, jak i administracyjnej, a także jurystycznej wypracowane zostały podstawowe formy, choć raczej należałoby powiedzieć: instytucje funkcjonowania i reguły zasadności tego rodzaju działań a poprzez to i zasady prawomocności myślenia. Te funkcjonowały przede wszystkim jako tzw. sentencje myślenia politycznego i prawniczego. Można by tu choćby przypomnieć takie reguły jak: *dura lex, sed lex*; *pacta sunt servanda*; *concordia civium murus urbium*; *concordia domi, foris pax*; *lex retro non agit*; *impossibilium nulla obligatio*; *volenti non fit iniuria*; *lex prospicit, non respicit* itp.

2.4. Intelektualizm (*versus*: racjonalizm) jako formuła zasadności działań poznawczych

Kolejne centrum kulturowe w obszarze starożytnego basenu Morza Śródziemnego ukształtowało się w miastach tworzących starożytną Helladę. Szczególne miejsce przypada tu zwłaszcza koloniom greckim na wybrzeżu Azji Mniejszej oraz Atenom. Grecy nie koncentrowali się na działaniach o charakterze religijnym, militarnym ani nawet na działaniach jednoznacznie ukierunkowanych na gospodarkę. Choć w każdej z tych dziedzin byli obecni, to jednak w dziejach kultury europejskiej w sposób szczególny zapisali się poprzez działania poznawcze. To bowiem w miastach greckich, niezależnie od tego czy stało się to w Efezie czy też na wyspie Samos lub w Atenach, uformowali formułę aktywności, która realizowała się w działaniach poznawczych, czyli w swej intencjonalności nakierowanych na pozyskiwanie wiedzy dla niej samej. Nie oznacza to bynajmniej, że tym samym nie cenili wiedzy praktycznej. Przeciwnie, doceniając umiejętności praktyczne, nie ograniczali się do akceptacji obrazu świata takim jakim ten prezentuje się w praktycznym z nim kontakcie.

Doszukiwali się jego tzw. prawdziwej natury pod tym co zewnętrzne. Prowadziło to do uformowania się myślenia spekulatywnego, czyli filozofii. Temu sposobowi działania Grecy nadali wymiar kulturowy, a nawet instytucjonalny. I choć zapewne wiele jest przesady w powszechnej opinii, że żyli i działali kierując się poszukiwaniem prawdy, a więc że żyli dla prawdy, to jednak uprawianiu filozofii nadali wymiar instytucjonalny, w znaczący sposób determinujący także życie codzienne i pozostałe sfery podejmowanych przez nich działań. W nich także ukształtował się odrębny typ, czy też rodzaj reguł wyznaczających zasadność czy też prawomocność podejmowanych działań. Była i jest to prawomocność działań teoretycznych. Formami tego myślenia są kategorie teoretycznej zasadności, takie jak racje wyznaczające podstawy myślenia, tj. prawa logiczne, reguły logicznego wynikania czy też zasady dedukcji, formuły wnioskowania indukcyjnego, czy też przez analogię, błędy w rozumowaniu a także przyjęte formuły poprawnego argumentowania, zasady racjonalności itp. Do tych ostatnich można by choćby zaliczyć obowiązującą jeszcze w myśleniu nowożytnym zasadę, że tylko to, co większe może stwarzać mniejsze, bądź też formułę, że ruch musi mieć przyczynę zewnętrzną, jak też zasadę celowości świata, regułę jego harmonii, czy też hierarchii bytów itp. Rzecz w tym, że reguły myślenia teoretycznego, podobnie jak pozostałe typy zasadności, ulegają zmianom, a więc i sama zasadność, czy też prawomocność ulega przekształceniom. Regułami wyznaczającymi prawomocność tego myślenia są tzw. prawa logiki oraz pojęcie prawdy jako kategorii teoretycznej.

3. Prawomocność a nowe idee (uwagi końcowe)

Nowe idee formują się zawsze w ramach dotychczasowego myślenia, przekraczając to myślenie. Niemniej, mimo iż poszczególne typy prawomocności funkcjonują obok siebie, to nie jest tak, że ich wpływy wzajemne, jak i wpływ na kulturę jako całość, rozkładają się równomiernie. Z zasady jest tak, że pewne z nich w określonym czasie uzyskują pozycje dominujące, podporządkowując formułowanym w ich ramach znaczeniom pozostałe dziedziny życia kulturowego, społecznego czy też cywilizacyjnego. W konsekwencji też możemy mówić o epokach zdominowanych przez myślenie polityczne, religijne bądź ekonomiczne a nawet teoretyczne. W tak zdominowanych kulturach myśleniem akceptowanym było to, które mieściło się w aktualnie dominujących kanonach zasadności. Jednocześnie jednak w kulturach wewnętrznie zróżnicowanych, a zwłaszcza takich w których funkcjonują nie tylko różne idee w ramach jednego typu prawomocności, ale i różne typy prawomocności zawsze istnieje większa możliwość kształtowania się nowych idei. Jeśli bowiem przyjmiemy, że znaczenia to przedmioty myśli, to ich różnorodność pozwala na określanie (formowanie) myśli wobec różnych wątków znaczeniowych, zarówno w wymiarze formalnym, jak i treściowym.

Tak też dzieje się, że nowe idee w momencie ich pojawiania jawią się jako niezrozumiałe, a nawet dziwaczne. Jeśli funkcjonują, to co najwyżej na marginesie głównych nurtów czasu w którym zaistniały. Niemniej, to do nich z zasady należy przyszłość myślenia filozoficznego. Idee te, nawet jeśli w momencie swego pojawiania nie są dostrzegalne, z czasem znajdują odbiorców i naśladowców, powiększając przestrzeń kulturową swego oddziaływania. Jednocześnie, dotychczasowe idee, zajmujące pozycje dominujące w przestrzeni kulturowej, tracąc z czasem swoje możliwości opisu i wyjaśniania rzeczywistości, przesuwają się w kierunku peryferium przestrzeni kultury. Stąd też, można by wywodzić, iż akceptacja idei, poglądów w aktualnym czasie ich pojawiania się, nie oznacza, a przynajmniej nie musi być odbierana jako potwierdzenie ich nowatorstwa. Jest niewątpliwie jednak potwierdzeniem

ich zgodności z aktualnym stanem kultury, a w szczególności z obowiązującymi standardami zasadności działań, w tym także i obowiązującymi ideami.

Mówiąc o nowych ideach, zwłaszcza o ich formułowaniu się, nie sposób nie zauważyć, że nie jest to proces, czy też zjawisko kulturowe, o którym można by twierdzić, iż jest generowane autonomicznie. W tym wypadku są bowiem okresy, w których mamy niejako do czynienia ze swoistym natłokiem nowych idei i czasy charakteryzujące się wyraźną stagnacją, a w każdym razie wyraźnym ich brakiem. Co decyduje o każdej z tych sytuacji? Czy aby przyczyną poszczególnych z nich jest brak wybitnych twórców bądź też wyjątkowa ich obfitość? Niewątpliwie tak jest, że w każdym z nich, warunkiem koniecznym są ludzie jako twórcy, czy też odkrywcy itp. Nie wydaje się to być jednak warunek wystarczający, a jedynie konieczny. Twórcy, tak jak i sama twórczość, aby mogła zaistnieć wymaga sprzyjającego kontekstu kulturowego. Wskazując na tę ostatnią, należałoby w pierwszej kolejności wskazać na sam charakter kultury. Możemy bowiem mówić zarówno o kulturach odtwórczych, jak i twórczych. Pierwsze z nich, to te, które funkcjonując w raz wypracowanych formułach nakierowane są na odtwarzanie rzeczywistości kulturowej. Były nimi niewątpliwie zarówno kultury peryferyjne, powstające na uboczu głównych nurtów cywilizacyjnych, ale także kultury znaczące, niekiedy wręcz kontynentalne. Wśród tych ostatnich można by wskazać choćby na kulturę Indii i Chin, które przez całe stulecia wydawały się pozostawać w tym samym rytmie zmian. Kulturą podatną na zmiany, przynajmniej w perspektywie obserwatora europejskiego, jest kultura wywodząca się z tradycji kultur basenu Morza Śródziemnego, a więc kultura europejska. Kultura ta, która powstała na skutek scalenia nie tylko różnych, ale wręcz przeciwstawnych elementów, niemalże już w swoich podstawach ukształtowała się jako otwarta. Wielość momentów znaczeniowych pozwalała jej na ich wzajemne nakładanie się, uzupełnianie i formowanie nowych kombinacji, a zatem generowała jej rozwój, stawanie się.

ROZUMNOSŤ V OPTIKE OTÁZOK NÁŠHO VEKU

RATIONALITY IN THE POINT OF VIEW OF QUESTIONS OF OUR TIMES

Prof. PhDr. František Mihina, CSc.

Inštitút filozofie,Filozofická fakulta
Prešovská univerzita v Prešove
Ul. 17. Novembra č. 1, Prešov
e-mail: mihina@unipo.sk

Abstract: ***The purpose of this article is to sketch theoretical account of the rationality on the one and morality on the other side of contemporary social and behavioral practice. Rational and moral agents have justifiable perspectives and genuine reasons of our activities. . The problem of their relation in (not only) our times is their place in the process individual and social or collective decisions. Morality in a special sense transcends particulas culture and developmental stages of civilisation. This fact influences forms of behavioral models in whole history of manking.***

Key words: ***rationality, morality, human behaviour, history.***

Nachádzame sa v zvláštnej dobe – svoje ukotvenie spájame s dávnou i menej dávnou minulosťou, ocitáme sa však pred problémami, ktorých potrebné a naliehavé riešenia v nej nenachádzame: svojím charakterom a intenzitou sú celkom nové. Hľadáme tak *nové* odpovede na viaceré *staré* otázky. Márne. *Ars reminiscendi* je obmedzované nami samými i s tým spojenou selektivitou, ktorá ho diskvalifikuje. História predsa len nie je najlepšia učiteľka a my sme len priemerní, a možno aj celkom zlí žiaci!

Náš dnešný problém je *jednoduchý* – jeho spoločným menovateľom, zdá sa, je disharmónia rozloženia rozumnosti a morality v štruktúre motivácie. V akej *rozumnej* a *morálnej* kalkulácii je možné pochopiť, čo *sa deje* – bez nás (?), nezávisle na nás (?), bez nášho pričinenia (?) okolo nás?

Rozumosť je účelová, obsahuje *telos.* Moralita nie je jej nevyhnutnou súčasťou, aj keď je ňou často, vôbec však nie vždy a nutne, vedená. Morálny komfort sme schopní v sebe pociťovať aj vtedy, keď by, nazerané zvonku, mal absentovať. Dokáže *rozum* pochopiť to, čo sa deje jeho pričinením? *Rozumnosť* a *moralita ako* agens movens činu sa nachádzajú v rôznych sférach architektoniky ľudskej duše – rozumnosť je nástrojom dosiahnutia cieľa, moralita často podlieha záujmu, ktorým sa rozumnosť motivuje. Veda o človeku a spoločnosti sa tak ocitá pred novými výzvami. Jej prvotnou ambíciou je uplatnenie optiky, ktorá sa v pohľade na človeka neriadi želaním, ale kritickosťou. Z. Freud nás začal pripravovať na dôsledky neplatnosti tézy, že „rozum“ a „pokrok“ potláčajú „pudy“ a „inštinkty“, že sú symbiotické, že moralita a rozumnosť majú rovnaké *kompasy,* že „dobro“ a „zlo“ sú súčasťou ekonómie ľudských dejín, ľudských činov a svoje miesta sú schopné si vymieňať. Noam Chomsky zaradil štúdium ľudského správania medzi odvetvia, ktoré sú nanajvýš dôležité, v ktorých však vedecká metóda, vrátane filozofickej, za posledných dvetisíc rokov nedosiahla takmer nijaký alebo len veľmi malý pokrok. Navyše, dosiahnutie takého pokroku je *mimo dosahu našich kognitívnych možností*.

Ako je možné, že so svojím *osudom,* so stavom, v ktorom sme sa ocitli, sa stretávame

na tej istej ceste, ktorú sme si kedysi dávno vybrali, aby sme sa mu vyhli? Dúfali sme, že miera našich istôt sa bude prehlbovať. Aký je však výsledok? Prvé zjavné sklamanie spočíva v strate ilúzie, že technický pokrok ľudstva nevyhnutne vyvolá aj jeho morálny vzostup. Naopak, k morálnej prevýchove ľudstva sa staviame čím ďalej skeptickejšie, „pokrstená Európa" nie je „lepšia", ale ani „horšia" než tá, ktorá bola pred ňou „veriaci nie sú morálnejší ako neveriaci, konajú rovnako" (Science, 2014, s. 1340 – 1343). Človek, nezávisle na víre striedajúcich sa civilizačných foriem, ostáva stále *rovnaký*. Prečo? Kultúra, v ktorej vrstvách sa snúbi rozum, intelekt, city, predstavivosť, vedenie, umenie i tradície a zbožnosť, ustupuje do úzadia vždy, keď sa „lámu skaly", keď sa ponad našimi hlavami preháňajú tornáda historických zmien. Naša *rozumnosť* a *kultúrnosť* sú bezmocné vždy, keď sa „spodné prúdy" ako pozadie našich činov prejavia. Ustúpia až vtedy, keď sa vyčerpajú, keď dokonajú svoje *orgie*. „Nikdy až do tejto hodiny sa ľudstvo ako celok nesprávalo diabolskejšie a nikdy nevykonalo toľko činov božskej povahy" (Zweig, 2014, s. 10). *Naša* rozumnosť je poznamenaná eróziou rôzneho druhu. *Condition humaine* prestavuje *nekonečno,* s ktorým sa antropologická filozofia nedokáže vyrovnať – zatiaľ!

Čo je *rozumné* v dejinách? Čo je rozumné v nás? Nájdeme v nich i v sebe *všetko* – naozaj všetko! Záleží na optike pohľadu: môžeme ich vidieť ako sled úspechov, ale rovnako dobre aj ako „katalóg všemožných katastrof" (Zweig, 2014, s. 9). M. de Unamuno sa priznáva, že neverí v *humanizmus* a dáva prednosť *hominizmu* – chce tým iba naznačiť, že od človeka môžeme očakávať *všetko.* A jeden z najväčších intelektuálov nedávnej súčasnosti mu pritakáva: „Humanizmus je ideál, nemá hlavu ani pätu; hominizmus nie je ideál, skôr *nesmlouvavé* vnímanie" (Márai, 1009, s, 263). Navyše – v súlade s Unamunovým presvedčením, čo je vitálne, neriadi sa nami vymedzenou racionálnosťou – mnohé z toho, čo je racionálne, odporuje životu! Sám sa zľakol svojich predstáv, psychicky sa zrútil – neveril, že svet je možné zmeniť ideami, *triezvym rozumom*.

V poslednom storočí sa svet zmenil takmer na nepoznanie! Možné je v ňom všetko – a všetko sa v ňom aj deje! Navyše, v rozmeroch doteraz netušených. Azda práve preto „opäť stojíme na rázcestí, na konci a novom začiatku" (Zweig, 2014, s. 10). Sme plní pochybností – či s našou vierou, či napriek všetkému, ten náš svet, predsa len speje k lepšiemu stavu, či budúci *svet istoty* nie je len vzdušným zámkom, či veda – archanjel či zvonár pokroku, nám nakoniec pomôže v hľadaní riešení aj najzložitejších situácií, ktorých povahu dnes nepoznáme, no tušíme, že sa nemusia podobať ničomu, čo poznáme z dejín.

Sme pravdepodobne jediné bytosti, ktoré disponujú endemickým typom rozumnosti či intelektuality! Sme schopní *objektivovať* ju do meniacich sa podmienok ľudského života – v tomto zmysle naozaj platí, že dosiahnutý *pokrok* nemá paralelu, možno až v kozmických rozmeroch. Morálne sa však nevyvíjame – presnejšie, len ťažko hľadáme argumenty, ktoré by boli dostatočne presvedčivé, že tomu tak nie je. Windelbandova odpoveď je ako možnosť zdrvujúca – skúsenosť ukazuje, že v extrémnych situáciách životu lepšie svedčí amoralita, najlepšie ak je vyzbrojená prostriedkami vyspelej intelektulity[1].

1 „*Moralita nie je výhodou v boji o existenciu, naopak, je nevýhodou – aspoň pokiaľ ide o boj indivíduí... Moralita je obmedzenie motivácie, mravný človek nemôže používať mnohé z tých prostriedkov, ktoré má nemravný bez škrupúľ k dispozícii*" (Windelband 1967, s. 511).

Homo sapiens sapiens?[2]

„*Máš rozum? Máš! Tak prečo ho nepoužívaš*?“, pýta sa M. Aurelius (Marcus Aurelius 1975, 51). Aureliova otázka je dôležitá. Prečo nás naša *rozumnosť* nevedie spoľahlivejšie na našich cestách? Najskôr preto, že nie je ani jediným a ani najdôležitejším sprievodcom v rozhodnutiach nášho života – osobného i kolektívneho. Ani sám Aurelius nebol výnimkou, skôr naopak, večer, možno v zadumaní niekde nad Hronom, sa radil so svojím svedomím, uvažoval o spravodlivosti, pokoji v duši a na druhý deň ráno vydal pokyn na neľútostné zabíjanie (vo vojne sa nevraždí). To všetko so stoickým pokojom a morálnym komfortom v sebe!

W. Leibniz nám svojho času pripomenul, že každá definícia je súčasne obmedzením. Naliehavo si to uvedomujeme aj vtedy, ak sa zamýšľame na adjektívom *múdry*, *rozumný* v spojení s človekom, nezávisle na tom, či *dnešným* alebo tým *dávnym*. Líšia sa od seba? Ak áno, v čom? Odpoveď nie je jednoduchá a jej podoba závisí od toho, ako si *prečítame* jeho dejiny. Inde odpoveď nenájdeme! Je ale potrebné „naučiť sa vedieť v nich čítať“ (Burckhardt, 1996, s. 21). Formovanie tejto schopnosti môže byť jednou z úloh *novej* filozofie. Pochopili sme, že sme dospeli do stavu, že mnohé veci pre nás sú a ostanú nepochopiteľné. „Podzemný prúd dejín Západu sa vynoril konečne na povrch a zmocnil sa dôstojnosti našej tradície. V tejto realite žijeme. Preto sú márne všetky snahy uniknúť chmáram prítomnosti do nostalgie nad ešte nedokončenou minulosťou alebo do zabudnutia očakávajúceho lepšiu budúcnosť“ (Arendtová, 1996, s. 11). *Chmáry prítomnosti* sú však vážnejšie, ako si pripúšťame. Úlohou filozofie je nezaujaté skúmanie *povahy našej rozumnosti*. Filozofia nás však infikovala rôznymi mýtami o tom, aký človek je[3]! Nedokázala nájsť naozaj správnu odpoveď – všetky možné odpovede nič neriešia. A nedokáže to doteraz! Rezignácia by ale práve teraz nebola namieste! Prirodzená evolúcia človeka spôsobuje najmä jemu samému nemalé problémy. Ak myslíme na jeho moralitu či emotivitu, tie zreteľne zaostávajú za jeho intelektualitou, dôsledkom čoho je, že produkty intelektuality nezvládame morálne. Ľudská povaha je stále ešte ukotvená v *dobe kamennej,* ľudská myseľ nie je podstatne odlišná od mysle nášho predka z dôb civilizačného úsvitu. Máme v sebe *starý program* a pred sebou celkom nové problémy, ktoré ten pôvodný spôsobil. Intelektuálne sme na úrovni, ktorú okrem nás nedosahuje nikto – morálne sa však nemeníme, reagujeme stále rovnako. Ak sme „v úzkych“, berieme do ruky oštep, šípy, pištole, guľomety, rakety, jadrové zbrane – tie sú *najväčším argumentom rozumného človeka*!

Memento filozofov

„Rozum sám a jeho súcno sa stávajú stále väčšou
záhadou: rozum, ktorý zo seba udeľuje jestvujúcemu
svetu zmysel – alebo... musí sa z rozumu stať
nerozum a z dobrého skutku súženie a trápenie?“
(E. Husserl)

2 Pôvodne termín *homo sapiens,* človek rozumný, zaviedol Carl von Linné (1707-1778). Neskoršie označenie zdvojením adjektíva *sapiens,* teda *homo sapiens sapiens* je označením človeka rozumného v *dnešnom slova zmysle, človeka dnešného typu.*

3 „Rousseau infikoval Európu mýtom „dobrého divocha“, než sa prišlo na to, že človek nie je *od prírody dobrý,* že je to – naopak, tvor náchylný k všemožnej krutosti, nedokáže ho zdisciplinovať ani náboženstvo, ani zákon a všetko, čo kedy bolo o jeho *prirodzene dobrých úmysloch* hlásané, je číre pokrytectvo“ (Márai, 2009, s. 261).

„Filozofia nebude môcť spôsobiť žiadnu
bezprostrednú zmenu súčasného stavu sveta...!“
(M. Heidegger)

Problém je v tom, že – ak sa nebudeme spoliehať na prozreteľnosť, na Boha, na Osud a podobne, zmysel života, dejín, Vesmíru či Zeme jestvuje len v priestore ľudskej mysle. A jej *kroky* sú nevyspytateľné! Vedie nás po zdanlivo istých cestách, z ktorých ako-tak poznáme úsek, ktorým sme prešli, no len ťažko sa dozvieme niečo o tom, čo nás čaká. Naša myseľ touto schopnosťou nedisponuje.

Dvaja (ak budeme abstrahovať od všetkých ostatných) z najvplyvnejších mysliteľov jednej z filozofických veľmocí modernej doby, E. Husserl a M. Heidegger, nám vyslali pomerne jasný odkaz. Súvisí s našou *rozumnosťou* a dôsledkami jej špecifického uplatnenia. Starší z nich, E. Husserl, chápe krízu vied, teda produktu našej rozumnosti, intelektuality nie ako stratu vnútornej dynamiky, nárastu poznania a podobne, ale ako „stratu jej životného významu“ (Husserl, 1972, s. 27) v určitej perspektíve jej uplatnenia, využitia, zmyslu a podobne. „Naším východiskom“ - hovorí Husserl, je „obrat vo všeobecnom hodnotení vied, ku ktorému došlo na prelome posledných storočí (19. a 20.-teho). Obrat sa nevzťahuje na ich vedeckosť, ale toho, čo vedeckosť, čo veda vôbec znamenala a môže znamenať pre konkrétny ľudský život“ (Husserl, 1972, 27). Vstup vedy do života ľudí, prinajmenšom od 19. storočia, je síce výsledkom dlhej cesty formovania ľudského vedenia, ktoré sa začalo kdesi na úsvite európskeho filozofovania, no dnes je neprehliadnuteľný a nanajvýš dramatický – žijeme v dobe *vedeckej kultúry***.** V tejto súvislosti si „kladieme otázku: kam sa to všetko uberá a ako sa to prelína s osudom našej doby“ (Burckhardt, 1996, 24)? Navyše, dejiny sú dianie, premena, proces, zárodok, vznik a zánik. „*Zánik* sa v dejinách pripravuje vždy vnútorným ubúdaním, vyžívaním; iba potom nastáva zánik vonkajším nárazom“ (Burckhardt, 1996, s. 25). Ak sa máme tomuto scenáru vyhnúť, musíme si dokázať povedať: čo nám ubúda, čo *odžíva* v našom kultúrno-civilizačnom modeli? Ak to máme pochopiť, musíme sa učiť zamýšľať sa nad dejinami – v optike problémov, ktoré dnes, možno, tušíme. Husserl načrtáva cestu, neposkytuje však potrebné odpovede. Musíme sa – pripomína, „vrátiť k otázkam, ktoré sú v našich neblahých časoch najpálčivejšími otázkami pre človeka vydaného najosudovejším prevratom... nevylučovať otázky o zmysle alebo nezmyselnosti celej ľudskej existencie“ (Husserl, 1972, s. 28). Dokážeme sa konečne vymaniť zo sveta, v ktorom „historické dianie nie je nič iné ako nepretržitá reťaz márnych vzopätí a trpkých sklamaní“ (Husserl, 1972, s. 28)? No nepochybuje o tom, že práve v týchto súvislostiach sa samostatnou témou myslenia, možno *nového myslenia*, čomu sa musíme ešte len učiť, ako sa nazdáva Heidegger, musí stať „vedome uchopený problém univerzálnej a bytostnej spätosti rozumu a súcna – *záhada všetkých záhad*“ (Husserl, 1972, s. 35).

V nami sledovaných súvislostiach si pripomeňme Heideggerove – podľa nášho názoru, až príliš vážne slová. Podľa Patočkovej interpretácie Husserl i Heidegger boli presvedčení, že „filozof musí pomôcť“ (Heidegger, 1995, s. 20). Čím a ako to môže urobiť? Čo sa od neho očakáva? Je zrejmé, že *správne* otázky je potrebné klásť v *správnom* čase! „Stalo sa zreteľnejšie..., že planetárny ruch novodobej techniky je moc, ktorej dejinne-určujúcu veľkosť je ťažko možné preceniť. Pre mňa je dnes rozhodujúca otázka, ako tomuto technickému veku vôbec môže byť priradený nejaký politický systém a aký. Na túto otázku nepoznám odpoveď. Nie som presvedčený, že je to demokracia“ (Heidegger, 1995,

s. 20). Skúsenosť posledných desaťročí naznačuje, že demokracia nie je najlepší vývozný artikel – dokonale nefunguje nikde, no tam, kde ju vozíme *s palicou v ruke* – neprináša očakávané plody.

Technika sama je plodom rozumnosti človeka, je civilizačnou objektiváciou jej potencií, je – povedané inak, jej aktualizáciou. Problém spočíva v tom, že aj tu sme stále ešte v zajatí predsudku, ktorého nás Heidegger chce zbaviť. Náš spôsob v podobe stále intenzívnejšieho a rozsiahlejšieho *vťahovania* techniky do spoločenského života v planetárnom rozsahu „nijaké skutočné vyrovnanie sa s technickým svetom nepredstavuje, nakoľko... je za tým poňatie, že technika je vo svojom bytostnom jadre niečo, čo má človek v rukách; to... nie je možné. Technika je vo svojom bytostnom jadre niečo, čo človek sám od seba nezvládne" (Heidegger, 1995, 21). Kto nám tu dokáže a môže pomôcť? Heidegger vlastne neodpovedá a skôr ironizuje: „Už iba nejaký Boh nás môže zachrániť" (Heidegger, 1995, s. 24)[4]. Ten však, ako je známe, na naše otázky neodpovedá – na odpovede sme vždy boli a ostávame sami! Avšak – ľudia iba ľuďmi sú!

V tejto situácii má filozofia osudovú šancu! Zatiaľ sa zdá, že je na najlepšej ceste nevyužiť ju. To je však potrebné zmeniť! Ako? Vo filozofii je potrebný ešte jeden *Kopernik* – súčasný a odvážny! Potrebujeme novú antropológiu – bez dogiem náboženstva a metafyziky, bez ilúzií. Ak sa súčasná filozofia „rozpustila v jednotlivých vedách" (Heidegger, 1995, s. 25), je potrebné ju opäť *postaviť na nohy*! Ak dnes nevieme, ako je možné to urobiť, neznamená, že to nie je potrebné urobiť[5]. Len ťažko sa dokážeme vyrovnať s Heideggerovou rezignáciou – „ je možné, že cesta myslenia dnes vedie k mlčaniu—je možné, že bude potrebovať ďalších tristo rokov, aby zapôsobilo" (Heidegger, 1995, s. 26). Nuž, veľkú útechu nám neponúka!

Literatúra

ARENDTOVÁ, H. (1996): *Původ totalitarismu*. Praha: Oikoymenh.
BURCKFARDT, J. (1996): *Úvahy o světových dějinách*. Olomouc: Votobia.
CASSIRER, E. (1997): *Esej o človeku*. Bratislava: Pravda.
CASSIRER, E. (1996): *Filosofie symbolických forem*. Praha: Oikoymenh.
CHOMSKY, N. (1995): *Jazyk a zodpovednosť*. Bratislava: Archa.
GIESE, A. (1985): *Marcus Aurelius*. Bratislava: Obzor.
HEIDEGGER, M. (1995): Už jenom nějaký Bůh nás může zachránit. In: *Filosofický časopis*. Roč. XLIII, č. 1.
HUSSERL. E. (1972): *Krize evropských věd a transcendentání fenomenologie*. Praha: ACADEMIA.
KANT, I. (1979): *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda..

4 „Všetko funguje. To je na tom práve to desivé, že to funguje a že toto fungovanie vedie opäť k ďalšiemu fungovaniu a že technika stále viac odpútava človeka od Zeme a vykoreňuje ho... máme už len čisto technické vzťahy... vykorenenie, ktoré tu prebieha, bude náš koniec, pokiaľ sa ešte niekedy nedostane k násilnej moci myslenie a básnenie... bolo by mysliteľné, že človek nemá vôbec žiadne určenie" (Heidegger, 1995, s. 23).

5 „Spôsob myslenia tradičnej metafyziky, ktorá je uzatvorená Nietzschem, neposkytuje už nijakú možnosť mysliteľsky sa vyrovnať so základnými rysmi technického veku, ktorý sa iba začína" (Heidegger, 1995, s. 26). Nietzsche sám v sebe nedokázal *zvládnuť* súboj génia a šialenca, jeho analýza vzťahujúca sa na stav ľudského sveta nebola doteraz prekonaná!

MÁRAI, S. (2009): *Deníky.* Sv. II (1968-1989). Praha: ACADEMIA.
MÁRGUEZ, G. G. (2006): *Zlá hodina*. Banská Bystrica: Odeon.
SCIENCE. The World's Leadings Journal of Original Scientific Research. Vol. 345, no 6202.
WINDELBAND, W. (1967): Prelúdiá. In: Antológia z diel filozofov. Pozitivizmus. Voluntarizmus. Novokantovstvo. Bratislava: Pravda.
ZWEIG, S. (2014): *Svet včerajška. Spomienky Európana*. Bratislava: Promedia.

NEUSPORIADANÉ A IRACIONÁLNE[1]

THE DISORDERED AND THE IRRATIONAL

Mgr. Jozef Sivák, CSc.

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

Abstract*: 1.* **Reason and unreason.-** ***Reasonable animal as empirical and metaempirical being didn't behave rationally: he doubts about everything, does mischief, faces the pluralism of values as a source of evil. From the empirical to the metaempirical. 2.*** **Nonsense and countersense. -** ***Concepts of sense and of nonsense. The system of untruths is conceivable as an abuse of reason. The spiteful (*****mala fide*****) negation of necessity and the desire for another (*****Aliter*****) leads to countersense (*****absurdum*****). Aliter** ***of metaexperience is (incomprehensible)*** **absurdissimum.** ***3.*** **Disorderedness as the basis of rationality.-** ***The ordered and the rational. From the disorderedness as other to a disorderedness as the wholly other, the base of orderedness as also of rationality. Exemplification of the present (conceptual, social, and "controlled" chaos).***

Key words: ***Contemporary philosophy – metaphysics – foundation – disorder – the rational/irrational***

Úvod

Ako pristupovať k antinómii racionálneho a iracionálneho ? Možno to urobiť tak zo strany jedného ako aj druhého termínu, pričom dáme prednosť tej druhej možnosti.

Ak budeme racionálne definovať ako to, čo je založené na rozume, potom iracionálne je to, čo protirečí rozumu a je mu neprístupné. To však neznamená, že by to bolo niečo neisté, napr. také iracionálne číslo alebo viera, ktorá síce prekračuje rozum, ale mu neprotirečí. Iracionálne je to, čo je transracionálne, idúce ďalej ako naplnenie možností racionálneho poznania.

Pojem iracionálnosti sa teda nevyčerpáva negatívnou ideou, ako negatívna idea je len zvláštnym prípadom „i-racionálnosti". Svedčia o tom aj prípady „provizórneho iracionálna". Napr. nejeden vynález sa spočiatku javil ako iracionálny, ale neskôr sa z toho stal prírodný zákon alebo skutočnosť.

Rozumová schopnosť človeka je schopnosťou poriadku, usporiadania, takže možno uviesť do paralely racionálne a usporiadané, čo platí aj o opaku. Neusporiadanosť sa tak javí ako ďalšia vstupná brána do témy tejto konferencie, pričom ide o pojem nemenej bohatý na významy: konfúzia, chaos, dezorganizácia, deregulácia atď. Na všetky tieto synonymá sa vzťahuje aj adj. iracionálny.

1 Príspevok vznikol v rámci grantu, č. 2/0175/12.

Rozum a ne-rozum

Predovšetkým, pôjde nám teda o to, čo je len iracionálne, v rámci „fenomenológie ne-rozumu“. (Husserl). Lebo rozumový živočích, ako vieme, sa nespráva rozumne.

Fenomenalita, východisko každej filozofie, ponúka divadlo tak usporiadanosti ako aj neusporiadanosti. Už jednoduchá percepcia je komplexný problém: nie je nikdy úplná, ani adekvátna ,videná vec je vždy z profilu a v miere, v akej budú po sebe idúce vnemy početnejšie, budú pribúdať aj stupne adekvátnosti. Avšak pod zdanlivým poriadkom postupnosti vnímaných profilov sa skrýva protirečenie: jeden zjav protirečí, zatieňuje predchádzajúci, čo môže viesť až k „explózii percepcie“.

Takú možnú, predstavovanú či skutočnú explóziu, nakoniec pohltí nevyhnutný determinizmus spochybňujúci bytie-pre-nás, ktorého prvé miesto je v skutočnosti tretie a ktorého usporiadanie je anarchické. K náhodilosti, sa tak pridáva neusporiadanosť ako motív pochybovania. Konkrétnejšie, neusporiadanosť začína protikladmi: „intencionalita – evidentnosť“, kde evidentnosť vždy neznamená naplnenie; „normálne – abnormálne“, kde abnormálne sa môže vzťahovať tak na výnimočné ako aj na neprijateľné.

Ale ani kontinuita nie je zárukou usporiadanosti a normálnosti, keďže také entity ako ľudský druh, štát či civilizácia postihuje fenomén dekadencie.[2] Stvorenie, len čo je stvorené, spôsobuje dekadenciu stvorenstva i seba samého. Podľa Vladimíra Jankélévitcha (1903-1985), ktorého 30. výročie úmrtia si pripomenieme v budúcom roku, sa dekadencia situuje najskôr v rovine vedomia, je to dokonca „konštitutívna choroba vedomia“ (Jankélévitch, 1956, s. 13)[3], ktoré vyrába monštrá ako napr. monštrum introspekcie, monštrá extrémizmu, kde kvantita prevláda nad kvalitou, disjunkcia a separácia nad jednotou. Vyhnúť sa dekadencii nie je možné, lebo práve stávanie je dekadentné a je takým v dôsledku nezvratnosti času.

Ak nejaká spoločnosť predpokladá usporiadanie, ktoré sa prejavuje pravidlami, aj toto usporiadanie je odsúdené na dekadenciu, ktorú nerešpektovanie pravidla môže len urýchliť. Toto odmietanie pravidiel môže byť motivované rôzne, od túžby uspokojiť nejaký osobný záujem až po generalizovaný odpor. Z hľadiska obsahu dochádza ku zvrhnutiu daného poriadku s cieľom nahradiť ho poriadkom pokladaným za lepší. Tu je zdroj konfliktov rezultujúcich z rozdielu medzi rôznymi koncepciami poriadku, za ktorými sú rôzne hodnoty. Výsledkom je pohyb, ktorý je potenciálnym poriadkom. Preložené do jazyka práva, ide o dialektický vzťah medzi (iracionálnou) pôvodnou mocou a (racionálnym) právnym poriadkom, pričom tá prvá vytvára ten druhý, vyhlasujúc právo. Úspech tohto obratu však nie je nikdy istý a spoločenský pohyb sa môže zvrhnúť na revolúciou. Revolučné nepokoje minulého storočia možno ešte vpísať do tejto dialektiky poriadku a pohybu. Avšak ich „kolaterálnym efektom“ bola ideológia „permanentnej revolúcie“, ktorá už dnes prenikla nielen do politiky, ale aj do oblasti práva i morálky.

Ďalším prejavom iracionálnosti je zlo, komplexný patologický fenomén spočívajúci v zlom spôsobe, akým sa ako inkarnované subjekty správame a akým využívame slobodu.

Totiž, človek ako empirická a metaempirická bytosť zároveň, je aj inkarnáciou zmätku a svojou zlobou pácha svojvoľné činy. Tieto dve dimenzie človeka určujú dve roviny zla: metaempirické zlo hraničiace s absurdnosťou a empirické zlá ako vojny, týranie atď. Metaempirické zlo nerobí človek, ale je spojené s jeho konštitúciou. Takéto konštitucionálne zlo má, napr. podobu konfúzie, ktorá je nielen v nás, ale dochádza k nej nevyhnutne v kontakte

2 Vo fyzike by dekadencii zodpovedala entrópia, princíp degradácie energie vo vesmíre.

3 Tento i nasledovné citáty z prác Vl. Jankélévitcha prel. J. S.

s negatívnym stavom vecí, neporiadkom, všetko toto pokúša vôľu stvorenia, ktoré potom robí chyby. Keďže človek nemôže byť čistý, musí žiť v symbióze s nečistotou, ako je to aj v prípade chaotickej syntézy duše a tela.

Nezmysel a protizmysel

Na filozofujúce *ja* na ceste hľadania univerzálnosti by sme mali odteraz pozerať v jeho čistote, pričom človek sám nie je ani univerzálny ani čistý. Avšak na druhej strane reflexívne „vedomie- seba“, oslobodené od pochybovania a protirečenia, obrátené na seba samé, nesie so sebou riziko, že sa z neho stane spomínané „introspektívne monštrum“. A keby sme sa pridŕžali husserlovskej predstavy transcendentálnej subjektivity živiacej sa zo seba samej, ťažko by sme mohli vysvetliť, namietal by taký Jankélévitch, nejaký tvorivý čin, „tvoriaci z ničoho štýl, ktorý bude módou zajtrajška“. Lebo tvorba je práve narušením kontinuity odmietnutím predchádzajúcich hodnôt.

Nejaký systém neprávd či protiprávd je celkom pochopiteľný, avšak v skutočnosti ide o deformáciu zdravého rozumu, o poriadok naopak. Aj Husserl sa zahrával s myšlienkou udeliť transcendentálnej subjektivite moc založiť logiku. S cieľom ilustrovať tento filozofický základ logična, uvedie ako príklad možnosť si myslieť, že 2 + 2 = 5, myslieť teda opak pravdy, ale v skutočnosti to nikdy nepovieme. „Povedať, že dve a dve je päť (...) napísal zas Jankélévitch, že to isté *je* iné a že celok *je* väčší než súčet jeho častí (...), toto nie je natoľko metafyzický škandál ako konformistický bluf ... to je ako zneužiť rozum s cieľom ho vyvrátiť...“ (Jankélévitch, 1954, 88).

Na druhej strane nie je nijaký dôvod, aby sa pochybovanie, negovanie zastavili na akejkoľvek úrovni, ale keďže myslenie samo sa nemôže transcendovať, môže nihilizovať len hyperbolicky, ani to však dušu neuspokojí nikdy. Čiastkové negácie naznačujú niečo iné, avšak negácia totality je iného, pravda celkom iného rádu.

Iný, sekundárny poriadok, dáva konzistentnosť nekonzistnému, bez toho, aby došlo k zrušeniu existencie. Tento negatívny ráz vyvrátenia obsahuje zároveň pozitívny moment: odmietnuť neusporiadanosť znamená nastoliť pravdu. Pravda je hodnotou medzi inými ideálnymi hodnotami. Práve v tejto pluralite videl Jankélévitch proto-typ neusporiadanosti v tomto ideálnom svete a zdroj nevyhnutného zla.

Ak zlo rezultuje z hojnosti hodnoty, tieto tvoria na spôsob polyteistickej plurality „mystérium Absolútna v plurále“, „nepochopiteľný paradox a spojenie protirečivých slov .. pretože nemožno pochopiť, že by Absolútno ... bolo v plurále; samotná definícia Absolútna absolútne nekonečného je byť *samo,* keďže je všetkým a mimo všetkého nie je nič; ...“ (Jankélévitch, 1947, s. 35 – 36).

Neusporiadanosť ako základ racionálnosti

„Celkom iné“, iné než iné by malo učiniť zadosť tejto pluralite ľahostajných, pravda kontradiktórnych hodnôt, ako aj zahrnúť adialektické protirečenie všetkého-alebo-ničoho, na ktoré je odsúdené popierajúce myslenie. Stále podľa Jankélévitcha, by išlo o „dve pravdy, ktoré sa rušia navzájom tak radikálne – keďže všetko-alebo-nič bytia vôbec, mysliaceho myslenia vrátane, spochybňuje bytie tohto myslenia samotné – môžu vytvoriť len nejaký fluidný, neuchopiteľný ´poriadok´ a vlastne monštrum: už tu nie je divák pred predstavením, subjekt pred problematickou a teorematickou objektitou, ale aktér zahrnutý do atmosférickej, miznúcej, neživotaschopnej totality, kde sa dve pravdy popierajú navzájom.“ (Jankélévitch,

1954, s. 83).

Totiž, to „celkom- iné“ nie je ani bytím a poriadkom tiež nie je. „ ... prvého ´poriadku´niet, pretože to celkom-iné nemá nič zo *súcna:* ani ´ens´, ani podstatu tohto *ens*... Poriadok je výsada metaempirickej sekundárnosti, metafyzicky medzi neusporiadanosťou empírie a tým neviem čím iným, ktoré nie je ani poriadkom ani neporiadkom a kde sa iste treba rozhodnúť uznať zdroj poriadku, ´fons ordinis´“. (Jankélévitch, 1954, 88). Zdroj, základ, podmienka, princíp, to sú synonymá, ktoré by sme mohli subsumovať pod jeden pojem: „nadpravda“.

Ak univerzálnosť podmienky sa zjavuje naraz, podmienka poriadku nemá meno, ale keďže je opakom ničoty, prenecháva nadvládu metaempirickému poriadku. Ide o nevyhnutnú podmienku myslenia, o jej podstatnú mysliteľnosť, pričom málo záleží na existencii mysliacej bytosti alebo dokonca aj sveta. „Poriadok má teda za zdroj niečo celkom iné než poriadok; alebo recipročne to celkom-iné, ktoré zakladá iné, nemôže byť samo usporiadané, aj keď nie je vo vlastnom zmysle neporiadkom – zdvojenie na ustanovený poriadok a ustanovený neporiadok je posteriórne ustanoveniu.“ (Jankélévitch, 1954, s. 89-90).

Podobne to, čo dáva zmysel, napr. *eidé* dávajúce zmysel existenciám, nemá zmysel, keďže je zmyslom samým. Ale radikálny pôvod zmyslu tiež nemá zmysel, „pretože nie *je* dokonca ani zmyslom, pretože je úplne iný než zmysel; a aj keď nie je pozitívne nezmyselný ani podstatne absurdný, zdroj každého zmyslu na tomto svete možno doslova nazvať nezmyslom; ... je čírou neexistenciou a nekonzistentnosťou, ktorá, tvoriac pravdu právd, sa sťahuje od týchto právd, len čo o nich uvažujeme, - lebo to, čo núti myslieť môže byť len nemysliteľné.“ (Jankélévitch, 1954, s. 90).

Ak je nevyhnutnosť „nemožnosťou – myslieť- inak“, zlomyseľnosť (*mala fide*) ľahostajná voči evidentnosti až po jej negáciu sa tak správa akosi aj proti svojej vôli, hraničiac s protizmyslom, absurdnom. „Absurdnosť je tak druh pocty, čo nerozum vzdáva rozumu.“ O fakte možno povedať, že je to „Inak empírie“. A za náhodilým sa teda nachádza absurdno ako „to, čo je inak než metaempíria“. A predsa absurdno nie je posledný stupeň toho Inak. „Ak inak-než-metaempíria (...) je, ... ´Absurdum´, to inak metaempírie možno nazvať ´Absurdissimum´.“ (Jankélévitch, 1954, s. 94) .

Vychádzajúc z tej istej logiky, podmienka podmienky a priori nie je „apriórna“, ani „ideálna“, ale je to apriórnosť sama, apriórnosť „nevyvrátiteľnej“ metaempirickej nevyhnutnosti, po ktorej nebude nasledovať nič a posteriori, lebo je základom. Ak Iné empiricko-fyzikálnej kontingencie umožňuje byť inde, inak a inokedy, „metalogický *Allós* je večne možná a nikdy aktualizovaná možnosť... Položenej otázke sa už vskutku odpovedalo áno od večnosti, áno bytiu a poriadku tohto bytia; a zatiaľ čo empíria zostáva podrobená fluktuáciám a nestálosti toho raz...raz, Iný-poriadok, tento nie je vážne ohrozovaný rozmarmi Celkom-iného; práve to Iné je pravdivé, pravdivé a tým skôr skutočné (...), pričom Iné-než-iné, to jest to Celkom-iné je skôr superpravdivé.“(Jankélévitch, 1954, s. 96).

Záver

Hyperbolické ničovanie alebo skutočné ničenie, ktorého sme svedkami, sa môže týkať len usporiadaného a pozorovateľného sveta či iného systému s vlastnou logiku. Vskutku je toto ničovanie podporované rastúcou entrópiou vo fyzikálnych systémoch, čo pravda vyvažuje bio a noogenetická negentropia, avšak posledné slovo bude mať entrópia.

Posledné slovo bude mať aj dekadentná neusporiadanosť v živote spoločnosti, aj keď prerušovaná novými poriadkami. Ostávajúc na tomto svete, permanentná revolúcia bola nahradená ešte globálnejším a nemenej iracionálnym projektom, projektom „organizovaného

chaosu“. No tento organizovaný chaos je úplne dielom človeka a jeho zloby a z tohto titulu nie je nevyhnutný. Avšak táto časovaná bomba jedného dňa vybuchne. A už aj počuť hlasy, ktoré dnešnú situáciu charakterizujú ako fatálny chaos.

Literatúra

JANKÉLÉVITCH, V. (1956): *L´austérité de la vie morale*. Paris: Flammarion.
JANKÉLÉVITCH, V. (1954) : *Philosophie première.* Paris : PUF.
JANKÉLÉVITCH, V. (1947): *Le mal.* Grenoble- Paris: Arthaud.

RACIONÁLNE A IRACIONÁLNE ASPEKTY V KUHNOVEJ METODOLÓGII[1]

RATIONAL AND IRRATIONAL ASPECTS OF KUHN'S METHODOLOGY

Mgr. Mária Derajová, PhD.

Inštitút filozofie FF PU v Prešove
17. novembra 1, 080 01 Prešov
e-mail: maria.sackova@gmail.com

Abstract: ***The paper focuses on the two fundamentally diverging aspects of Kuhn's representation of evolution of science. They are the stage of normal science which is rationally explicable in terms of the functionality of one paradigm and the crisis situation resulting in a revolutionary change of paradigm. In Kuhn's methodology we, however, fail to discover a rational explication for this change, as the old and the new paradigm are, according to Kuhn, incommensurable and represent two completely different patterns of scientific thought. The paper attempts to answer the question, if and to what extent is this fundamental and revolutionary moment in the scientific knowledge irrational, i.e. if it is possible to find some rationally grounded arguments in favor of this change.***

Keywords: ***normal science, paradigm, scientific revolution, rationality, incommensurability***

Úvod

Podať ucelený a primeraný výklad vedeckého poznania predstavuje náročný projekt. V metodológii a filozofii vedy nachádzame hodnotné snahy o sformulovanie základných problémov súvisiacich s východiskami, princípmi, priebehom a vplyvom vedeckého poznania, pričom každé takéto úsilie je charakteristické špecifickým prístupom odrážajúcim vlastnú filozofiu vedy. Ak zbežne porovnávame významné metodologické koncepcie 20. storočia, je ťažké, ak aj vôbec možné medzi nimi nájsť takú, ktorá by sa v istej miere neopierala o racionálnu rekonštrukciu vedeckého poznania. Niektorí z filozofov vedy sú síce často krát obviňovaní z iracionalizmu, no takéto obvinenie sa ukáže ako opodstatnené iba vtedy, ak konkrétny prístup vedca nepreukazuje žiadne racionálne štandardy, s ktorými by bolo jeho stanovisko zlučiteľné. Jedným z takýchto filozofov bol i T. S. Kuhn, ktorý svojou významnou prácou *Štruktúra vedeckých revolúcií* podnietil k bohatým reakciám nielen svojich priaznivcov, ale i svojich kritikov. Mnohými svojimi myšlienkami – počnúc od pojmu normálnej vedy, vedeckej revolúcie a nesúmerateľnosti paradigiem – sa totiž Kuhn ocitol vo svetle ostrej kritiky, mnohokrát vystihnutej v pojmoch „iracionalizmu", resp. „relativizmu".

Kuhnov obraz vývinu vedy a dejiny vedy

Kuhnov pohľad na rozvoj vedeckého poznania v porovnaní s novopozitivistickou koncepciou vedy alebo Popperovým falzifikacionalizmom priniesol úplne nový a výrazne

1 Tento príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/004/12 s názvom „Ch. S. Peirce – Život a dielo".

odlišný výklad problémov súvisiacich s vedeckým poznaním. Tento výklad sa nezaobišiel bez zavedenia nových pojmov vystihujúcich povahu náležitých problémov, ale novosť a prevratnosť Kuhnových myšlienok ani zďaleka nespočívala len vo vytvorení špecifického pojmového aparátu, v ktorom rezonujú pojmy ako paradigma, normálna veda, vedecká revolúcia a pod. Kuhnov záujem na poli filozofie a histórie vedy bol totiž oveľa širší než u novopozitivistov alebo u Poppera. Kým napríklad novopozitivistická filozofia vedy riešila predovšetkým problémy súvisiace so základnými princípmi a metódami jednotnej vedy v kontexte zdôvodňovania, Kuhn tento horizont prekonáva a usiluje sa o rekonštrukciu vedy prostredníctvom jej dejín. V metodológii by sme mohli tento posun považovať aj za obrovský „pokrok", resp. zmenu umožňujúcu neustálu reflexiu niektorých nastolených problémov, ako aj formulovanie nových problémov. V podobnom duchu načrtol svoj obraz vedy K. R. Popper, ktorého koncepcia kritického racionalizmu vysvetľovala rozvoj vedeckého poznania ako rast zložitosti problémov.[2] Vzhľadom na to, že Popperov falzifikacionizmus predostrel aj zložitý problém rastu vedeckého poznania, ktorému sa novopozitivisti venovali len okrajovo, veľký posun na poli filozofie vedy zaznamenal už Popperov prístup. Prelomovým sa tu stáva práve prechod od analýzy štruktúry hotového vedeckého poznania k analýze vývinu vedeckého poznania. Kým logickí pozitivisti sa zameriavali na logickú analýzu jazyka vedy, pričom neprekračovali rámec logiky vedy, Popper sa síce spočiatku orientuje na logiku vedy, ale oveľa viac vyzdvihuje rast vedeckého poznania ako epistemologický problém.[3] I keď Popperov záujem o dejiny vedy bol metodologicky ešte úzko prepojený s jeho logikou vedy, predstavuje bod, o ktorý sa filozofia vedy mohla oprieť.

Popperova metodológia síce nebola tým, čo priamo ovplyvnilo Kuhnov obraz vedy, no dejiny vedy v ňom zohrali najdôležitejšiu rolu. Význam, ktorý Kuhn (1982, 37) pripisuje dejinám, vyjadruje hneď v Úvode svojej prelomovej práce nasledovne: „Keby sme históriu nepokladali iba za zbierku anekdot alebo chronologicky usporiadaných udalostí, mohla by podstatne zmeniť náš dnešný obraz o vede. Tento obraz vznikol – dokonca zásluhou samých vedcov – prevažne na základe štúdia niekdajších výsledkov vedy, ako sa o nich písalo v klasických prácach a neskôr v učebniciach, z ktorých sa každá nová vedecká generácia učí svojmu remeslu. [...] V tejto rozprave sa pokúsime ukázať, že nás takéto práce zásadne dezorientovali."

Racionálne štandardy v období normálnej vedy

Normálnu vedu charakterizuje Kuhn ako etapu vo vývine vedy, ktorá je charakteristická vládnutím jednej paradigmy.[4] Paradigma je pre normálnu vedu neodmysliteľnou súčasťou vedeckej praxe, pretože usmerňuje vedecký výskum podobne ako pravidlá hrania šachu riadia

2 Por. Demjančuk (2002, 147).

3 Pozri tamže, s. 127-128.

4 Kuhn (1982, 157) píše, že paradigmy „*sú zdrojom metód, vyčleňovania problémových oblastí a princípov riešenia, ktoré prijíma každé vyspelé spoločenstvo vedcov bez ohľadu na historické obdobie.*" *V súvislosti s termínom „paradigma" bol tiež kritizovaný za mnohoznačnosť. Rôzne použitia tohto termínu síce môžu vzbudzovať pocit mnohoznačnosti, no v mnohých aspektoch sa podobajú. Môžeme ho preto chápať ako „vzor, resp. model problémov a ich riešení*"; ako „disciplinárnu maticu", ako „štruktúru predstáv, hodnôt a postupov spoločnú pre členov určitého vedeckého spoločenstva" a pod. Por. Viceník (1997, 350 -353). Viceník (1997, 350) uvádza, že podľa M. Mastermanovej je dokonca možné identifikovať až 21 významov tohto termínu, no rozličné skupiny týchto významov je možné chápať ako „príbuzné rodiny".

samotnú činnosť tejto hry. Vystupuje ako vzor riešenia problémov, a jej správna aplikácia nás preto nemusí spravidla doviesť k rovnakým výsledkom, podobne ako nás hranie šachu podľa pravidiel nevedie vždy k rovnakým ťahom v hre. Predsa je však paradigma istým štandardom, voči ktorému naše konanie uplatňujeme.

Podľa Kuhna (1982, 78) cieľom normálnej vedy nie je objavenie čohosi zásadne nového, aj napriek tomu sú však „výsledky získané normálnym výskumom významné, pretože rozširujú oblasť a prehlbujú presnosť uplatnenia paradigmy". Vedecký výskum sa v období normálnej vedy podľa Kuhna podobá riešeniu hlavolamov, ktoré reprezentujú zvláštnu kategóriu problémov. Analógiu medzi hlavolamami a problémami normálnej vedy azda najlepšie vystihuje pojem pravidla, ktorého uplatnením v konkrétnej „hre" síce nedospievame vždy k rovnakým výsledkom, ale predsa len existujú isté obmedzenia, ktoré sú v samotnom pravidle obsiahnuté. Kuhn (1982, 81) píše: „Aby sme určitý problém mohli klasifikovať ako hlavolam, nestačí istota, že sa dá potenciálne vyriešiť. Musia existovať aj pravidlá, vymedzujúce podstatu možných riešení, ako aj cestu, ktorá k nim vedie. Tak napríklad zložiť skladačku neznamená iba „zložiť obrázok"."

Obdobie normálnej vedy sa môže zdať na základe opísanej paralely medzi normálnym výskumom a hlavolamom ako najmenej kreatívne obdobie v činnosti vedca. Nie je to však tak. Činnosť vedca viazaná istými pravidlami totiž nemusí znamenať a ani neznamená len mechanické uplatňovanie súboru pravidiel. Problematickým sa stáva aj samotná povaha pravidiel, ktoré vedecké spoločenstvo v období normálnej vedy prijíma. Nie je totiž možné explicitne sformulovať také pravidlá, ktoré by zásadným spôsobom určovali činnosť vedca. Pravidlá, ktoré sú skôr implicitne prítomné v činnosti vedca, totiž neriadia výskum v tej miere, v akej ho riadia paradigmy. V tejto súvislosti Kuhn (1982, 86) upozorňuje, že vysvetľovať podstatu normálnej vedeckej činnosti prostredníctvom analógie hlavolamov a pravidiel môže byť nesprávne: „Hoci zvyčajne existujú pravidlá, ktorých sa pridŕžajú všetci bádatelia v určitej vednej oblasti, tieto pravidlá nemusia samy osebe vyjadrovať všetko, čo je spoločné pre činnosť týchto vedcov. Normálna veda je značne determinovaná činnosť, nemusí však byť výlučne determinovaná pravidlami. [...] Nazdávame sa, že pravidlá vyplývajú z paradigiem, ale výskum sa môže riadiť paradigmami aj bez pravidiel." Pri Kuhnovom vysvetľovaní fungovania paradigmy a pravidla je preto pozoruhodný Wittgensteinov a Polanyiho vplyv.[5] Pre tradíciu normálnej vedy totiž nie sú ani tak dôležité samotné pravidlá, ako skôr problémy, ktoré navodzujú. Riešenia problémov normálneho výskumu sú preto, wittgensteinovsky povedané, ako rodiny, ktoré sa v mnohom podobajú. Neexistujú dve rovnaké riešenia týchto problémov, pretože nemôžeme nájsť uspokojivý súhrn vlastností, ktoré by boli charakteristické pre každé z nich. Môžu existovať nanajvýš spoločné vlastnosti pre obe z nich.

Wittgensteinov vplyv na Kuhnovo myslenie je kardinálny, pretože je kľúčom k pochopeniu zásadných myšlienok formulovaných v *Štruktúre vedeckých revolúcií*. Zaujímavým je však i Kuhnov odkaz na Polanyiho prácu *Personal Knowledge* z roku 1958, v ktorom rozvíja koncept „tichého vedenia".[6] Kuhn si zrejme hlboko uvedomoval význam tohto pojmu v kontexte vedeckého spoločenstva, ktoré o nastolení paradigmy rozhodovalo. Uspokojivo vyriešiť náležité problémy normálnej vedy totiž nemusí vedieť každý vedec. Značnej časti jeho úspechov môže vďačiť práve Polanyim opísanému druhu vedenia, ktoré vedec získava počas svojej vedeckej praxe. Podstatné však je, že tento druh vedenia nie je prítomný

5 Pozri Kuhn (1982, 89-90).

6 Pozri tamže , s. 89.

v žiadnom súbore pravidiel, ani v žiadnej paradigme. Naopak, môžeme ho označiť za tvorivý potenciál vedca, ktorý vo vedeckom výskume normálnej vedy dokáže zaručiť úspech. Z toho môžeme usúdiť, že výskum v období normálnej vedy nemôžeme opísať len prostredníctvom rozumovo odôvodnených predpokladov, ale azda i pomocou niečoho viac, čo presahuje čisto racionálny vzorec správania.

Je myšlienka nesúmerateľnosti paradigiem znakom racionalizmu?

Normálna veda je pre kritikov Kuhnovej práce v porovnaní s ostatnými etapami vedeckého vývinu azda najmenej problematická. Objavili sa samozrejme kritiky, ktoré boli zamerané proti nejednoznačnosti termínu „paradigma“, ale značná časť kritiky bola sústredená na problémy súvisiace s ostatnými etapami Kuhnom opísaného vývinu vedeckého poznania. Kuhnov obraz vývinu vedy je totiž zásadne odlišný od obrazu, ktorý vo filozofii vedy vytvorili či už novopozitivisti alebo Popper. Obraz vývinu vedy podaný Kuhnom je antikumulatívny a takúto povahu vedeckého vývinu vysvetľuje Kuhn poukazovaním na tie epizódy v dejinách vedy, ktoré nemôžeme vtesnať do kumulatívneho obrazu vedy.[7] Ide o epizódy, ktoré sú svojím trvaním síce krátke, ale prevratné. Kuhn ich výstižne nazval vedeckými revolúciami, čím zdôraznil fakt, že znamenajú zásadnú zmenu, resp. prelom, ktorý sprevádza zmenu paradigmy. Staré paradigmy sú z času na čas vystriedané novými paradigmami a táto skutočnosť je podľa Kuhna zapríčinená krízou, ktorú určitá vedecká oblasť v určitej epoche svojho vývinu prežíva. Takýto obraz vedy, resp. jeho vývinu zodpovedá podľa Kuhna tomu, čo nám ukazujú a pripomínajú dejiny vedy.

Prechod od starej paradigmy k novej je v Kuhnovej teórii vedeckých revolúcií opísaný ako okamžitý, nie postupný akt. Tento prechod sa uskutočňuje ako zmena geštaltu.[8] Najvýstižnejšie ju opisuje Kuhn (1982, 166-193) ako zmenu videnia sveta vedcami. Medzi starou a novou paradigmou je podľa Kuhna vzťah nesúmerateľnosti, ktorý znamená nezlučiteľnosť starého a nového videnia sveta. Prijatím novej paradigmy sa mení i svet vedcov: „... po vedeckej revolúcii pracujú vedci v inom svete.“ (Kuhn, 1982, 193). Kontroverznosť a odvážnosť myšlienky revolučnej zmeny videnia sveta vedcami si zrejme uvedomoval aj sám Kuhn, no dôkladnému a presvedčivému objasňovaniu vlastných myšlienok venoval nemálo úsilia a práce. Skutočne sa dá povedať, že čitateľ jeho práce je natoľko upútaný výstižnými formuláciami a zaujímavými príkladmi, že je priam pre neho nemysliteľné, aby aspoň v okamihu čítania tieto myšlienky neprijal.

Idea nesúmerateľnosti paradigiem podnietila mnoho priaznivých, ale aj kritických ohlasov. Problém nesúmerateľnosti sa totiž úzko týkal aj problému komunikácie a vzájomného porozumenia medzi stúpencami starej a novej paradigmy. Pri rozhodovaní sa medzi súperiacimi paradigmami sa vedci podľa Kuhna neopierajú o žiadne racionálne zdôvodniteľné predpoklady, ale o vieru, resp. viazanosť: „Bez víry v nejaké paradigma by nemohla normální věda existovat.“[9] (Kuhn, 1997, 105). Pojem viery, resp. viazanosti je interpretovateľný ako

7 Por. Viceník (1997, 347).

8 Pozri Kuhn (1982, 211).

9 Český preklad je na tomto mieste vhodnejší, pokiaľ ide o vystihnutie povahy voľby medzi paradigmami. V slovenskom preklade totiž vystupuje namiesto výrazu „viera“ výraz „viazanosť: „Bez viazanosti na paradigmu niet normálnej vedy.“ (Kuhn, 1982, 154). Pôvodný výraz „commitment“ môžeme v kontexte Kuhnových myšlienok chápať ako zaviazanosť voči istému vzoru, ktorým sa chceme riadiť. K tomuto vzoru nás však nezaväzujú žiadne metodologické alebo logické predpoklady, iba naša viera.

psychologický a zároveň sociologický aspekt prijatia určitej paradigmy. Kuhn (1982, 147) totiž odmieta uznať také príčiny prechodu paradigmy, ktoré by vyplývali z logickej štruktúry vedeckého poznania. Viceník (1997, 355) píše: „Daný prechod od starej k novej paradigme sa podľa Kuhna nedá vyjadriť **čisto logicko-metodologickými prostriedkami,** nevyhnutne vyžaduje použitie **psychologických** a **sociologických** prostriedkov pri obrátení vedeckého spoločenstva na novú „vieru“.“[10] Výber medzi konkurujúcimi paradigmami sa nakoniec javí ako výsledok iracionálnej a subjektívnej voľby, ktorá nemá s racionálnym zdôvodnením nič spoločné. Je však takýto názor bez problémov akceptovateľný?

V šesťdesiatych rokoch 20. storočia bola myšlienka nesúmerateľnosti často považovaná za znak hlásania iracionalizmu vo filozofii vedy (Grube, 2013, 379)[11]. Môžeme súhlasiť s Kuhnom (1982, 147), že pri prechode zo starej na novú paradigmu sa síce nemôžeme odvolávať na logickú štruktúru vedeckého poznania, ale na druhej strane je potrebné zdôrazniť, že prijatie novej paradigmy by nebolo bez starej možné. Prijať novú paradigmu síce znamená „vidieť svet inak“, ale ak by bolo toto prijatie otázkou čisto subjektívnej a iracionálnej voľby, nebolo by možné ani vzájomné porozumenie v rámci vedeckého spoločenstva, ktoré určitú paradigmu prijíma. O výbere paradigmy totiž nerozhoduje individuálny vedec, ale skupina vedcov, ktorých spájajú pravidlá vlastného výskumu.[12] Členov istého vedeckého spoločenstva väčšinou zbližuje a zjednocuje aj spoločná prax, ktorá napokon taktiež formuje ich presvedčenia a rozhodnutia. Prijatie sociologického a psychologického aspektu formovania presvedčenia teda nemusí nevyhnutne znamenať aj pripúšťanie jeho iracionality.

Naše presvedčenia môžeme v duchu Peirceových slov skôr vykladať ako vec zvyku, ku ktorému naše myslenie smeruje: „Myslenie uspokojuje pochybnosť, ktorá je motívom myslenia, dosiahne presvedčenie, a tak sa na chvíľu upokojí a zastaví. Presvedčenie však je pravidlom konania, ktorého aplikácia zahŕňa ďalšiu pochybnosť a ďalšie myslenie, preto zastavenie súčasne znamená aj začiatok nového myslenia“ (Peirce, 1998, 79). Zdá sa, že táto hlboká peirceovská myšlienka je v kontexte Kuhnovho obrazu vývinu vedy bez väčších ťažkostí uplatniteľná. Ak by sme sa bližšie pozreli na Kuhnom opísané etapy, ktorými jednotlivé epochy vedy prechádzajú, mohli by sme nájsť mnoho spoločného nielen s peirceovským poňatím „vyjasňovania našich ideí“, ale aj Popperovou koncepciou kritického racionalizmu.

Záver

Racionalita býva často spájaná s objektívnosťou, resp. monizmom, kým iracionalita so subjektívnosťou, resp. pluralizmom.[13] Vo väčšine filozofických a metodologických koncepcií sú tieto črty vyzdvihované príliš jednostranne – jedna na úkor druhej. V Kuhnovej metodológii sú však tieto často „protirečivé“ stránky ľudského myslenia navzájom prepojené. Na jednej strane je pre normálny výskum charakteristická prevaha jednej paradigmy, na strane druhej je výskyt anomálií príčinou vzniku plurality názorov o možnostiach ich riešenia. Takýto koncept vedeckého poznania, ktorý sa odvoláva na svoje dejiny ako zmysluplný

10 zvýraznené autorom

11 Súčasní autori, napr. Bernstein, mu zas vytýkajú redukovanie vedy na „davovú psychológiu“. Pozri tamtiež.

12 James A. Marcum (2013, 355) vo svojej štúdii *Kuhn's Notion of Theory Choice and the Dual-Process Theory of Cognition* ukazuje, že zdôvodnenie voľby teórie alebo paradigmy vyžaduje počas vedeckej revolúcie nielen logickú, ale nevyhnutne aj psychologickú analýzu.

13 Pozri Grube (2013, 388).

predpoklad jeho vlastného porozumenia, je nakoniec prirodzený. Nevzďaľuje sa totiž povahe a predpokladom nášho bežného poznania.

Literatúra

DEMJANČUK, N., 2002. *Filosofie a vědecké myšlení*. Dobrá voda: Aleš Čeněk.

GRUBE, D. – M., 2013. Interpreting Kuhn's Incommensurability-Thesis: Its Different Meanings and Epistemological Consequences. In: *Philosophy Study*. Zv. 3, č. 5, s. 377-397.

KUHN, T. S., 1997. *Struktura vědeckých revolucí*. Prel. T. Jeníček. Praha: Oikoymenh.

KUHN, T. S., 1982. *Štruktúra vedeckých revolúcií*. Prel. Ľ. Valentová. Bratislava: Pravda.

KUHN, T. S., 1996. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3. Ed. Chicago: The University of Chicago Press.

MARCUM, J. A., 2013. Kuhn's Notion of Theory Choice and the Dual-Process Theory of Cognition. In: *Philosophy Study*. Zv. 3, č. 5, s. 353-366.

PEIRCE, CH. S., 1998. Ako vyjasniť naše idey. In: E. Višnovský, F. Mihina, ed.: *Malá antológia filozofie 20. storočia. Pragmatizmus.*. Bratislava: Iris.

VICENÍK, J., 1997. T. S. Kuhn a teória vedeckých revolúcií. (Vybrané problémy). In: *Organon F*. Roč. 4, č. 4, s. 337-358.

BUDDHISTICKÝ PRINCIP „NE-LPĚNÍ“ APLIKOVANÝ NA IRACIONÁLNÍ

BUDDHIST PRINCIPLES „NO-DESIRE“ APPLIED TO IRRATIONAL

PhDr. et Mgr. Antonín Dolák, Ph.D.

Ostravská univerzita v Ostravě,
Filozofická fakulta, Katedra filozofie
Reální 5, Ostrava, 701 03
e-mail: antonin.dolak@osu.cz

Abstract*: This paper summarizes the possible techniques for coping with irrational to mind was truer. The base is weakening desire for what I had right now myself.*

Key words: *emotions, meditation, philosophy of mind*

Emoce mnohdy správnému myšlení pomáhají, jak ukázal Damasio (Damasio, 2000). V jeho terminologii pocity (což jsou uvědomované změny stavů těla, tedy uvědomované emoce) pomáhají lidem zvolit správnou možnost. Ti, kdo nemají adekvátní „somatické markery“ (ať již smyčkou přes tělo nebo kvazismyčkou zůstávající v mozku, až už nevědomě jako emoce nebo vědomě jako pocity) donekonečna zvažují všechna „pro a proti“ každé z možností, nedokáží vyřadit banality, vyhodnotit, že jejich dlouhé rozhodování je zbytečné apod. V jiných situacích se však zase chovají lépe než zdraví: na extrémním náledí, když protijedoucí sjíždějí na kluzkých jazycích do příkopů, nejsou paralyzování panikou ani zachváceni soucitem, a bez obav jedou dále.

Avšak emoce často správnému výkonu myšlení brání. Mluví se tedy o „iracionálním“. Je třeba mít, jak znovu říká Damasio, jen „rozumné“, adekvátní, přiměřené emoce. Co však s těmi neadekvátními? Zde by mohl pomoci buddhistický přístup, který dle mého soudu přivedl k jedné z nejlepších podob (alespoň pro naše západní myšlení) jezuita Anthony de Mello.

Rozhodně není vhodné proti rušivé emoci jakkoliv zasahovat, snažit se ji potlačit. Že není vhodné potlačovat myšlenky nebo i emočně nabité myšlenky, ukázal v množství svých experimentů Daniel Wegner: ti, kdo nechtěli myslet třeba na bílého medvěda, na něho museli myslet stále (Wegner, 2002). Potlačování něčeho v mysli způsobí to, že to v dané mysli bude o to silněji. Proč? Myslím, že nevědomé oblasti mozku vyhodnotí daný podnět jako významný, když je tak silně potlačován, a vrátí ho proto do vědomí zpět. Pokud se dotyčný daného podnětu ještě např. bojí, musí na něj samozřejmě myslet pořád. Původně to bylo jistě evolučně výhodné: je třeba myslet na to, co nás ohrožuje.

Nejlepší je zaujmout vůči emoci uvolněný postoj, pak sama odezní. Jenomže jak toho dosáhnout? První krok je jasný: nesnažit se jí změnit, jak de Mello i četní buddhisté připomínají (Vallés, 2002). Pak už zbývá jenom druhý krok: prostě danou emoci pozorovat. Klidně, nezaujatě, bez posuzování, objektivně. Jistě, je to obtížné. Ale opakovanou praxí se tato dovednost u *všech* lidí zlepšuje. Proč nezaujaté pozorování zabírá? To de Mello neuvádí, ostatně princip „pouhé pozorování“ si vypůjčil od Krišnamurtího (Krišnamurtí, 2002). Uvádí to však současný velmi vlivný meditační mistr (původně západní vědec) Matthieu Ricard: čím více obvodů v mozku je zaměstnáno pozorováním, tím méně jich zbývá pro

např. hněv nebo strach (Ricard, 2009). Ještě rigoróznější přístup ukazuje Goleman: snímky mozkové aktivity (fMR) ukazují, že ty samé mozkové obvody, které se podílí na pozornosti, se jindy mohou podílet na přemýšlení o sobě samém, tedy i na strachování se, tužbách atd. vztahujícím se k mé osobě, k mému „autobiografickému jáství“, což je jeden z aspektů našeho jáství či spíše sebe-pojímání (Goleman, 2014, 32-66).

Tento přístup do jisté míry znal už Freud: stačí přivést pacienta k náhledu na jeho potíže, a už pouhé uvědomění si jeho vlastních obran, komplexů, tajných přání apod. vede k jejich přímému vyléčení. Jakmile mozek shledá, že to, jak se chovám, je hloupé, jaksi automaticky – nezávislé na mém vědomí – dané jednání opraví nebo odstraní. Freudův francouzský slavný pokračovatel Lacan šel ještě dál: psychické nemoci jsou jazykové, jsou to chyby jazyka, jenom jejich doslovné převedení do jazyka je může změnit a chybný jazykový systém v mozku pacienta tak opravit (Pechar, 2013, 37-52). Ramachandran, dnes asi nejrespektovanější neurovědec, si v mnohém Freuda velmi váží a dodává, že bychom se k tomuto objektivnějšímu pohledu „třetí osoby“ měli přibližovat i doslovně: představovat si sebe vizuálně, zvukově atd. z pozice, jakoby nás viděl někdo jiný (Ramachandran, 2013, 286-332). Už to přináší objektivnější přístup. Ostatně takto podle Ramachandrana vzniká sebeuvědomění: činnost zrcadlových neuronů, která nám umožňuje pochopit a imitovat činnost jiných a vžívat se do nich (empatie), se nyní rekurzivně (zpětně) obrací sama na sebe a v meta-reprezentaci (reprezentaci reprezentace) vidí samu sebe, resp. mnohem přesněji a zajímavěji: při sebe-uvědomění se vlastně vidím tak, jak mě vidí někdo jiný.

De Mello tedy radí neměnit se, jenom se pozorovat (de Mello 2004, de Mello 2012). Ale jak se pozorovat a co pozorovat, obtěžují-li nás emoce (nebo s Damasiem řečeno „pocity“)? Jsou dva způsoby, jak se pozorovat. Jde o pozornost ohniskovou, jednobodovou a potom o pozornost rozostřenou, širokou. Pro většinu lidí je snazší první přístup, když však pokročí, přechází ke druhému. Ohnisková pozornost se soustředí na dech, mantru, tlukot srdce nebo na konkrétní aspekt emoce, třeba konkrétní bolest žaludku v jednom místě. Rozšířená pozornost si všímá všeho, co zrovna přichází do vědomí, ale nic nezadržuje, nic nepřivolává, na ničem nelpí. První přístup je snazší proto, že, jak znovu připomíná Ramachandran, je repetitivní, a tedy snadno předvídatelnou činností, mozek tedy uklidňuje a přivádí ho k možnosti objektivněji posoudit vlastní emoci. Také jsou obvody pozornosti dříve zaměstnané emoční bouří zaměřeny na snahu udržet pozornost na příslušné mantře.

Z části už jsem tedy odpověděl i na otázku předmětu soustředění. V případě nadměrných emocí, nechceme-li se uchýlit k mantře či sledování dechu, je vhodné sledovat ty nejtělesnější, a tedy nejsnáze pozorovatelné projevy emocí. Pozorovat, co emoce ve své podstatě vlastně je, jak se v těle projevuje. Dané nelze říci slovy, lze to však jasně vidět: strach je jakási vlna či proud různě synchronizovaných procesů a qualií procházející tělem (bolest žaludku, bušení srdce, pocení apod.). Je vhodné pozorovat velmi ostře přesně každý z těchto aspektů: jaký je? Jak přesně vypadá? Kdy přichází, jaký má průběh, jak a kdy odchází? Jaká je jeho povaha? Je také možné rozšířenou neposuzující pozorností uchopit celý tento proud a/nebo vždy ten z jeho rysů, který je nejvýznamnější.

V pokročilejších stádiích je možné pozorovat také proplétání tělesných manifestací dané emoce s myšlenkami, slovy a větami, které je provázejí a posilují. Jakoby se zdálo, že strach často není nic jiného, než právě zmíněné tělesné stavy plus věty a slova, která je zesilují/zeslabují. Jde tedy o jistá větná přesvědčení, která, když je poznáme a uvidíme jejich přehnanost či nepravdivost, automaticky odpadnou, a tím přestanou posilovat také tělesné stavy (třeba neurotické bolesti hlavy nebo bolesti žaludku), které je provázejí. Jistě, těchto přesvědčení se není možné tak snadno zbavit, a také bychom to – jak říkají shodně

de Mello i Wegner (viz výše) – dělat neměli, měli bychom místo toho pozorovat, jaké jsou, jaká je jejich podstata a povaha, a zda jsou pravdivé. Ostatní se postupně – při opakovaném provádění – dostaví samo od sebe.

Uveďme konkrétní příklad: neuroticky nás začne bolet žaludek a ihned se vynoří katastrofické přesvědčení: „Já se z toho strachu snad zblázním!“. Toto přesvědčení zpětnovazebně bolest žaludku posílí a bludná spirála utrpení se roztáčí…Je dobré se nyní podívat na to, co mi daný strach opravdu dělá a zda je to tak strašné. Zjistíme, že jde o bolesti žaludku, kterým bychom např. při běžné kocovině nepřikládali praktický žádný význam, zde však, zesíleny neadekvátním přesvědčením, se jich děsíme a tím je zesilujeme. Už toto zjištění samo dané bolesti podstatně sníží: došlo k jejich „přerámování“.

Dalším příkladem jsou nutkavé úzkostné myšlenky provázející nemoc OCD. Nemocní dané myšlenky považují za ohrožující, proto se jich bojí a automaticky je potlačují, čímž se jim opakovaně vrací do vědomí. Kognitivně-behaviorální terapie zde radí expozici, tedy záměrné přivolávání těchto myšlenek (nemocný si je opakuje nebo poslouchá z nahrávače). To se příliš neosvědčuje u obsesí nedoprovázených kompulzemi (rituálním chováním mající dané myšlenky kompenzovat a přinášejícím chvilkovou úlevu). Zde se tedy nabízí spíše buddhistický přístup meditace vipassaná, tedy výše popisované meditace všímavosti (k stavům těla, myšlenkám, pocitům,…). Stačí pozorovat onu myšlenku: je skutečně nebezpečná? Ubližuje mi? Nebo je příčinou problému spíše můj strach z ní? Ve chvíli, kdy zjistíme, že nebezpečná není sama myšlenka, není ani proč ji potlačovat. Proč potlačovat to, co samo bolest nepřináší?

Zdá se, že takto by bylo třeba pohlížet i na samotné myšlení: bez lpění na jeho obsahu, tedy bez sebemenších stop po dogmatismu. K tomu je však třeba nelpět na vlastním jáství, které má tendenci se s různými přesvědčeními identifikovat, a potom je zuřivě brání. I zde nabízí východní myšlení zajímavou cestu: přímý vhled do toho, že žádné jáství/ego neexistuje. Ale k tomu více jinde.

Zde jen poslední bod: iracionalita v myšlení se sníží, když každý myslitel bude hledět na dosažení pravdy v tématu, kterým se zabývá. Obvykle však lpíme na svých systémech, protože jsou právě naše, a to způsobuje iracionalitu.

Literatúra:

DAMASIO, Antonio R. Descartesův omyl: emoce, rozum a lidský mozek. Vyd. 1. Praha: Mladá fronta, 2000, 259 s. ISBN 80-204-0844-4.
DE MELLO, Anthony. Bdělost. 1. české vyd. Brno: Cesta, 2004, 222 s. ISBN 80-7295-067-3.
DE MELLO, Anthony. Čirá radost. Vyd. 1. Praha: Portál, 2012, 110 s. ISBN 978-80-262-0158-8.
GOLEMAN, Daniel. Pozornost: skrytá cesta k dokonalosti. Vyd. 1. V Brně: Jan Melvil, 2014, 312 s. ISBN 978-80-87270-94-3.
KRIŠNAMURTI, Jiddu. Vnitřní revoluce: život a učení Jiddu Krishnamurtiho. 2. vyd. Praha: DharmaGaia, 2002, 246 s. ISBN 80-86685-04-7.
PECHAR, Jiří. Lacan a Freud. Vyd. 1. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2013, 107 s. ISBN 978-80-7419-153-4.
RAMACHANDRAN, V. Mozek a jeho tajemství, aneb, Pátrání neurovědců po tom, co nás činí lidmi. Vyd. 1. Praha: Dybbuk, 2013, 414 s. ISBN 978-80-7438-080-8.

RICARD, Matthieu. Umění meditovat. Vyd. 1. V Praze: Rybka, 2009, 127 s. ISBN 978-80-87067-59-8.
VALLÉS, Carlos G. Anthony de Mello - prorok pro naši dobu. 1. české vyd. Brno: Cesta, 2002, 212 s. ISBN 80-7295-033-9.
WEGNER, Daniel M. The illusion of conscious will. Vyd. 1. Cambridge, MA: MIT Press, 2002, 419 s. ISBN 9780262232227.

FILOZOFICKÉ ASPEKTY PRÍRODOVEDNEJ INTERPRETÁCIE SVETA

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF SCIENTIFIC INTERPRETATION OF THE WORLD

PhDr., Ing. Peter Mlynarčík, PhD.

Inštitút sv. Tomáša Akvinského
Rajecká 17, 010 01 Žilina
e-mail: mlynarcik@za.sanet.sk

Abstract: ***The article presents some philosophical aspects of existence and success of mathematic-empirical sciences in interpretation described phenomena in thinking of polish philosopher Michal Heller. In the centre of interest stands feature – 'rationality of the world', with question of its kind, borders, or ontological status. Conclusion offers epistemological generalisation and some implications for creating new vision of the world.***

Key words: ***rationality, interpretation, mathematical-empirical science, method.***

Viac ako štyristo rokov prírodná veda ponúka výsledky svojho špecifického epistemologického prístupu v podobe technických a technologických vymožeností. Svojou interpretáciou sveta a vďaka rešpektu, ktorý si získala, podstatne ovplyvňuje kultúru. Dotýka sa pri tom okrem iného aj základných otázok týkajúcich sa racionality, či iracionality nášho životného priestoru (sveta) i nás samých. Veď akákoľvek snaha človeka čosi spoznať už v sebe zahŕňa predpoklad, že predmet nášho poznávacieho záujmu je poznateľný. Taktiež naša bežná skúsenosť potvrdzuje fakt, že náš poznávací proces je úspešný. Keďže v jeho centre stojí racionalita človeka, zdá sa, že otázky týkajúce sa samotného fenoménu racionality nie sú triviálne.

Môžeme sa potom oprávnene pýtať: Je náš svet racionálny, alebo racionalita je výplodom človeka počas jeho poznávacieho procesu? Má racionalita nejaké hranice? Pri hľadaní odpovede nám môžu pomôcť moderné prírodné vedy, ktoré svojou praxou matematizácie zdokonalili svoju poznávaciu (tzv. matematicko- empirickú) metódu. V súvislosti s ňou potom vzniká ďalšia otázka. Ide tu o nejaký špecifický druh racionality spojený s matematikou, alebo sú to iba náhodné súvislosti, ktoré objektívne vnášajú poriadok do celkového chaosu?

Odpovede k naznačeným otázkam v tejto štúdii budeme hľadať v myšlienkach a komentároch poľského filozofa, teoretického fyzika (kozmológa) a teológa Michala Hellera (*1936). Na začiatku sa pokúsime objasniť prečo prírodovedná interpretácia sveta predpokladá jeho racionalitu. V druhej časti nám zasa metodologický pohľad na matematicko- empirické vedy odhalí typy a hranice racionality, ktorú prírodovedná interpretácia v sebe zahŕňa.

Hypotéza racionality sveta

Logicko-deduktívna argumentácia a interpretácia (hermeneutika) sú dve epistemologické zložky prítomné vo filozofii aj v prírodných vedách. Prvá z nich sa pritom zvykne považovať za typicky racionálnu zložku a druhá za intuitívnu, subjektívnu. Formálna rekonštrukcia Gadamerovho aktu hermeneutického porozumenia však v ňom odhaľuje prítomnosť logickej štruktúry – teórie spojitosti (Continuity theory) (Brożek, 2012, s. 89 – 102). Teda racionalita

zahŕňa širšie oblasti nášho intelektuálneho úsilia, než sa nám na prvý pohľad javí.

Prírodovedci zvyčajne nepovažujú racionalitu iba za vlastnosť nášho poznávacieho vedomia, ale vidia ju ako kvalitatívnu vlastnosť poznávaného sveta. Albert Einstein sa vo svojich filozofických esejach niekoľko krát vyjadroval s obdivom k faktu, že náš svet má v sebe vlastnosť, ktorá umožňuje jeho vedecké skúmanie.

„'Zrozumiteľnosť' (comprehensibility), o ktorej sa tu hovorí, rozumieme v najjednoduchšom zmysle tohto slova. Označuje menovite vytvorenie nejakého poriadku v našich zmyslových vnemoch tým, že tvoríme všeobecné pojmy a zväzky medzi týmito pojmami, a tiež tvoríme určité nadväznosti medzi pojmami a zmyslovými vnemami. V tomto zmysle je svet našich zmyslových vnemov zrozumiteľný, a že je taký, je to zázrak" (Einstein, 1999, s. 124).

Einstein píše o „zrozumiteľnosti" sveta ako o jeho ontologickej vlastnosti. Prejavuje nad tým hlboké začudovanie. Heller si všíma, že v podobných vyjadreniach Einsteinovi nejde iba o zrozumiteľnosť ako možnosť, ale dokonanú skutočnosť, ktorú zakúsil počas svojej vedeckej práce. Na jeho popud túto otázku začala študovať filozofia vedy a postupne sa zaužívalo pomenovanie otázka racionality sveta. Ako sformulovať tento problém?

História vedy poukazuje na jeden zásadný fakt. Matematicko- empirické vedy, hoci s námahou, ale predsa úspešne skúmajú svet. Plodom ich námah sú okrem teoretických opisov aj konkrétne technické a technologické aplikácie, ktoré ľudstvu uľahčujú život. Teda môžeme vyjadriť hypotézu, že „svet má určitú charakteristiku, vďaka ktorej je možné ho úspešne skúmať" (Heller, 2006, s. 41). Ide tu o ontologickú racionalitu sveta. Skrytý predpoklad o racionalite sveta je zrejme jedným z dôvodov po tisícročia jestvujúcich snáh ľudstva rozumom pochopiť svet a vyvodiť z toho praktické dôsledky pre život.

Keďže tento fakt (ontologickej racionality sveta) sme prijali ako hypotézu, je potrebné odpovedať na námietky jeho odporcov. V zásade ich možno zhrnúť do dvoch postojov. Prvý posúva racionalitu sveta z ontologickej úrovne na epistemologickú a druhý sa odvoláva na biologickú evolúciu. Zástancovia prvého z názorov argumentujú, že svet nemusí byť zrozumiteľný sám v sebe. Racionalitu sveta odhaľujeme až počas výskumného procesu. Preto podmienkou vedeckého skúmania sveta je racionalita výskumného procesu. V konečnom dôsledku teda predpokladáme racionalitu človeka, a nie sveta. Nejde tu teda o ontologickú racionalitu, ale epistemologickú, viazanú na racionalitu výskumného procesu.

Protiargument spočíva v poukaze na prediktívne schopnosti fyziky posledného polstoročia. Známky epistemologickej racionality odtrhnutej od reality nesie v sebe prípad, keď svojim rozumom v bežnom živote mnohokrát ospravedlňujeme svoje iracionálne konanie. Má to však svoje hranice. Naše subjektívne logické postupy sú odhaliteľné na úrovni praktického konania, ktoré falzifikuje naše mylné očakávania. Podobne je to aj v empirických vedách. V nich je metodologickým základom používanie matematických modelov, ktoré skúmané javy nielen opisujú, ale aj funkčne „kopírujú". Keď sa podarí matematický model v rámci danej teórie stotožniť so skúmanou časťou procesov v prírode, matematické riešenia mnohokrát obsahujú predpovede jestvovania dosiaľ neznámych štruktúr v prírode. Mnohé takéto štruktúry boli neskôr objavené ako súčasť fyzikálneho sveta (napr. ohyb svetla v gravitačnom poli, antičastica, Higgsov bozón). Na druhej strane ak je matematický model falošný, funguje ináč ako časť sveta, ktorú mal modelovať a jeho schopnosť predikcie je nulová. Teda predikcia je kritériom zhody vnútornej epistemologickej racionality výskumného procesu s vonkajšou – ontologickou racionalitou sveta.

Ďalším protiargumentom je príklad z dejín ľudského myslenia. Stredoveký kozmologický model – obraz sveta (reprezentovaný Aristotelovou fyzikou a Ptolemaiovým astronomickým

systémom) posudzovaný z dnešného hľadiska bol pokusom o racionalizáciu nepochopiteľného sveta. Vo svojich hlavných rysoch mal však jazykový, opisný (metafyzický) charakter. Preto v konfrontácii s matematickými modelmi klasickej mechaniky upadol a nahradil ho dokonalejší systém, založený na Newtonovom zákone gravitácie s väčšími možnosťami predikcie (Heller, 2006, s. 42 – 44).

Druhá námietka proti ontologickej racionalite sveta sa opiera o evolučnú teóriu. Podľa nej racionálny pohľad na svet vznikol ako výsledok biologickej evolúcie druhu *homo sapiens*, cez prirodzenú selekciu v snahe prežiť. Teda týka sa iba človeka (má epistemologický charakter). Protiargument sa opiera o fakt, že prirodzená selekcia je procesom prispôsobovania sa života prírodným podmienkam sveta. Keďže proces prirodzeného výberu viedol k vytvoreniu epistemologickej racionality, znamená to, že samotné prostredie (svet) má v sebe nejakú vlastnosť, vďaka ktorej sme sa ho naučili efektívne skúmať. Racionalita sveta sa odráža v racionalite ľudského mozgu. Jeho racionalita je však špecifická – obsahuje vedomie vlastného vedomia. To môže byť dôvod, prečo niektorí oddeľujú racionalitu sveta od racionality človeka (Heller, 2006, s. 45).

Ako vidíme, hypotéza racionality sveta nachádza svoje potvrdenie (nie úplné) v intersubjektívnej racionalite človeka a v metóde vedeckého skúmania sveta. Vzniká otázka: Môže nám vedecká metóda ako špecifický druh epistemológie povedať niečo viac o samotnej racionalite sveta?

Obhajoba empirickej metódy

Chápanie podstaty vedeckej metódy posunul na novú úroveň Karl Popper. Logickou analýzou dospel k záveru, že logika indukcie ako špecifický typ logiky nejestvuje a bežný spôsob argumentácie zodpovedá logike dedukcie.[1] Postup empirických vied potom označil ako hypoteticko- deduktívnu metódu (Popper, 2005). V ňom hypotézy vnášajú do striktne deterministického postupu prvok náhodnosti. Vzniká otázka: Ako je možné, že metóda pozostávajúca z časti neomylnej (deduktívnej), ale aj omylnej (tvorivej- hypotetickej) je napriek svojej mylnosti v praxi tak účinná?

Jediný argument, ktorým môžeme obhájiť účinnosť tejto metódy je téza o ontologickej matematickosti sveta. Heller to vyjadril nasledovne: „Ak sa štruktúra sveta v nejakom zmysle podobá na nejakú matematickú štruktúru (alebo viaceré matematické štruktúry), tak je pochopiteľné, že pri použití matematickej dedukcie zachytenie (intuíciou alebo skúsenosťou) iba niektorých elementov tejto matematickej štruktúry môže umožniť zrekonštruovať celú štruktúru“ (Heller, 2006, s. 57).

Jeho argumentácia v prospech tejto tézy je založená na dedukcii dôsledkov fiktívneho jestvovania nematematického sveta a sveta síce matematického, ale matematicky neredukovateľného, alebo príliš zložitého. V prvom prípade sa jedná o svet, v ktorom neplatia žiadne pravidlá (ani probabilistika, ani stochastika lebo sú to časti matematiky). V takomto svete by sme nemohli nájsť žiadne pravidelnosti, alebo všetky pravidelnosti by platili súčasne, čo je sporné. Takýto svet by bol úplne neskúmateľný, ale aj neobývateľný. V druhom prípade je možné podľa Staruszkiewicza (1980) predstaviť si model sveta

1 „Yet the analysis of the procedure of justifying hypotheses does not, in my opinion, lead us to anything which may be said to belong to an inductive logic. For a theory of induction is superfluous. It has no function in a logic of science (…) This appraisal of the hypothesis relies solely upon *deductive* consequences (predictions) which may be drawn from the hypothesis. *There is no need even to mention induction.*“ (Popper, 2005, s. 317).

zložený z radu núl a jednotiek s počiatkom. Úlohou fyzika je predpovedať budúce jeho stavy na základe doterajších stavov. Podarí sa mu to iba v prípade, ak spomenutý číselný rad je algoritmicky redukovateľný. Moderná fyzika tiež vznikla vďaka úkonom aproximácie a idealizácie reálnych procesov. To potom naznačuje, že vo svete ontologicky matematickom, ale algoritmicky neredukovateľnom by prírodná veda nemala miesto (cit. podľa Heller, 2006, s. 51).

Treťou možnosťou je predstaviť si svet, ktorý by bol síce matematicky redukovateľný, ale príliš zložitý na to, aby sme ho mohli vyjadriť jednoduchými matematickými závislosťami. Keby napríklad v gravitačnom zákone gravitačná sila nezávisela nepriamo úmerne od druhej mocniny vzdialenosti dvoch telies, ale iba od 1,987. mocniny, potom je pochybné, či by gravitačný zákon bol vôbec objavený (Heller, 2006).

Z uvedených príkladov vyplývajú tieto dôsledky: 1. Úplne nematematický svet by bol racionálne neskúmateľný, ale aj neobývateľný. 2. V matematicky neredukovateľnom svete by nejestvovala fyzika. 3. V matematicky redukovateľnom, ale príliš komplikovanom svete jestvovanie fyziky by bolo otázne. Zo všetkých možností však spoločne vyplýva, že ontologická matematickosť sveta je nutnou podmienkou jeho jestvovania. Totálne iracionálny, teda rozporuplný svet (čo je amatematickosť v najširšom slova zmysle) protirečí samotnej možnosti jestvovania. Epistemologickú matematickosť vylučujú úplne, či čiastočne, druhý a tretí príklad. Heller tu prepája pojem racionality s pojmom matematickosti, čím nepriamo naznačuje, že akýkoľvek typ racionality je možné preložiť do matematického jazyka. Matematika v najširšom slova zmysle (ako pole racionality) sa potom môže stať kritériom racionality (Heller, 1997).

Záver

Fundamentálnym aspektom prírodovednej interpretácie sveta je fenomén racionality. V prospech možnosti, že racionalita je ontologickou vlastnosťou sveta, a nielen epistemologickým konštruktom nášho vedomia, hovorí prediktívna schopnosť metódy prírodných vied a evolúcia intersubjektívnej racionality človeka. Predikatívna schopnosť vedeckých teórií umožňuje spätnú väzbu, čím tiež systémovo odhaľuje pokusy vnášať subjektívnu racionalizáciu do vedeckých teórií. Racionalita človeka zasa vznikla evolúciou na základe prirodzeného výberu prispôsobovaním sa prírodným podmienkam, ktoré podliehajú racionálnym zákonitostiam.

Ontologická racionalita sveta má matematický charakter v najširšom slova zmysle. V prospech tejto možnosti hovoria dôsledky predstavy fiktívneho sveta, totálne alogického (amatematického), v ktorom platia všetky možnosti súčasne, čo prieči samotnej možnosti jeho jestvovania. Ak si však uvedomíme (pomíňajúc biológiu), že dnes ani vo fyzike nepoznáme jednotnú teóriu (kvantovú kozmológiu) opisujúcu svet v celej nami známej priestorovej škále, Hellerova vízia sa nám javí ako ideálna, smerujúca do budúcnosti. Môžeme však očakávať, že v budúcnosti matematicko-empirická metóda (tak, ako to bolo doteraz) povedie k čoraz podrobnejšiemu a jednotnejšiemu opisu lokalít prírodovednej mapy nášho sveta. Alternatívou ostávajú pohľady vychádzajúce z myšlienok C.S. Peirca o čiastočnej ontologickej racionalite sveta, v ktorom sa počas jeho rozvoja menia aj parametre základných fyzikálnych konštánt, a teda aj fyzikálne zákony (Gorazda, 2011, s. 198-200). Doterajšie kozmologické pozorovania však takúto alternatívu nepotvrdzujú.

Literatúra

BROŻEK, B. (2012): Argumentacyjny model stosowania prawa. In: Oktawian Nawrot - Jerzy Zajadło (eds.): *Konwergencja czy dywergencja kultur i systemów prawnych?* Warszawa: C.H. Beck, 89-102.
EINSTEIN, A. (1999): Fizyka a rzeczywistość. In: Butryn, S. (ed.): *Albert Einstein. Pisma filozoficzne.* Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 123-144.
GORAZDA, M. (2011): Świat lokalnie racjonalny. In: Bartosz Brożek - Mateusz Hohol (eds): *Oblicza racjonalności. Wokół myśli Michała Hellera.* Kraków: Copernicus Center Press, 181-202.
HELLER, M. (1997): *Uchwycić przemijanie*. Kraków: Znak.
HELLER, M. (2006): *Filozofia i wszechświat*. Kraków: Universitas.
POPPER, K. (2005): *The Logic of Scientific Discovery*. London- New York: Routledge.
STARUSZKIEWICZ, A. (1980): Co znaczą słowa Einsteina „Bóg jest pomysłowy, lecz nie złośliwy“. Roczniki Filozoficzne, 28(3), 67-69.

AUTOREFERENCIA A PROBLEMATIKA KRITÉRIÍ A HRANÍC RACIONALITY

SELF-REFERENCE AND THE ISSUES OF CRITERIA AND LIMITS OF RATIONALITY

Adrián Slavkovský

Katedra filozofie FF TU
Hornopotočná 23, 918 43 Trnava, SR
e-mail: adrian.slavkovsky@truni.sk

Abstract: ***Self-reference, particularly when humans consciously relate to themselves, says that rational grasping has its limits, that rationality cannot fully grasp, control, and manage itself. We try to reflect the fact that consciousness can inspect itself in its own performance scientifically up to analysis of the results of brain imaging techniques, but also through religious and spiritual experience. Manifestations of self-reference include seeking of criteria of rationality, since this seeking itself is rational activity. On this way we don't have a better tool than just rationality – neither can we abandon it, nor can we completely rely on it. The greatest glory of rationality consists in approach, when in addition to all its successes it contrives to accept its own limitations and to lead humans to something greater than itself.***

Key words: ***Self-reference, rationality, standard, limitation, consciousness, spirituality, science, logical rules, intuition, foundations of mathematics, humility***

Úvod

V starovekom Grécku sa postupne presadil taký prístup, podľa ktorého racionalita je dôležitá schopnosť, dokonca môže charakterizovať človeka v jeho odlišnosti od iných živých tvorov. Od určitej etapy svojho vývoja sa začal človek vzťahovať k racionalite aj pomocou nej samej. Keď racionalita hodnotí samu seba, je dôvod na určitú ostražitosť podobne, ako je to v prípade sebahodnotenia človeka.

Autoreferencia je z hľadiska racionality zaujímavá tým, že v nej dôsledná racionalita naráža na svoje vlastné limity. Je to jemný hlas zaznievajúci z centra samotnej racionality a nabádajúci k istej opatrnosti v tom, ako ju používame a do akej miery jej dôverujeme.

Racionalita a autoreferencia.[1] Slovo „racionalita" má latinské korene a v takejto podobe sa v európskych jazykoch začalo používať až od 17. storočia. Dnes existujú rôzne prístupy k chápaniu racionality, niektoré z nich sú navzájom kompatibilné, niektoré si aj odporujú. Myslenie alebo konanie, ktoré jedni považujú za racionálne, môže byť pre iných neracionálne.

Aj termín „autoreferencia" má svoj pôvod v latinčine a znamená vzťahovanie sa k sebe. Ľudí už na úsvite civilizácie zaujali niektoré prejavy autoreferencie, čo dokladá starodávny

1 Podrobnejšie sa racionalite venujem vo svojej knihe (Slavkovský, 2013) a autoreferencii v článku (Slavkovský, 2009).

symbol hada, ktorý požiera svoj vlastný chvost. Iným príkladom je tvrdenie Kréťana, že všetci Kréťania sú klamári.

Autoreferencia teda býva niekedy zvláštnou alebo paradoxnou. Príkladom bezproblémovej autoreferencie je veta: „Som si vedomý toho, že som vedomou bytosťou.“ Príkladom mätúcej autoreferencie je takáto situácia: Pán Zvláštny nahlas povedal: „Som nemý.“ Ukazuje sa, že problematická autoreferencia súvisí s jazykom a napokon s vedomím.

Vedomie

Z hľadiska autoreferencie je najzvláštnejším fenoménom vedomie. Vedomá pozornosť sa väčšinou zameriava selektívne na nejaký cieľ, ktorý si vydelí zo širšieho kontextu v súlade so životnými potrebami organizmu. V rámci vývoja kultúry ľudstvo dospelo do bodu, keď človek pochopil, že má vedomie a pokúsil sa zamerať aj naň. Čiastočne môžeme tento objav prirovnať k objavu zrkadlenia dvoch zrkadiel. Zrkadlo odráža akúkoľvek vec, ktorú pred neho položíme. Keď tou vecou je iné zrkadlo, akoby sa nezobrazovalo nič. Keďže zrkadlá majú okraj, niečo predsa len zobrazujú. Vedomie, vedomý život však nemá okraje[2] a nepotrebuje ani druhý exemplár (ako v prípade zrkadla), aby mohlo zrkadliť samo seba. Zvláštnosti vedomia asi najviac fascinovali starovekých Indov, ktorí zo všetkých národov najintenzívnejšie skúmali vedomie, jeho stavy, jeho sebazrkadlenie, a vypracovali rôzne techniky meditácie a ponoru do seba.[3]

Vedomie sa teda môže vzťahovať samo k sebe, vo svojej jednote[4] a s nerozptýlenou pozornosťou, hoci takýto spôsob výkonu vedomia rozhodne nie je bežný a nehodí sa na riešenie praktických situácií, ktoré prináša život. Vedomie je vtedy pozorujúce aj pozorované. Toto zvláštne zdvojenie sa mimo vedomých bytostí nevyskytuje.

Iba pomerne krátku dobu máme k dispozícii aj moderné metódy skúmania mozgu, pomocou ktorých sa snažíme porozumieť tomu, ako spolu súvisia mozog a vedomie. Vo vzťahu k autoreferencii vedomia sú však tieto výskumy iba na začiatku (Solms – Turnbull, 2014, s. 91 – 101) a ani nie je jasné, či nám ju pomôžu osvetliť.

Autoreferencia a dôsledky filozofického myslenia pre vedu

Autoreferencia sa sprostredkovane týka aj vedeckého myslenia, ktoré sa síce samo nezaoberá kritériami vedeckosti, ale používa ich. Pre dejiny a filozofiu vedy je mimoriadne poučné, hoci málo spomínané, vystúpenie Romana Ingardena na 8. medzinárodnom filozofickom kongrese v Prahe 1934, ktorý ovládli predstavitelia logického empirizmu a Viedenského krúžku. Dôležitým aspektom ich vedeckého prístupu bolo kritérium verifikácie. Podľa neho zmyslom vety je metóda jej verifikácie. Pravdivými vetami môžu byť len logické tautológie alebo empiricky verifikovateľné vety. Ingarden voči tomu podal jednoduchú námietku týkajúcu sa práve autoreferencie. Keď sa toto kritérium, s ktorým uvedení filozofi prišli (najvýraznejšie ho formuloval Rudolf Carnap), aplikuje na ich vlastné príspevky, tak musia

2 Zaujímavým spôsobom v prospech uvedeného tvrdenia argumentujú Ludwig Wittgenstein vo svojom *Traktáte* (5.633 – 5.634 a najmä 6.43 – 6.4311) (Wittgenstein, 1993, s. 131 – 133, 165) a Raymond Ruyer v *Paradoxoch vedomia* (Ruyer 1994, s. 10 – 11).

3 Podnetným príspevkom k dialógu medzi múdrosťou dávnych duchovných tradícií a súčasnými výskumami mozgu vo vzťahu k autoreferencii vedomia je kniha (Hanson – Mendius, 2013).

4 Jednota vedomia je na jednej strane pomerne široko prijímaná, ale na druhej strane jej detailnejšie skúmanie vedie k novým otázkam (Brook – Raymont, 2014).

byť vyhodnotené ako zmysluprázdne (Fiala, 1999, XXVII, L – LI, s. 52 – 58). Takýto typ (problematického) postoja bol neskôr označený ako autoreferenčná nekoherentnosť (Audi, 1995, 721). To neznižuje hodnotu mnohého iného, čím Viedenský krúžok prispel k rozvoju a precizovaniu vedeckého myslenia.

Vrcholným abstraktným výsledkom založeným na autoreferencii sú Gödelove vety o neúplnosti. Tieto výsledky sa priamo týkajú iba matematických teórií, ale dodnes sa diskutuje o ich dôsledkoch pre chápanie racionality. Napríklad naznačujú, že každý dostatočne obsiahly racionálny systém je otvorený, nedokáže síce sám seba zdôvodniť, ale môže byť zdôvodnený v systéme širšom; hovoriť o pravdivosti v ňom je zmysluplné, aj keď nie všetko, čo je v ňom pravdivé, je aj zdôvodniteľné. Ďalej tiež dávajú tušiť, že zdroje ľudského rozumu nemôžu byť plne formalizované a že nové princípy dokazovania vždy čakajú na invenciu a objavy (Goldsteinová, 2006).

Kritériá racionality

Ak chceme ľudské správanie a myslenie, vedecké teórie alebo politické rozhodnutia posudzovať ako racionálne alebo iracionálne, potrebujeme nejaké meradlo, ustálenú mieru posudzovania, jednoducho potrebujeme kritériá racionality. Boli navrhnuté rôzne kritériá, ale pri podrobnejšom skúmaní sa každé z nich ukazuje ako problematické (Nickerson, 2008, s. 37 – 69).

Pozrime sa na prvú z možností – logické pravidlá[5]. Keď začneme pátrať po ich pôvode a po príčine ich autority alebo účinnosti, zistíme, že logika tu pre autoreferenciu naráža na svoje hranice. To, čo všade vyžaduje – logické zdôvodnenie, sama sebe poskytnúť nedokáže.

Obrazne môžeme povedať, že logika tvorí pánty, na ktorých je zavesené naše usudzovanie. Preto keby sme chceli zdôvodňovať samotnú logiku, potrebovali by sme na to argumentáciu, usudzovanie, a teda nejakú už zdôvodnenú logiku.

Racionalita a intuícia

V učebniciach logiky sa o pôvode logických pravidiel väčšinou nehovorí nič (napokon logika si to ani nekladie za cieľ). František Gahér sa vo svojej učebnici logiky tejto otázky aspoň stručne dotýka: „*Proces, ktorým môžeme uchopiť logické pojmy, uznať určité súdy za pravdivé a niektoré úsudky za logicky správne, je snáď najtajuplnejší zo všetkých.*“ (Gahér, 2003, s. 26). Podklad tohto procesu označuje metaforicky ako *šiesty zmysel*, *logický zrak* alebo v súlade s tradíciou stoikov *kataleptická (jasnozrivá) logická fantázia*.

To vedie k otázkam: Ak kritériá racionality nevytvárame, ale objavujeme, kam máme zamerať pozornosť, ak ich chceme objaviť? A ak ich objavíme, odkiaľ vieme, že sme ich objavili (a nie niečo iné)? Ak ich konštruujeme, tak podľa čoho? Podľa akých kritérií? Raymond S. Nickerson konštatuje, že pri všetkých pokusoch o odpovede na otázky týkajúce sa podstaty racionality sa myslitelia nakoniec explicitne alebo implicitne odvolávajú na intuíciu (Nickerson, 2008, s. 39). Niektorí pri tom apelujú na zdravý rozum, teda na niečo, čo by malo byť všeobecne prijateľné, iní na intuíciu tých najlepších, kvalifikovaných. Kto by však mal posúdiť, kto je kvalifikovaný? Taký človek by musel byť ešte kvalifikovanejší, aby mohol posúdiť kvalifikovanosť iných.

5 Inou dôležitou možnosťou je konzistentnosť týkajúca sa myslenia aj konania (Nickerson, 2008, s. 51 – 69).

Spory o základy matematiky

Diskusie a spory vo vede, najmä v matematike, poukazujú na to, že s intuíciou to nie je také jednoduché. Niektoré naše dôležité koncepty sú pre jedných intuitívne prijateľné a pre iných nie. V matematike je takým pojmom nekonečno. Už Zenónove apórie naznačovali zvláštnosť pojmu nekonečna. Na jednej strane v nich zdôvodňuje nemožnosť deliť čas a priestor donekonečna, ale na druhej strane aj opačný predpoklad konečnej deliteľnosti času a priestoru vedie k sporu (Zlatoš, 1995, s. 75 – 77). Keď boli na prelome 19. a 20. storočia objavené paradoxy v teórii množín, bolo to vnímané ako spochybnenie základov matematiky, a tým aj základov vedy. Opäť bolo v hre nekonečno a tiež autoreferencia[6]. To viedlo k formulovaniu troch programov na prekonanie tejto krízy: logicizmu, intuicionizmu a formalizmu. Predstavitelia týchto smerov viedli zápas o koncepciu základov matematiky nielen pokojnou diskusiou, ale niekedy aj vášnivými spormi, ktoré negatívne poznamenali matematickú komunitu (Barrow, 2000, s. 194 – 221). Diskusie o základoch matematiky pokračujú aj v súčasnosti. V našom regióne k takejto diskusii už desaťročia významne prispieva Petr Vopěnka. Vo svojej najnovšej knihe navrhuje prehodnotiť matematické chápanie nekonečna, ktoré sa ustálilo od konca 19. storočia rozvíjaním Cantorovej teórie množín, a tým aj celú infinitnú matematiku (Vopěnka, 2014). Keď ani v matematike, ktorá je akousi výkladnou skriňou racionality, nie je jednoduché dospieť k zhode, o čo ťažšie to je v iných odboroch a oblastiach života. Hľadanie kritérií racionality pokračuje a zúčastňujú sa na ňom racionalita aj intuícia.

Záver

Aby racionalita mohla slúžiť ako dobrý nástroj, mala by umožňovať korekcie. To si dobre uvedomil K. R. Popper a kritický postoj považoval za najdôležitejšiu vlastnosť racionality: „*Jednou z najlepších vlastností 'rozumu' a 'rozumnosti' je vnímavosť ku kritike – ochota byť kritizovaný a chcieť kritizovať sám seba.*“ Kritickosť je podľa neho tým, vďaka čomu veda ohromne rozširuje naše poznanie, ktoré „*...rastie pokusmi a eliminációu omylov a ... hlavný rozdiel medzi predvedeckým a vedeckým rastom poznania spočíva vo vedeckej úrovni uvedomelého hľadania omylov*“ (Popper, 1995, s. 111).

Autoreferencia, najmä taká, ktorá vedie k paradoxom, tým, že sa vzpiera jednoduchému uchopeniu racionalitou, podporuje v mysliteľovi, ktorý hľadá riešenie nejakého problému, opatrnosť pred príliš rýchlym uspokojením a pocitom, že takto je to predsa jasné. Pomáha udržiavať povedomie možnosti omylu a ochotu vystaviť svoje myslenie, presvedčenia, svoju racionalitu odlišnej argumentácii.

Na ceste takéhoto uvažovania o racionalite však aj tak nemáme lepší nástroj ako práve racionalitu: nemôžeme sa jej ani vzdať a nemôžeme sa na ňu ani úplne spoľahnúť.

Tak najväčšia sláva racionality spočíva v tom, ak popri všetkých svojich úspechoch dokáže prijať svoje hranice a viesť človeka k niečomu, čo je väčšie ako ona sama.

6 V množinovej verzii Russellovho paradoxu, ktorý odštartoval spory o základy matematiky, ide o autoreferenčnú vlastnosť množiny – uvažuje sa v ňom o množine všetkých množín, ktoré neobsahujú samy seba ako svoj prvok (Zlatoš 1995, 68 – 74).

Literatúra

AUDI, R. (ed.) (1995): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge: University Press.
BROOK, A. – RAYMONT, P. (2014): The Unity of Consciousness. In: ZALTA, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online]. [cit. 1. 10. 2014]. Dostupné na internete: <http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-unity/>.
BARROW, J. D. (2000): *Pí na nebesích. O počítání, myšlení a bytí*. Praha: Mladá fronta.
FIALA, J. (1999): *Analytická filosofie. První čítanka I*. Plzeň: Fakulta humanitních studií.
GAHÉR, F. (2003): *Logika pre každého*. 3. doplnené vydanie. Bratislava: Iris.
GOLDSTEINOVÁ, R. (2006): *Neúplnost. Důkaz a paradox Kurta Gödela*. Praha: Dokořán Argo.
HANSON, R. – MENDIUS, R. (2013): *Buddhův mozek. Jak dosáhnout štěstí, lásky a moudrosti*. Olomouc: ANAG.
NICKERSON, R. S. (2008): *Aspects of Rationality. Reflections on What It Means To Be Rational and Whether We Are*. New York: Psychology Press.
NOZICK, R. (1993): *The Nature of Rationality*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
POPPER, K. R. (1995): *Věčné hledání. Intelektuální autobiografie*. Praha: Prostor OIKOYMENH – Vesmír.
RUYER, R. (1994): *Paradoxy vědomí. Expresivita*. Praha: Pedagogická fakulta UK.
SLAVKOVSKÝ, A. (2009): Autoreferencia v logike a v živote. In: PETRŮ, M. et al.: *Struny mysli. Kognice 2007*. Ostrava: Montanex, s. 207 – 214.
SLAVKOVSKÝ, R. A. (2013): *Racionalita a ľudská kognícia*. Trnava: Filozofická fakulta TU v Trnave.
SOLMS, M. – TURNBULL, O. (2014): *Mozek a vnitřní svět. Úvod do neurovědy subjektivní zkušenosti*. Praha: Portál.
VOPĚNKA, P. (2014): *Nová infinitní matematika. Prolegomena*. Praha: Karolinum.
WITTGENSTEIN, L. (1993): *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: OIKOYMENH.
ZLATOŠ, P. (1995): *Ani matematika si nemôže byť istá sama sebou. Úvahy o množinách, nekonečne, paradoxoch a Gödelových množinách*. Bratislava: Iris.

RACIONALITA A BAYESOVA TEORÉMA[1]

RATIONALITY AND BAYES`S THEOREM

Mgr. Lenka Čupková, PhD.

KF FF UKF
Hodžova 1, Nitra
e-mail: lcupkova@ukf.sk

Abstract: ***The borderline between rationality and irrationality can be lead in many areas of human activity, and one of them is the philosophy of science. Examination of rationality requires answering the question, what is rationality. One of the popular and historically established responses argues that being rational means reasoning according to the rules of logic. This position in the philosophy of science represents for example Logical Empiricism. By contrast, supporters of the so-called. Bayesian rationality argues that rationality should be defined through reasoning rather not under the rules of logic but of uncertainty. The aim of this article is to outline the role of probability by introducing Bayesian rationality and rationality of scientific explanation in the work of the logical empiricist Hempel.***

Key words: ***explanations, Bayes´s theorem, rationality of science,***

Problematika racionality a iracionality je spätá s mnohými sférami ľudskej skúsenosti. Prinajmenšom nájdeme jej reflexie v práve, umení, psychológii, či interpretácii jazyka. Vo filozofii sa problém racionality výrazne dostal do popredia v súvislosti s filozofiou vedy 20.storočia. V centre pozornosti sa ocitla otázka adekvátnej vedeckej explanácie, ktorá síce sprevádza filozofiu od staroveku, avšak približne od polovice 20. st. badať opätovne zvýšený záujem stanoviť kritéria, ktoré by explanácia mala spĺňať, ak má byť vedeckou. V dejinách filozofie sa tak v tomto období začínajú objavovať viaceré práce k téme racionality a pribúdajú pokusy stanoviť kritériá pre vedeckú explanáciu. Okrem často citovaného Popperovho diela Logika vedeckého bádania, medzi najvýznamnejšie teórie patria bez pochýb Hempelova subsumpčná teória vysvetľovania, známejšia pod názvom teória, či model pokrývajúceho zákona (Covering Law Model) a Kuhnova historická teória, ako ju predstavil v slávnom diele Štruktúra vedeckých revolúcií. Zatiaľ čo jeden model je chápaný ako jednoznačný príklad racionality vo vede, druhý býva často spájaný s iracionalitou napriek tomu, že Kuhn sa skôr pokúšal o predstavenie iného chápania racionality. Od polovice 20.st. sa objavujú aj práce z baeysiánskej epistemológie, pričom práve bayesiánska konfirmačná teória prináša do diskusie zaujímavé podnety pre oba spomenuté modely.

Dva rozdielne prístupy Hempela a Kuhna k možnosti vedeckej explanácie sa do veľkej miery zdali byť nezmieriteľné. Zatiaľ čo Hempel, predstaviteľ logického empirizmu, vychádzal prevažne z pozitivistických explanačných teórii, založených na Millovej teórii vysvetľovania[2] a bol tvorcom modelu, kde vedecké vysvetlenie spočíva v deduktívnej alebo induktívnej subsumpcii toho, čo je vysvetľované (explananda) pod jeden, či viac prírodných

1 Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov výskumnej úlohy Uga č. I/16/2014
2 Pozri napr. Wright (1971)

zákonov a vedeckú explanáciu chápe ako úsudok (argument), Kuhn tvrdil, že voľba medzi základnými teóriami, či paradigmami, vyvoláva otázky, ktoré sa nedajú rozhodnúť pomocou dôkazu a formuloval teóriu voľby (theory of choice). Podľa Kuhna je rozhodovanie sa medzi teóriami späté skôr s technikami presviedčania. Voľba teda nie je logicky precízna a explicitná. Niektorí kritici preto Kuhnovi pripisovali názor, že v jeho chápaní vede chýba objektivita a je v základe iracionálna, proti čomu sa však Kuhn ohradzoval (Kuhn 1977, 320). Wesley C. Salmon v článku: „Bayes`s Theorem and the History of Science" načrtol možnosť premostenia rozdielnych pohľadov Kuhna a Hempela na racionalitu vedy práve pomocou Bayesovej teorémy.

Bayesova teoréma je elementárna matematická formula využívaná pri počítaní podmienenej pravdepodobnosti. Pre diskusiu o racionalite je zaujímavá preto, že najmä subjektivisti tvrdia, že racionálna viera sa riadi zákonmi pravdepodobnosti. V posledných rokoch 20. st. sa v rámci filozofie, ale nielen nej, udomácnil smer známy ako bayesiánska racionalita (Bayesian Rationality BR), ktorý jeho zástanci preferujú pred termínom probabilistická racionalita (probabilistic rationality), pretože pravdepodobnosť chápu ako širší pojem než je čisto matematická pravdepodobnosť a tento smer si získava mnoho priaznivcov. Oproti matematickej pravdepodobnosti sa stavia subjektívna bayesiánka pravdepodobnosť, pretože pravdepodobnosť nevyužívajú na riešenie matematických problémov o objektoch vo svete, ale na racionálnu aktualizáciu stupňa presvedčenia o niečom.

Bayesova teoréma má viacero verzií, podľa toho, pravdepodobnosť čoho sa ňou ráta. Pre potreby konfirmačnej teórie postačuje aj táto verzia: $P(S/T) = P(T/S) \times P(S)/P(T)$ [pričom sa predpokladá, že $P(T)$ je väčšie ako 0] (pravdepodobnosť S za podmienky T je súčin pravdepodobnosti T za podmienky S a pravdepodobnosti S vydelený pravdepodobnosťou T). Práve Bayesiánska konfirmačná teória (BCT) je v súčasnosti asi najpopulárnejšou. Jej počiatky sa datujú od vydania Carnapovej práce o induktívnej logike (Carnap 1950), ale oslobodila sa od definovania potvrdzovania (confirmation) v termínoch logickej pravdepodobnosti a pravdepodobnosť nejakej množiny výrokov je väčšinou interpretovaná ako funkcia stupňa presvedčenia o ich pravdivosti. Základom deduktívnych systémov je zachovávanie pravdivostnej hodnoty, od pravdivých premís k pravdivému záveru, avšak prívrženci baeysianizmu sa pýtajú s akým stupňom istoty môžeme tvrdiť pravdivosť premís. BR tvrdí, že veľa dedukcie sa v skutočnom usudzovaní ľudí nenachádza. Poväčšine usudzujeme iba z pravdepodobných premís a navyše v uvažovaní o každodennej realite je normou nemonotónnosť, ktorá sa v deduktívnych úsudkoch nijako neodráža. Podľa BR skoro každý záver môže byť zmenený, ak sa dodá ďalšia informácia, teda ďalšia premisa do úsudku. Indukciu namiesto dedukcie preferujú aj pri vedeckých vysvetleniach a tvrdia, že „ľudská racionalita a koherencia ľudského myslenia nie je definovaná logikou, ale pravdepodobnosťou" (Oaksford – Chater 2009, 69).

Pravdepodobnosť a indukciu nájdeme pri vedeckej explanácii aj u logického empirizmu. Na rozdiel od napr. Poppera, ktorý síce pracoval s pravdepodobnosťou, ale odmietal induktívnu metódu pri vedeckej explanácii, Hempel má vo svojej práci aj induktívny model. Dokonca tvrdí, že jeho úloha vo vedeckých vysvetleniach je čoraz väčšia (Hempel 1966). Carl G. Hempel so spoluautorom Paulom Oppenheimom (Hempel-Oppenheim 1948) predložili vysvetlenie partikulárnych faktov, ktoré neskôr dostalo názov deduktívno-nomologické (D-N), čím podnietili novú diskusiu o možnosti explanácie. V neskorších publikáciách Hempel svoje názory objasnil a rozšíril, niektoré čiastočne pozmenil. V štúdii Teoretikova dilema: Štúdia z logiky konštruovania teórií (Hempel 1958) zaviedol pojem vedeckej systematizácie a rozlíšil jej dva typy, deduktívny a induktívny. Do rámca vedeckej

systematizácie patrí popri explanácii aj konfirmácia. Hempelova explanačná teória, ktorá od Williama Draya[3] dostala názov model pokrývajúceho zákona (Covering Law Model) rozlišuje dva typy všeobecného modelu explanácie pokrývajúcim zákonom, a to už spomenutý model deduktívno-nomologický (D-N) a model induktívno-probalistický (I-P) (nededuktívny typ Hempel nazýval aj induktívny, štatistický, pravdepodobnostný, či induktívne-štatistický) podľa toho, aký je logický vzťah explananda a explanansu. Vedecká explanácia oboch typov má dve zložky: explanans a explanandum. Explanans je množina viet, ktoré majú vysvetliť explanandum a explanandom nazýva vetu, ktorá opisuje vysvetľovaný jav. (Hempel-Oppenheim 1948, 136-137)

Deduktívno-nomologická explanácia (D-N) vysvetľuje danú udalosť tým, že vytvára úsudok, kde je udalosť subsumovaná pod všeobecné zákony, pričom je ukázané, že nastala v súlade s týmito zákonmi v dôsledku prítomnosti určitých špecifických počiatočných podmienok. „...premisy explanansu obsahujú dva typy výrokov; jeden typ obsahuje výroky C_1, C_2,....,C_k tvrdiace špecifické počiatočné podmienky; druhým je množina viet L_1, L_2,....,L_r, ktorá reprezentuje všeobecné zákony.“ (Hempel-Oppenheim 1948, 137)[4] Aj Induktívno-probabilistický model má formu úsudku, avšak induktívneho. Záver indiktívneho úsudku nie je logickým dôsledkom jeho premís, premisy udalosti opisovanej v explanande udeľujú len vysokú pravdepodobnosť. Podobne ako pri D-N premisy úsudku musia obsahovať aspoň jeden zákon, jeho platnosť je však vyjadrená štatistickou pravdepodobnosťou (vysokou) a nemá univerzálnu platnosť. Ak nastanú určité špecifikované podmienky, tak s takou a takou pravdepodobnosťou nastane výskyt nejakej udalosti. Špecifickosť v explananse má byť maximálna. Emprickosť a pravdivosť vyžaduje aj tento model, ktorý by sa dal schematicky zachytiť takto:

$$P(G|F)=r$$

$$\frac{F_c}{G_c}\ [r]$$

pričom $P(G|F)=r$ (pravdepodobnosť pravdivosti G za podmienky výskytu F je r), F_c (v prípade c sa realizuje F),═znamená „veľmi pravdepodobne“, teda nejde o dedukciu ako pri D-N, G_c v prípade c nastáva G.

Platný deduktívny úsudok zostáva platný dodaním nových premís, ak sa žiadna z pôvodných premís neodstráni, je teda monotónny. Ak z p vyplýva q, tak z p ^ r vyplýva q, bez ohľadu na r. Silný induktívny úsudok sa však môže zoslabiť alebo urobiť bezcenným, dodaním nových premís, je teda nemonotónny. Odráža sa to v kalkule pravdepodobnosti, pretože z vysokej hodnoty pre P(G | F) nevyplýva, že aj P(G | F^ H) bude vysoká, naopak, pridanie H môže túto pravdepodobnosť urobiť aj nulovou.

Posledným typom racionality, ktorý treba spomenúť, a ktorý sa priamo odvoláva na pravdepodobnosť je historický model Kuhna. Thomas Kuhn býva často označovaný za filozofa, ktorý výrazne podkopal základy logického empirizmu, ktorého je Hempel

3 Pozri: Dray, W. (1957): Laws and Explanation in History. Oxford, Oxford University Press.

4 „...the explanans falls into two subclasses; one of these contains certain sentences C_1, C_2,....,C_k which state specific antecedent conditions; the other is a set of sentences L_1, L_2,....,L_r which represents general laws.“

predstaviteľom. Aj keď bolo toto tvrdenie viacerými autormi jednoznačne odmietnuté[5], Kuhn svojím poňatím vedy výrazne narušil hegemóniu logického empirizmu. Kuhn vychádzal z metodologicky odlišného statusu prírodných a sociálno-humanitných vied a odmietal názor, že v oboch typoch vied sa realizuje vysvetlenie na základe vedeckého zákona. Rovnako odmietal aplikáciu D-N modelu vysvetlenia v oblasti histórie vedy, pretože podľa neho vysvetlenie na základe subsumpcie nepostihuje špecifiká vysvetľovaného javu. Viaceré formulácie zo Štruktúry vedeckých revolúcií viedli Kuhnových kritikov k tomu, aby mu pripísali pozíciu, podľa ktorej vedu považuje za fundamentálne iracionálnu a teóriu voľby za neobjektívnu. Kuhn na takúto interpretáciu svojho diela reagoval v Kuhn 1977, kde ponúkol svoje chápanie objektivity a racionality (Kuhn 1977, 321-322). Čo však spája jeho chápanie racionality s vyššie predstavenými, je jeho ochota pripustiť, že „...každý vedec volí medzi konkurujúcimi si teóriami nasadením nejakého baeysianského algoritmu, ktorý mu umožňuje vypočítať hodnotu pre P(T|E), teda pre pravdepodobnosť teórie T na základe evidencie E dostupnej ako jemu, tak aj ostatným členom jeho profesionálnej skupiny v konkrétnom časovom období.“ [6](Kuhn 1977, 328) Následne pristúpil k formulácii otázky, či je jeden algoritmus, ktorí vedci použijú, alebo rôzni vedci použijú rôzne algoritmy.

Spomenuté typy racionality zďaleka nepredstavujú reprezentatívny výber moderných teórií racionality, avšak všetky napriek ich výraznej a niektorí autori by tvrdili až nesúmerateľnej odlišnosti, spája pravdepodobnosť a Bayesova teoréma. Aj keď sú teda explanačné modely v 20. a 21. st. a rovnako typy racionality a iracionality vo filozofii vedy mnohoraké, zdá sa že pravdepodobnosť sa stáva pre každý otázkou, s ktorou sa musia vyrovnať.

Literatúra

BAYES, T. (1764): An Essay Toward Solving a Problem in the Doctrine of Chances. in: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London* 53, 370-418, dostupné online: http://www.stat.ucla.edu/history/essay.pdf

HEMPEL, C. G. (1962): Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation. in: FEIGL, H. - MAXWELL, G. (eds.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science III*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1962, 98-169.

HEMPEL, C. G. (1965): *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. The Free Press, New York.

HEMPEL, C. G. (1966): Laws and their Role in Scientific Explanation. in: *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 47-69.

HEMPEL, C. G. – OPPENHEIM, P (1948): Studies in the Logic of Explanation. in *Philosophy of Science 15*, 135 – 175. reprint in: HEMPEL, C. G. (1965) 245 – 290.

KUHN, T. S.(1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press. cit. podľa: KUHN, T. S.(1981): Štruktúra vedeckých revolúcií. Bratislava: Pravda.

KUHN, T. S. (1977): Objectivity, Value Judgment, and Theory of Choice. In: KUHN, T. S. (1977): *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago, Chicago University Press 320 – 339.

REISCH, G. A. (1991): Did Kuhn Kill Logical Empiricism? in: *Philosophy of Science* 58,

5 Pozri napr. Reisch 1991

6 „…each scientist chooses between competing theories by deploying some Baeyian algorithm which permits him to compute a value for P(T|E), i.e., for the probability of the theory T on the evidence E available both to him and the other members of his professional group at a particular period of time.“

264-277.
SALMON, W. C. (1970): Bayes`s Theorem and the History of Science. In: Stuewer, R. H. (1970): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol 5, Historical and Philosophical Perspectives of Science. Minneapolis: University of Minnesota Press. 68 - 86.
SALMON, W. C.(1990): Rationality and Objectivity in Science, or Tom Kuhn Meets Tom Bayes. In: Sawage, V. (eds.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science XIV*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1990, 175 - 204.
WRIGHT, G. H. (1971): Explanation and understanding. New York and London,Cornell Univesity Press. cit. podľa: WRIGHT, G. H. (2013): *Vysvětlování a rozumění*. Praha, Filosofia.

RACIONÁLNE REKONŠTRUKCIE DEJÍN FILOZOFIE V KONTEXTE PREMÝŠĽANIA R. RORTYHO

RATIONAL RECONSTRUCTIONS OF HISTORY OF PHILOSOPHY IN CONTEXT OF R. RORTY´S THOUGHT

PhDr. Katarína Mayerová, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie FF UPJŠ v Košiciach
Moyzesova 2, 040 01 Košice
e-mail: mayerova.katarina@gmail.com

Abstract: ***In this article author draws attention to Rorty´s theoretical interest of history of philosophy about which in no small extent predicates his study named Historiography of philosophy: four genres which introduces some methodology to work with history of philosophy, eventually we how don´t work with them. Rorty in this sense (among other things) draws attention on historical and rational reconstructions too. Historical reconstruction has firstly tell us about what which philosopher told in the future and rational reconstruction want to clear up how many truth is in statements of death philosophers (in light of present).***

Key words: ***rational reconstructions, historical reconstructions, historiography of philosophy, history of philosophy***

Rorty sa nikdy nepokúsil o priame napísanie *dejín filozofie* s epistemológiou ako ich jadrom. Nemyslím si, že by to malo predstavovať nejakú anomáliu. Takýto postoj korešponduje so základnými strategickými zámermi jeho filozofickej tvorby, t. j. nikdy neskĺznuť na pozície nadobudnutia *zručnosti reinterpretovať knihy predošlých či súčasných filozofov.*

Rortyho chápanie dejín filozofie nie je vôbec povrchné. „Rortyovské čítanie kníh vedie k zisteniu, že to, o čom tradičná filozofia hovorila, je klam, pretože zrejme nič také sa nedá dosiahnuť. Filozofia je na zlej ceste, keď túži po platónskych ideáloch vlastnej intelektuálnej veľkosti, po nejakom konečnom, *definitívnom a završenom slovníku* (kurz. K. M.), ktorý by nám umožňoval *privilegovaný prístup k tej najpravejšej skutočnosti* (kurz. K. M.) a na základe toho mocensky nadradené postavenie v kultúre“ (Višňovský, 1998, s. 494).

Napriek uvedenej skutočnosti, že sa Rorty nikdy nepokúsil o viac či menej systematicky spracované dejiny filozofie, jeho filozofická tvorba je nepredstaviteľná bez neustáleho filozofického dialógu s dejinami filozofie. V jeho tvorbe síce absentuje nejaký variant *filozofie dejín filozofie* (Leško, 2004, s. 5), ale to ešte neznamená, že v nej nenájdeme *filozofické* chápanie dejín filozofie. Absencia filozofie dejín filozofie, t. j. pokus o relatívne celostné uchopenie dejín filozofie predstavené aj v špecificky vysvetlenej vlastnej podobe historicko-filozofickej koncepcie od antiky až po súčasnosť, vôbec nebráni tomu, aby sa *filozofický dialóg* s dejinami filozofie mohol uskutočniť. Rortyho dielo je exemplárnou ukážkou permanentného *filozoficko-historického dialógu* s jemu prislúchajúcim osobitým nenapodobiteľným čarom a espritom.

O skutočnosti, že Rorty mal veľký teoretický záujem o dejiny filozofie vypovedá jeho editorský a autorský podiel na príprave kolektívnej monografie *Filozofia v dejinách* z roku 1984, v ktorej publikuje štúdiu pod názvom *Historiografia filozofie: štyri žánre.* Je to jeho jediná celostnejšia syntetická štúdia priamo k tejto téme. Ale ešte dôležitejšia je v tejto

súvislosti skutočnosť, že sa stala integrálnou súčasťou jeho práce *Pravda a pokrok*, ktorá vychádza v roku 1998, a to v jej tretej časti. Dôležitosť jeho metodologicko-metodických historicko-filozofických reflexií nie je vôbec náhodná, ale stala sa nevyhnutnou súčasťou jeho rozhodujúcej filozofickej výpovede. Bez nej, jej nevšímaním si, je Rortyho dielo nielen výrazne ochudobnené, ale čo je ešte dôležitejšie, je výrazne deformované.

Pozrime sa preto bližšie najprv na spoločný úvod troch autorov publikácie *Filozofia v dejinách* z roku 1984 (R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner) a potom osobitne na Rortyho štúdiu. Budeme však prihliadať aj k iným Rortyho dielam, v ktorých sa prakticky vracia k dejinám filozofie.

Dejiny filozofie sú podľa Rortyho, Schneewinda a Skinnera zložitým intelektuálno-duchovným fenoménom, ktorého pochopenie veľmi často vedie k rôznym komplikovaným problémom adekvátneho chápania a následne aj vysvetľovania filozofických otázok. K tomu, aby sa nám to aj podarilo je potrebné *zmeniť tradičný postoj* a pristúpiť k dôkladnému prehodnoteniu výberu otázok a partnerov (*filozofov minulosti*) pre *filozofický rozhovor*. Nedá sa vystúpiť z ľudských dejín a pozrieť sa na vývoj filozofického myslenia z *pohľadu večnosti* (z *pohľadu božieho oka*). *Dejiny filozofie* môžeme vnímať ako filozofiu samú, ako to vyjadril už G. W. F. Hegel vo svojom silnom modeli filozofie dejín filozofie (Pozri Leško, 2004, s. 9).

U týchto autorov, ale u Rortyho zvlášť, je preto neoddeliteľnou súčasťou filozofie aj jej *historiografia*. V konečnom dôsledku je potrebné dejiny filozofie študovať a analyzovať v kontexte spoločenských situácií, ktoré na jednej strane síce môžu viesť k vytváraniu rôznych *filozofických dogiem*, ale na druhej strane môžu tiež znamenať otvorenú cestu pre lepšiu budúcnosť či systematické štúdium filozofie. Jedno je však zrejmé! Filozofia nikdy nebola a ani v súčasnosti ju nemožno stavať do pozície, v akej sa nachádza veda. Stotožňujem sa s názorom autorov, že filozofia skutočne nie je vedou.

V súčasných filozofických diskusiách o dejinách filozofie sa uvažuje o možnosti analyzovať ich tak ako dejiny vedy. Avšak pojmy ako *veda, racionalita, objektivita* sú napr. v Rortyho chápaní ekvivalentmi vedeckého poznania. Vo vede sme si zvykli na hľadanie objektívnej pravdy a často sa už ani nezamýšľame nad tým, čo tvrdenia o takejto pravde znamenajú a či sú vôbec opodstatnené. Hľadanie objektívnej pravdy sa odvoláva na racionálne myslenie, ktoré dokáže postupovať podľa vopred stanovených metód. „Od vedy sa očakáva *tvrdá*, *objektívna* pravda – pravda ako zhoda so skutočnosťou – jediný druh pravdy hodný svojho mena“ (Rorty, 1991, s. 193), ironicky tvrdí Rorty.

V súčasnosti je vedec považovaný za bádateľa o pravde, pričom sám Rorty poukazuje na to, že tvrdenia o hľadaní pravdy sú čiastočne dogmatické a nezmyselné, pretože pravdu nehľadáme, ale vytvárame my sami a výsledky našich bádaní nás potom oslobodzujú. Hoci Rorty správne nepovažuje filozofiu za vedu, je toho názoru, že prekonané myšlienky filozofov minulosti by sme mali kritizovať tak isto ako názory vo vede. Aristotela kritizujeme jednak ako vedca a tvrdíme, že mal nesprávny model nebies, ale aj ako filozofovi by sme mu mohli vytknúť jeho nevedomosť o tom, že niet takých vecí ako sú skutočné bytia, podstaty a iné entity, ktorých sa zastával.

Podľa Rortyho, pri písaní dejín filozofie sa často stávalo, že sa mnohé otázky, resp. diskusie *vyzátvorkovali*. Ďalším problémom je výber *filozofov minulosti* pre dialóg o dejinách filozofie, či výber *čitateľov*, ktorí študujú dejiny filozofie ako *príbeh*, od ktorého očakávajú určité stupňovanie, zdokonaľovanie, jednoducho progres. *Pokrok* najmä v odpovediach na otázky (výhradne z oblasti ich záujmu), ktoré si kladú už dlhú dobu a hľadajú na ne odpovede. Voči zjednodušenému chápaniu pokroku vo filozofii sa však Rorty stavia prirodzene skepticky.

Mnohí filozofi si uľahčujú svoje pýtanie a ignorujú niektoré (často podstatné) otázky.

Ide im skôr o výber, resp. selekciu a vzťahovanie sa jedine k riešeniu vlastných problémov a záujmov. Niektorí *historici filozofie* si sami určujú výsadu, že sú kompetentní zmysluplne hovoriť o tom, čo by sa v súčasnej filozofii malo stať jej jadrom (či metafyzika, epistemológia, morálna filozofia, filozofia jazyka a pod.) a čo by sa malo ocitnúť na jej periférii. Domnievajú sa, že oni jediní dokážu (na základe štúdia dejín filozofie, či zohľadnením súčasnej situácie v tej-ktorej krajine) s istotou klásť otázky, o ktorých je nutné dnes diskutovať. Okrem toho, predstavitelia jednotlivých filozofických škôl určujú aká, resp. ktorá filozofia by mala byť považovaná za tú pravú a zaujímavú. Je to najmä preto, že existuje silný a výrazný nesúhlas a rivalita medzi jednotlivými *historikmi filozofie.* Odpor voči jednotlivým témam a názorom je vyslovovaný nahlas, avšak nie v zmysle rortyovskej konverzácie, ale skôr jednostranne s presvedčením o vlastnej dokonalosti a dôležitosti. Je však medzi nimi rozdiel, pretože niektorí sú tu pre nás (spracovávajú dejiny filozofie pre nás), kým iní ich považujú za vlastnú doménu, ktorá im môže pomôcť vystúpiť z tieňa a byť synonymom úspešne spracovaných dejín filozofie, či konkrétneho filozofického problému.

Mali by sme si dávať pozor, aby sme nemuseli čeliť možným pseudo-problémom, keď sa budeme pokúšať hľadať rozdiel medzi vedením o existencii vzťahu medzi minulosťou a prítomnosťou a vedením o samotnej minulosti. Avšak oveľa dôležitejším problémom je hľadanie rozdielu medzi poznávaním vzťahu reality k nášmu vedomiu, jazyku, záujmom a významu a poznávaním reality takej, aká v skutočnosti je. Viazanie sa na filozofické problémy a snaha vyvarovať sa vzťahu k starým problémom sú menej absurdné ako možnosť a schopnosť viazať sa k minulosti a snažiť sa vyvarovať jej spájaniu s prítomnosťou.

Absurdita narastá najmä vtedy, keď chceme riešiť filozofické problémy len cez prizmu minulosti. Je to absurdné najmä z uhla pohľadu novopragmatistu, ktorý kladie dôraz na súčasnosť, ale ešte viac na budúcnosť. Filozofia nám určuje, ako by sme jednotlivé veci nemali chápať, opiera sa o dejiny, ale nemala by na nich postaviť celý svoj zámer a zmysel vlastnej existencie. Aj podľa Rortyho môže byť *filozofia* považovaná za dostatočné označenie pre disciplínu, ktorá môže nástojiť na flexibilnej zmene *kánonu veľkých filozofov minulosti*, pretože nimi skúmané filozofické problémy sú už *objavené* a je potrebné zamerať sa na problémy nové, iné a hlavne súčasné. Ale myslím si, že prehnaná flexibilita by nás mohla zvádzať k tomu, že nie je možné vypovedať niečo dôležité a zaujímavé o vzťahu medzi filozofiou a dejinami.

Historické a racionálne rekonštrukcie

Rorty termíny *historická* a *racionálna rekonštrukcia* presnejšie nedefinuje, ako v konečnom dôsledku ani ostatné, čo mu umožňuje často ich používať v rôznych významoch. Len dôsledné čítanie a zamýšľanie sa nad jeho textami nám môže pomôcť pri hľadaní pravého významu, ktorý im pripisuje. *Historická rekonštrukcia* nám má vypovedať najmä o tom, čo ktorý filozof v minulosti vyjadril a *racionálna rekonštrukcia* nám skôr chce objasniť, koľko pravdy sa v nich z hľadiska súčasnosti ešte má nachádzať. Kritériom toho je sám *racionálny rekonštruktér* alebo *učená spoločnosť* okolo neho, ktorá práve takéto názory prijíma.

O *racionálne rekonštrukcie* argumentov veľkých filozofov minulosti, sa pokúšajú podľa Rortyho najmä analytickí filozofi, ktorí to robia hlavne „v nádeji, že ich budú môcť *považovať za svojich súčasníkov* (kurz. K. M.), za svojich kolegov, s ktorými si budú môcť vymieňať svoje názory. Tvrdia, že ak sa to nestane, mohli by sa dejiny filozofie odovzdať do rúk historikom, ktorých vnímajú ako čírych *doxografov* (kurz. K. M.) a nie ako *hľadačov pravdy* (kurz. K. M.)“ (Rorty, 1984, s. 247).

Zaiste, takéto *rekonštrukcie* sa veľmi ľahko stávajú predmetom obvinenia z *anachronizmu*. To je však len jedna stránka problému. Tá druhá spočíva v tom, ako na to právom Rorty dôrazne upozorňuje, že „analytickí historici filozofie sú však často obviňovaní z toho, že texty interpretujú tak, ako sa o nich práve diskutuje vo filozofických časopisoch. Nemali by sme nútiť Aristotela alebo Kanta, aby sa vyjadrovali k súčasným diskusiám vo filozofii jazyka alebo metaetiky" (Rorty, 1984, s. 247). Ale to nie je krajnosť *analytickej recepcie dejín filozofie*. To isté, aj keď s dôrazom na iný problém (t. j. problém *Bytia*), v kontinentálnej filozofii azda najdôslednejšie zrealizoval M. Heidegger vo svojom diele.

Rorty si veľmi dobre uvedomuje, že v tomto momente „nastáva dilema: buď anachronicky vtesnáme naše problémy a slovnú zásobu filozofom minulosti tak, aby sme získali partnerov pre rozhovor, alebo obmedzíme naše vysvetlenia na to, že ich nepravdy zmierňujeme tým, že ich vsunieme do kontextu predchádzajúcej doby, v ktorej boli napísané" (Rorty, 1984, s. 247). Otázne je, aké východiská z tejto dilemy vyplývajú? Rorty je presvedčený, že by sme mali robiť oboje, ale *oddelene*. To znamená, že by sme uplatnili na dejiny filozofie tie isté požiadavky ako na dejiny vedy a zároveň sa nepokúšali ahistoricky prenášať filozofické riešenie predchádzajúcich problémov do našej súčasnej filozofie.

Snahou poukázať na dejinné vedenie je potrebné si pripomenúť obmedzenie formulované Quentinom Skinnerom: „O žiadnom pôvodcovi deja nemôžeme povedať, že by mienil alebo spravil niečo, čo by nikdy nemohol akceptovať ako správny popis toho, čo mienil alebo spravil." (Skinner, 1969, s. 28) Skinner hovorí o maximálnom vylúčení „možnosti, že by prípustné vysvetlenie subjektu správania mohlo prežiť ukážku, že samo bolo závislé na použití kritéria popisu a klasifikácie nedostupného jemu samému".

Dôležitejšie je to, „*čo subjekt mienil alebo spravil*, než vysvetlenie *správania*", pre ktoré je to nevyhnutný nátlak. Ak chceme vysvetlenie Aristotelovho alebo Lockovho správania, ktoré sa riadi týmto obmedzením, mali by sme sa obmedziť na akési ideálne hranice, v ktorých mohli niečo povedať v odozve na kritiku alebo otázky namierené od svojich súčasníkov (konkrétnejšie z výberu ich súčasníkov, resp. takmer súčasníkov, ktorí kritike a otázkam nemohli porozumieť priamo – všetci ľudia, ktorí, ostro povedané, „hovorili rovnakým jazykom", najmä preto, že si boli práve tak nevedomí toho, čo my už poznáme ako sám filozof minulosti). Môžeme klásť otázky ako čo by Aristoteles, Descartes, Locke, Berkeley či Kant povedali o tom, či inom probléme. Nebudeme však pracovať na odpovediach, ktoré chceme dať na otázky v skinnerovskom zmysle, teda ako popisy toho, čo mienili alebo spravili naši predchodcovia.

Hlavný dôvod pre historické poznanie toho, čo by povedali filozofi minulosti je, že nám to umožňuje poukázať najmä na odlišné formy *intelektuálneho života* od toho nášho. Ako uvádza Skinner (1969, s. 52 – 53) „Nevyhnutná hodnota štúdia dejín myšlienok je dozvedieť sa rozdiel medzi tým, čo je dôležité a tým, čo je čisto iba produktom našich vlastných úprav". To druhé, upozorňuje Rorty, je v skutočnosti, ako tvrdí Skinner, *kľúčom k seba-uvedomeniu*. Tu sa nám neustále ponúka predstava *rozhovoru* medzi nami samými a našimi predchodcami, či napríklad neexistujú skutočné podstaty (bytia), Boh a pod.

Chceme to takto vnímať, aby sme boli schopní reflektovať dejiny našej kultúry ako *dlhú výmenu rozhovorov*. „Chceme to takto vidieť, aby sme sa mohli uistiť, že v priebehu zaznamenaných dejín došlo k racionálnemu progresu – že sa teda odlišujeme od našich predchodcov. Potreba takejto istoty je taká veľká ako potreba *seba-uvedomenia*. Ako keby sme si potrebovali predstaviť, ako Aristoteles študuje Galileiho alebo Quina a mení svoj názor, Akvinského, ktorý číta Newtona alebo Huma či nebodaj Kanta a podobne. Tu teda dochádza k tomu, že začíname presviedčať samých seba, že vo filozofii, podobne ako vo

vede, sa naši *omylní predchodcovia* pozerajú z *filozofického neba* na naše súčasné úspechy a sú šťastní keď zistia, že sme ich omyly opravili“ (Rorty, 1984, s. 249-250).

Nezaujímame sa teda iba o to, čo by mohol Aristoteles „*akceptovať ako správny popis toho, čo myslel alebo spravil*, ale o to, čo by rozumný a vzdelaný Aristoteles mohol akceptovať ako takýto popis“ (Rorty, 1984, s. 250). Rorty v tejto súvislosti podrobuje ostrej kritike viaceré spôsoby filozofických *rozhovorov*, ktoré uskutočnil napr. Strawson vo vzťahu ku Kantovi, či Ayer a Bennett s britskými empirikmi o fenomenalizme. Tento spôsob filozofickej práce považuje v podstate za anachronický. „Ale ak vznikajú v plnom uvedomení si anachronizmu, sú žiadané. Jediný problém, ktorý vyvstáva, je, či sa racionálne rekonštrukcie majú chápať ako *objasňovanie toho, čo predchodcovia skutočne povedali* a či racionálni rekonštruktéri skutočne tvoria dejiny. Nie je možné nájsť odpoveď na túto otázku“ (Rorty, 1984, s. 252). Historické rekonštrukcie by sa podľa Rortyho mali stať takými *rekonštrukciami*, s ktorými *by mohli* súhlasiť všetci historici. Napríklad pri rekonštrukcii toho, čo by Locke povedal Hobbesovi na jeho učenie, niet dôvodu, prečo by historici nemohli dospieť k istému konsenzu. Rorty je však zároveň presvedčený, že *racionálne rekonštrukcie* sa asi nikdy nezblížia absolútne a nie je ani dôvod, prečo by sa tak malo stať. „Otázka, či všetky slová sú mená, alebo iné sémantické tézy, je druhom otázky, ktorá je rozhodujúcou, lebo pri našom pohľade na vec budeme viesť úplne iný rozhovor s Platonom, ako niekto, kto si myslí, že filozofia jazyka je vrtoch, je nepodstatná v porovnaní so skutočnými otázkami, ktoré oddeľujú Platona od jeho veľkých moderných oponentov (Whitehead, Heidegger, alebo napr. Popper). Prívrženci Fregeho, Kripkeho, Whiteheada a Heideggera by možno prevychovali Platona skôr, ako by sa s ním pustili do diskusie“ (Rorty, 1984, s. 252).

Kontrast medzi dvomi možnými postojmi, t. j. opisom, čo si filozof minulosti myslel a zistením, či to, čo povedal, bolo pravdivé, je vždy otvorený historicko-filozofický problém. Rorty v tomto probléme odporúča nedržať sa názoru, „že úlohou *historika* je objaviť *význam* (v prípade filozofického kontextu) a *filozof* má pátrať po *dôležitosti* a eventuálne po pravde. Podstatné je objasniť, že pochopenie významu tvrdenia je vecou umiestnenia tohto tvrdenia v kontexte... Ak uprednostníme kontext, ktorý pozostáva z toho, o čom subjekt uvažoval, keď to tvrdenie urobil, závisí od toho to, čo z uvažovania o danom tvrdení chceme dostať“ (Rorty, 1984, s. 252).

Čo sa však stane potom, keď zisťujeme, či to, čo filozof minulosti povedal, bola pravda? Rorty na to odpovedá takto: „Práve tak, ako určujúci význam je vecou umiestnenia tvrdenia v kontexte aktuálneho a možného správania, tak je určujúca pravda vecou jej umiestnenia v kontexte tvrdení, ktoré by sme my sami mali chcieť tvoriť. To, čo sa považuje za zrozumiteľný vzor správania, je funkciou toho, čo my považujeme za pravdu. Pravda a význam nemajú byť zisťované nezávisle od seba“ (Rorty, 1984, s. 254).

Rorty môže právom v tejto súvislosti konštatovať, že „je možné vytvoriť toľko racionálnych rekonštrukcií, ktoré znamenajú objavovanie dôležitých právd, alebo závažných neprávd v prácach veľkého filozofa minulosti, koľko existuje rozdielnych kontextov, v ktorých sa môžu jeho práce nachádzať“ (Rorty, 1984, s. 254). Potom aj rozdiel medzi históriou vedy a históriou (dejinami) filozofie je podľa Rortyho o čosi väčší, než sa to môže na prvý pohľad zdať. Z uvedeného potom nevyhnutne vyplýva, že nachádzame skôr viac nesúhlasu s tým, ako majú byť mnohé pravdy nachádzané v dielach Aristotela medzi historikmi filozofie, než napríklad medzi historikmi biológie, ktorí interpretujú Aristotelovo biologické dielo. Rozriešenie týchto diskrepancií je tak skôr *filozofická* než *historická* otázka. Rorty oprávnene pripomína, že ak by bol podobný nesúlad medzi historikmi biológie, potom by bol dominantne riešený historický predmet a nie biologický.

Literatúra

LEŠKO, V. (2004): *Filozofia dejín filozofie.* Prešov.
RORTY, R. (1984): The Historiography of Philosophy: Four Genres. In*:* Rorty, R., Schneewind, J. B., Skinner, Q (Eds.): *Philosophy in History.* Cambridge: Cambridge University.
RORTY, R. (1991): *Veda ako solidarita*. In: Gál, E. (Ed.): *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa.
VIŠŇOVSKÝ, E. (1998): Richard Rorty. In: Višňovský, E, Mihina, F. (Eds.): *Pragmatizmus*. Bratislava IRIS.

POZNÁMKY K PROBLÉMU RACIONALITY PLURALITY HISTORICKÝCH NARÁCIÍ

NOTES TO THE PROBLEM OF RATIONALITY OF PLURALITY OF HISTORICAL NARRATIVES

Doc. PhDr. Juraj Šuch, PhD.

Katedra filozofie
FF UMB, Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica
e-mail: juraj.such@umb.sk

Abstract: ***The author of this paper introduces theoretical reflections from the streams of* historical realism *and* historical constructivism *to the problem of plurality of historical narratives. Examples from conceptions of these streams points out to problems which arises in their dealing with problem of plurality historical narratives. These problems make unclear intuitive belief of correspondence of one historical narrative to historical reality as well as they demand more reflective reception of historical narratives.***

Key words*: historical realism, historical constructivism, historical narrative*

S procesom formovania histórie ako vedeckej disciplíny počas 19. storočia sa objavujú a zdôvodňujú spôsoby skúmania a postupy naratívneho predstavovania minulosti, ktoré mali odhaľovať a upresňovať podobu historickej reality. V porovnaní s „nehistorickými" spôsobmi približovania dejín mali historické práce spĺňať prirodzenú intuitívnu a racionálnu požiadavku o poskytovaní (písomných) zobrazení, ktoré by mapovali historickú realitu. Napĺňanie tejto požiadavky bolo sprevádzané snahou historikov o uplatnenie všeobecne akceptovateľných postupov zaručujúcich v porovnaní s inými spôsobmi približovania minulosti zaručovať presvedčivé, t. j. racionálne vytláčanie fiktívnych (mýtických) prvkov z historických predstáv o minulosti. S vytváraním naratívnych obrazov minulosti na základe všeobecne rešpektovaných (racionálnych) spôsobov sa mala zdôvodňovať výlučnosť a „trvalá" korešpondencia určitej historickej narácie so samotnou historickou realitou. Základným východiskovým predpokladom exkluzívneho postavenia historických zobrazení minulosti sa stalo presvedčenie, že určitá historická narácia alebo s ňou kompatabilné historické narácie „odrážajú" a upresňujú poznanie toho, „čo sa skutočne stalo v dejinách". Proces vytvárania historického („pravdivého" a „objektívneho") obrazu minulosti bol spájaný s možnosťou usporiadania faktov získaných kritickým skúmaním prameňov do vzájomných „harmonizujúcich" kauzálnych súvislostí. Tento proces mal vyústovať do formovania určitého naratívneho obrazu minulosti, ktorý mal korešpondovať so štruktúrami samotnej minulosti.

Počas posledných viac než dvoch storočí neviedlo detailnejšie poznanie prameňov a pokroky vo výskumných metódach historikov k vytváraniu jedného obrazu minulosti alebo viacerých vzájomne kompatabilných obrazov historickej reality. Objavujúca sa heterogénna pluralita historických narácií problematizovala očakávania spojené s intuitívnym presvedčením o tom, že jednej minulosti môže zodpovedať jedno alebo s ním viacero vzájomne kompatabilných („preložiteľných") historických zobrazení. V spojitosti s problémom čoraz výraznejšej heterogénnej plurality historických narácií v posledných desaťročiach minulého

storočia by sme mohli rozlišovať dva základné náhľady. Tieto náhľady alebo postoje k pluralite historických narácií úzko súvisia s dvoma základnými názorovými prúdmi, ktoré sa vyformovali v spojitosti s problémom povahy a tvorby historických zobrazení minulosti.

V koncepciách, ktoré by sme mohli zaradiť do názorového prúdu tzv. *historického realizmu,* dominovalo presvedčenie, že je možné identifikovať jednoznačné kontúry minulosti . Podľa týchto koncepcií sú rôzne historické zobrazenia minulosti vzájomné kompatabilné alebo ich „zmnožovanie" a diferencie medzi nimi sa postupne zredukujú až sa nakoniec „vytratia". Toto presvedčenie vychádzalo z predpokladu kľúčového významu, z tzv. transformujúceho pravidla (alebo pravidiel), ktoré malo vyriešiť problém nielen historikovej selekcie a zhodnocovania významu jednotlivých informácií, ale aj tvorbu samotnej historickej narácie. Od historikovho „správneho" použitia transformujúceho pravidla sa očakávalo, že vzniknuté historické priblíženia (výklady) minulosti budú predstavovať jeden objektívny („pravdivý") obraz minulosti odrážajúci dejinnú realitu. Z pohľadu stúpencov tohto názorového prúdu historici pri skúmaní prameňov objavujú informácie (fakty), ktoré pri vkladaní do vzájomných (kauzálnych) súvislostí formujú fixnú štruktúru obrazu minulosti.

Krajnú pozíciu v názorovom prúde historických realistov mal Geoffrey Elton, ktorý rozlišoval medzi amatérskym a profesionálnym prístupom k histórii. Podľa neho profesionálne dosahovanie pravdy bolo výsledkom „dvojitého procesu: pochopenia, čo dôkazy skutočne hovoria, a pochopenia, ako zapadajú do seba" (Elton, 1967, s. 84).[1] Historikovo objavovanie pravdy o minulosti viazal na odhalenie a predstavenie samotnej dejinnej perspektívy dejinných aktérov. (Elton, 1967, s. 100). Z jeho pohľadu samotné diskusie medzi historikmi neviedli k spochybňovaniu určitej profesionálnej predstavy o minulosti, ale ku konštantnému narastaniu historického poznania. Toto neustále upresňovanie historického poznania malo potvrdzovať „existenciu skutočnej pravdy, a nie prevahu individuálnych a ľubovoľných postojov" (Elton, 1967, s. 61). Eltonovo chápanie histórie vychádzalo zo všeobecného a intuitívneho presvedčenia o tom, že historici objavujú pravdu o minulosti na základe jednoznačného (profesionálneho) pochopenia prameňov. Ako závažný problém sa v Eltonovej koncepcii javí absencia konkrétnejšieho predstavenia postupov, ktoré by automaticky viedli historikov k redukcii neustále pretrvávajúcej plurality zobrazení minulosti a ich harmonizácie.

Podobne ako v Eltonovej koncepcii, tak aj pri názoroch Maurica Mandelbauma sa stretávame s predstavou historika, ktorý porovnateľne s geografom tvorí mapu reality (Mandelbaum, 1977, s. 15 – 17). Historikovo vytváranie „mapy dejín" spájal Mandelbaum s historikovým uplatnením historickej kritiky prameňov a hľadaniu vzájomných kauzálnych súvislostí medzi objavovanými faktami. Mandelbaum sa pokúsil o zdôvodnenie platnosti ideálu objektivity v histórii (redukujúceho vplyv hodnôt) pomocou predstavy dejinného vývoja ako jedného kauzálne determinovaného temporálneho celku (Mandelbaum, 1977, s. 58 – 59). Vzhľadom na svoju predstavu o historikovej možnosti objavovať a fixovať („objektivizovať") vzťahy medzi faktami bol Mandelbaum nútený rozlišovať medzi *všeobecnou* históriou a *špeciálnou históriou.*[2] Pre Mandelbauma zjednocujúcim „princípom" heterogenity historických

1 Správne historické pochopenie pramenného materiálu nebolo podľa Eltona zlučiteľné s historikovým použitím (ideologických) spoločenskovedných a filozofických teórií (Elton, 1991, s. 15 – 30).

2 V prípade *špeciálnej histórie* (ako sú napr. dejiny literatúry) by bolo podľa Mandelbauma len problematicky dosahovateľné uplatnenie ideálu objektivity pre problémy spojené s výberom pramenného materiálu, ktorý by bol všeobecne akceptovateľný (Mandelbaum, 1977, s. 168). V spojitosti so všeobecnou históriou, ktorá svojím charakterom mala bližšie k napĺňaniu ideálu objektivity, Mandelbaum stanovil špekulatívny predpoklad o inklinácii historikov k výberu vývinových teórií zo

výkladov mala byť akumulácia dôkazov, ktorá mala viesť historikov k všeobecnej zhode v tom, čo sa stalo v minulosti, a tým vytvárať vyvíjajúci sa všeobecný rámec historického poznania, do ktorého „rozdielne výklady skutočne zapadajú“ (Mandelbaum, 1977, s. 191).

V Eltonových a Mandelbaumových prácach je viditeľná snaha vytvárať predstavu o praxi historikov, ktorá by korešpondovala s intuitívnou predstavou o objavovaní alebo neustálom „dotváraní“ jednej podoby minulosti. Stretávame sa v nich s presvedčením o jednoznačných interpretáciách prameňov. Z nich získané dáta a ich významy by mali pomocou vkladania do „neproblémových“ (objektivizujúcich) kauzálnych vzťahov vytvárať (objektívne) pravdivé zobrazenie minulosti. Znejasňujúca pluralita historických narácií podľa nich vznikala ako dôsledok neprofesionálneho prístupu historikov (G. Elton) alebo vnášaním hodnotového (subjektívneho) vplyvu do zobrazení minulosti (M. Mandelbaum). Tieto dve koncepcie zvýrazňujú problém podania dôveryhodných (nešpekulatívnych a konkrétnejších postupov), ktoré by napomáhali historikom k vytváraniu vzájomne zbližujúcich sa predstáv o minulosti.

V porovnaní s koncepciami reprezentujúcimi historický realizmus poukazujú práce zastupujúce názorový prúd *historický konštruktivizmus* na možnosti uplatnenia viacerých transformujúcich pravidiel, ktoré používajú historici pri výskume a konštrukcii zobrazení minulosti. Výsledkom povahy konštrukčných procesov historikov sa podľa týchto koncepcií prirodzene stáva heterogénna pluralita historických obrazov minulosti. S ňou sa problematizuje stabilita „objavovaných“ štruktúr minulosti. Na rozdiel od zástancov historického realizmu sa v koncepciách historických konštruktivistov stretávame s legitimizovaním vplyvu „nehistorických“ faktorov pri konštrukcii historických obrazov minulosti. Historické zobrazenia minulosti (narácie) z pohľadu reprezentantov historického konštruktivizmu neponúkajú model alebo odraz historickej reality, ale sú to vždy skreslené priblíženia (reprezentácie) minulosti.[3]

Jedným z najznámejších predstaviteľov tohto prístupu je Hayden White. V úvode svojej knihy *Metahistória* (1973) poukázal na konštrukčné aspekty práce historika, ktoré sú spojené s použitím sujetovej, formálne argumentačnej a ideologickej explanačnej stratégie (White, 2011, s. 10). Vzájomné kombinácie modov týchto stratégií mali vytvárať spektrum plurality naratívnych zobrazení (interpretácií) diania v minulosti. Kľúčovú úlohu pri tvorbe historických narácií pripisoval White historikovej predstavivosti, ktorá bola viazaná na jeden zo štyroch trópov (metaforu, metonymiu, synekdochu a iróniu).[4] Vzhľadom na blízkosť (niekedy až totožnosť) konštrukčných procesov historika a spisovateľa pri tvorbe naratívneho textu sa u Whita objavuje viacero problémov. Do popredia vystupuje otázka formulovania kritéria, ktoré by jasne odlíšilo historickú a fikčnú naráciu.[5]

Podobne ako v koncepcii H. Whita sa s odmietaním predstavy historických narácií ako

---

stredových pozícií (Mandelbaum, 1977, s. 158).

3 Legitimita týchto koncepcií spojených s historickým konštruktivizmom nebola jednoznačne prijímaná medzi historikmi a teoretikmi. Názory predstaviteľov tohto prúdu boli spochybňované reprezentantmi historického realizmu (G. Elton, M. Mandelbaumom), pričom význam ich prác bol spájaný s tzv. *narativistickou kritikou dejepisectva* (Elton, 1991, s. 34 – 37) (Mandelbaum, 1980, s. 39 – 54) (Horský, 2009, s. 259 – 260).

4 White spomína štyri mody sujetovej stratégie (romanca, tragédia, komédia, irónia), argumentačnej stratégie (formistický, mechanistický, organistický, kontextuálny) a ideologickej implikácie (kontextuálny, anarchistický, radikálny, liberálny) (White, 2011, s. 21 – 49). Pri Whitovej predstave povrchových modov a hĺbkových štruktúr spojených s trópmi sa objavuje problém vymedzenia konkrétnejšej podoby minulosti.

5 Bližšie k Whitovej koncepcii v práci *Naratívny konštuktivizmus Haydena Whita a Franka Ankersmita* (Šuch, 2010, s. 38 – 111).

modelov „odrazov“ minulosti stretávame aj v prácach F. Ankersmita. Vo svojej koncepcii poukazoval na význam rozlišovania medzi historickým výskumom a písaním o dejinách (vytváraním celku narácie). Zatiaľ čo vo fáze historického výskumu historik objavoval fakty (formuloval pravdivé tvrdenia), tak samotná tvorba celku historickej narácie (historickej reprezentácie) predstavovala naratívnu interpretáciu. Ankersmit zdôrazňoval absenciu všeobecne uznávaného transformačného pravidla pri konštrukcii historickej narácie. Táto absencia bola pre neho dôvodom, prečo by bolo možné hovoriť o pravdivosti a nepravdivosti na úrovni tvrdení, ale nie na úrovni historických narácií (Ankersmit, 2009, s. 171 – 176). V prípade historických narácií navrhoval ich vzájomne porovnávať a uvažovať o nich len ako o viac alebo menej objektívnych.[6]

Koncepcie H. Whita a F. Ankersmita v spojitosti s poukazovaním na zložitý proces tvorby historických narácií „zväčšovali“ priestor na legitimizovanie rôznych naratívnych podôb minulosti, a tým aj odlišné zvýznamňovanie nimi predstavovaných udalostí. Pluralita historických narácií je pre nich prirodzeným výsledkom vplyvu (presne nevymedziteľných) „nehistorických“ faktorov na prácu historika. Dôsledkom akceptácie plurality rôznych historických naratívnych spodobení minulosti, tieto koncepcie nastoľujú nielen problém legitimity (exkluzivity) určitých „historických“ narácií, ale zároveň aj otázku o racionalite našej intuitívnej predstavy o korešpondencii určitej (historickej) narácie so samotnou historickou realitou.

Problémy sprevádzajúce racionálne zdôvodnenia o „dočasnej“ a „vytrácajúcej“ sa plurality historických narácií (v koncepciách naratívnych realistov) alebo podobné zdôvodnenia o prirodzenosti ich neustále prehlbujúcej sa heterogénnej pluralite (v koncepciách naratívnych konštruktivistov) naznačujú absenciu jednoznačných riešení, ktoré by nás viedli k vytváraniu trvalejšie nemennej („uspokojivejšej“) podoby minulosti. Vzhľadom na pretrvávajúcu pluralitu historických narácií sa budeme musieť zmieriť nielen s absenciou „jasnejšieho“ naratívneho obrazu minulosti, ale aj s neustále aktualizovanou požiadavkou identifikácie (uvedomovania si) miery vplyvu (ideových, hodnotových) faktorov pri konštruovaní historických narácií.

Literatúra

ANKERSMIT, F. (2009): Obrat k jazyku : literárna teória a teória histórie. In: *Kapitoly zo súčasnej filozofie dejín.* Bratislava: Chronos , s. 171-181.

ELTON, G. R. (1967): *The Practice of History*. Sydney: University Press.

ELTON, G. R. (1991): *Return to Essentials*. Cambridge: Cambridge University Press.

HORSKÝ, J. (2009) *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*. Praha: Argo.

MANDELBAUM, M. (1977): *The Anatomy of Historical Knowledge*. Baltimore: The John Hopkins University Press.

MANDELBAUM, M: *The Presuppositions of Metahistory.* In: History and Theory, 1980, vol. 16, č. 4, 1980, s. 39-54.

ŠUCH, J. (2010): *Naratívny konštruktivizmus Haydena Whita a Franka Ankersmita*. Ostrava: Ostravska univerzita.

WHITE, H. (2011): *Metahistorie*. Brno: Host.

6 Bližšie k Ankersmitovej koncepcii v práci *Naratívny konštuktivizmus Haydena Whita a Franka Ankersmita* (Šuch, 2010, s. 133 – 174).

POJEM *RACIONÁLNEHO AKTÉRA* A METÓDA IDEALIZÁCIE[1]

THE CONCEPT OF A *RATIONAL AGENT* AND THE METHOD OF IDEALIZATION

Mgr. Juraj Halas, PhD.

Katedra logiky a metodológie vied
Filozofická fakulta UK v Bratislave,
Gondova 2, 814 99 Bratislava, e-mail: juraj@halas.tk

Abstract: ***In their explanations, many social sciences, including economics, rely on the concept of a rational agent. In the methodological reflections of both economists and philosophers of science, this concept is often linked to the methods of abstraction, idealization, modeling or caricature. However, the terms often remain vague or interchangeable. In the paper, I propose two sets of instructions as explications of the methods of abstraction and idealization. Using these two sets of instructions, I then show that the introduction of the concept of a rational agent into economic theory can be reconstructed as the successive application of the methods abstraction and idealization.***

Key words: ***rational agent, method of abstraction, method of idealization, philosophy of economics***

Racionálny aktér v ekonómii

Podľa Paula Samuelsona by „mnohí ekonómovia […] odlíšili ekonómiu od sociológie na základe racionálneho a iracionálneho správania“ (Samuelson, 1947, s. 90). Úvaha, podľa ktorej má byť predmetom skúmania v ekonómii len dokonale racionálne konanie, je však staršia. V rôznych podobách sa objavuje u Robbinsa, Pareta či Webera. Posledný menovaný napríklad píše:

> „Ekonomická teória vytvára určité, v realite síce sotvakedy čisto splnené predpoklady, ku ktorým sa však realita väčšmi alebo menej približuje, a pýta sa: ako by sa sociálne konanie ľudí za týchto predpokladov utváralo, keby prebiehalo striktne racionálne.“ (Weber, 1985, s. 216)

V podobnom duchu by sme mohli pokračovať prácami Knighta či Mengera, ale aj skoršími príspevkami o povahe „človeka ekonomického“. Ten figuroval už v staršej politickej ekonómii, hoci nie vždy obdarený len dokonalou racionalitou.[2] Začiatkom 20. storočia sa však v disciplíne utvára zreteľný konsenzus o tom, že v základných ekonomických teóriách a modeloch vystupujú práve dokonale racionálni aktéri. V strednom prúde ekonomického myslenia platí dodnes (Hausman, 1992, s. 15).

V súvislosti s pojmom *racionálneho aktéra* (*RA*) možno identifikovať prinajmenšom dve zaujímavé diskusie. Prvá prebiehala najmä na pôde ekonómie, druhá od začiatku presahovala

1 Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-0149-12. Za cenné pripomienky ďakujem svojim kolegom L. Bielikovi, F. Gahérovi, I. Hanzelovi, M. Kostercovi, V. Markovi, I. Sedlárovi a M. Zouharovi.

2 O rozličných typoch *homo economicus* v ekonomickej teórii pozri (Morgan, 2006).

do filozofie sociálnych vied. V prvom prípade ide o to, ako chápať samu racionalitu aktéra. Druhý spor sa týka metodologických problémov: Ako testovať teórie o aktéroch, ktorí v skutočnosti neexistujú? Možno pripustiť, aby spoločenská veda stavala na nerealistických predpokladoch? Možno objekty ako *RA* získať pomocou niektorej zo štandardných metód vedy, alebo ich treba chápať ako produkty mimovedeckých postupov, kreativity a imaginácie?

Práve poslednou otázkou sa zaoberám v tomto príspevku. Chcem ukázať, že zavedenie pojmu *RA* do ekonomickej teórie možno rekonštruovať ako postup, v ktorom sa uplatňujú dve analytické metódy: metóda abstrahovania a metóda idealizácie.[3] Prv ako to urobím, priblížim pojem *analytická metóda* a ukážem, z akých krokov oba postupy pozostávajú.

Analytická metóda, abstrakcia, idealizácia

Popri empirických metódach, ku ktorým patria rôzne formy pozorovania, merania a experimentu, sa v empirickej vede používa aj ďalšia skupina metód, nazývaných analytickými, konceptuálnymi či teoretickými. Ide o metódy, ktorých použitie nerozširuje bázu empirických poznatkov. Tieto postupy, napr. definovanie, usudzovanie, výpočet či klasifikovanie, však umožňujú rôznymi spôsobmi transformovať spomínanú bázu, prípadne rozšíriť konceptuálny systém o nové pojmy či konceptuálne vzťahy.

Aj metódy abstrahovania a idealizácie (A&I) sa obvykle chápu ako súčasti tejto skupiny metód. Existuje niekoľko rozličných koncepcií oboch postupov, čo naznačuje, že možno uvažovať o ich viacerých variantoch podľa kontextu aplikácie. Pri explikácii oboch metód budem vychádzať zo všeobecnejšej koncepcie A&I, ktorú rozpracoval Jones (2005). Obe metódy chápem ako postupy, pri ktorých transformáciou vstupného objektu, ktorý má povahu abstraktného, neempirického objektu, získavame iný, výstupný abstraktný objekt, vyhovujúci poznávacím zámerom výskumu.

Vo všeobecnosti možno metódu chápať ako postupnosť inštrukcií,[4] pričom metódy vedy sú charakteristické najmä svojou orientáciou na riešenie kognitívnych problémov. Empirická metóda, napríklad niektorý z druhov pozorovania, nás inštrukciami nabáda k rozšíreniu empirickej bázy poznatkov pomocou praktickej a zmyslovej interakcie s objektom. Naopak neempirické metódy sa vyznačujú tým, že vykonanie inštrukcií vedie k operáciám na abstraktných objektoch, napríklad modeloch, množinách či pojmoch.

Metódu abstrahovania navrhujem chápať ako neempirický postup, pri ktorom zo vstupného objektu získavame taký výstupný objekt, pre ktorý platí, že nekóduje niektoré z vlastností, ktoré kódoval vstupný objekt.[5] Ide napríklad o postup, pri ktorom od abstraktného telesa charakterizovaného hmotnosťou, polohou, objemom a farbou, prechádzame k abstraktnému telesu charakterizovanému hmotnosťou, polohou a objemom. Od vlastnosti *mať farbu* sme abstrahovali.

V prípade idealizácie pôjde zase o metódu, ktorou zo vstupného objektu získavame výstupný objekt, na ktorom niektoré z vlastností kódovaných vstupným objektom nahrádzajú

3 Literatúra ako „abstrakciu" a „idealizáciu" označuje jednak postupy, ale aj ich produkty. Aby som sa vyhol zmätku, budem výsledky použitia metód nazývať „abstraktum" a „ideálny objekt"; na označenie postupov budem používať výrazy „abstrahovanie" a „idealizovanie", „abstrakcia" a „idealizácia".

4 Pozri model metódy v (Bielik et al., 2014 a,b,c,d).

5 Popri tom, že abstraktný objekt *exemplifikuje* určité vlastnosti (napr. *byť abstraktným objektom*), môže tiež *kódovať* vlastnosti, ktoré ako abstraktný objekt nemôže exemplifikovať. Napríklad objekt abstraktný objekt *Pegasos* kóduje vlastnosť *byť okrídlený*, ale neexemplifikuje ju. O tomto rozlíšení pozri (Zalta, 1988, s. 15).

iné vlastnosti, pričom platí, že toto nahradenie je kontrafaktuálne. Tomu zodpovedá napríklad postup, pri ktorom od telesa charakterizovaného hmotnosťou a (nenulovým) objemom, prechádzame k telesu charakterizovanému hmotnosťou a nulovým objemom. Vlastnosť *mať nenulový objem* nahrádzame vlastnosťou *mať nulový objem*, ktorú neexemplifikuje (a v danom prípade ani nemôže exemplifikovať) nijaký materiálny objekt.

Obe metódy možno sformulovať v podobe postupností krokov. Navrhovanému chápaniu *metódy abstrahovania* zodpovedá nasledujúca sústava inštrukcií:

1. Identifikuj vstupný objekt *o*!
2. Identifikuj množinu vlastností *A* kódovaných objektom *o*, ktoré sú relevantné vzhľadom na poznávacie zámery!
3. Definuj výstupný objekt *o*‘, ktorý kóduje vlastnosti z množiny *A*!
4. Vyhlás *o*‘ za abstraktum získané z *o*!

Naznačenú *metódu idealizácie* zachytáva táto postupnosť inštrukcií:

1. Identifikuj vstupný objekt *o*!
2. Identifikuj množinu vlastností *A* kódovaných objektom *o*! Identifikuj množinu vlastností $A_n \subset A$ kódovaných objektom *o*, ktoré nevyhovujú poznávacím zámerom!
3. Identifikuj množinu vlastností A_i, ktoré vyhovujú poznávacím zámerom!
4. Definuj výstupný objekt *o*‘, ktorý kóduje vlastnosti z množiny $A‘ = (A – A_n) \cup A_i$!
5. Vyhlás *o*‘ za ideálny objekt získaný z *o*!

Pomocou metód A&I získavame objekty, ktoré obvykle slúžia ako surogáty skutočných objektov, pričom plnia rozmanité funkcie: umožňujú zjednodušiť komplikované formulácie, aproximovať charakteristiky komplexných javov, sprístupniť predmetnú oblasť matematickému spracovaniu, prípadne izolovať kauzálne relevantné faktory javu a exaktne vyjadriť ich účinky. Napríklad *hmotný bod* hrá nezastupiteľnú úlohu pri formulácii viacerých zákonov fyziky. Elementárna formulácia zákona voľného pádu, $v(x) = g \times t(x)$, síce *neplatí* pre skutočné padajúce telesá, no umožňuje získať viac či menej uspokojivé aproximácie a vyčleňuje faktory, považované za kauzálne relevantné.

Racionálny aktér ako abstraktum a ideálny objekt

Pokúsim sa teraz ukázať, že tak ako *hmotný bod*, aj *RA* možno chápať ako produkt (rovnakých) metód A&I. Zavedenie *RA* do ekonomickej teórie budem rekonštruovať z textu, ktorý sa opiera o nasledujúci predpoklad:

> „Spotrebiteľská jednotka […] sa pri voľbe spomedzi dostupných alternatív […] správa tak, akoby (*a*) mala konzistentnú množinu preferencií; (*b*) tieto preferencie sa dali úplne opísať funkciou, ktorá priraďuje numerickú hodnotu – označíme ju »úžitok« – rôznym alternatívam, z ktorých každá sa považuje za istú; (*c*) cieľom jednotky bolo maximalizovať očakávaný úžitok.“ (Friedman – Savage, 1953, s. 70)

Tento predpoklad sa dá sformulovať aj ako tvrdenie o vlastnostiach relácie preferencie, definovanej napr. na spotrebnom koši, a o voľbách aktéra na základe tejto relácie. Relácia preferencie na množine alternatívnych volieb je racionálna, ak je úplná, tranzitívna a spojitá; voľby aktéra sú racionálne, ak sú racionálne jeho preferencie a aktér nepreferuje nijakú alternatívu pred tou, ktorú si zvolí (Hausman, 1992, s. 18). Ra je potom aktér, ktorého voľby sú racionálne.

Abstraktnosť RA (v tom zmysle, že sa získal pomocou metódy abstrahovania, teda nie jednoducho v tom zmysle, v akom sú všetky abstraktné objekty abstraktné) spočíva v tom,

že kóduje výlučne také vlastnosti aktéra, ktoré sa týkajú jeho preferencií a rozhodovania na základe týchto preferencií. V úlohe RA teda nemusí vystupovať len jednotlivec či domácnosť, ale akýkoľvek agens, ktorého konanie možno modelovať pomocou relácie preferencie na určitej množine a rozhodovania na základe tejto relácie. *RA* je ďalej *ideálnym objektom*, pretože niektoré jeho vlastnosti majú kontrafaktuálny charakter.[6] Skutoční aktéri sa od *RA* svojimi vlastnosťami líšia, čo však nebráni tomu, aby poznatky získané skúmaním modelov, v ktorých vystupujú RA, slúžili napríklad pri formulácii kontrastívnych vysvetlení.

Postup, ktorým sa získava objekt *RA*, pozostáva teda z dvoch krokov. V prvom kroku ide o aplikáciu metódy abstrahovania:

1. Identifikuj vstupný objekt *o*! Vstupným objektom je abstraktný objekt *aktér*.
2. Identifikuj množinu vlastností *A* kódovaných objektom *o*, ktoré sú relevantné vzhľadom na poznávacie zámery! *A* = {*byť aktérom*; *mať určitú reláciu preferencie na určitej množine alternatívnych volieb*; *mať schopnosť konať na základe preferencií*}
3. Definuj výstupný objekt *o*‘, ktorý kóduje vlastnosti z množiny *A*! Nech *aktér*$_1$ $=_{df}$ aktér s vlastnosťami *mať určitú reláciu preferencie na určitej množine alternatívnych volieb*; *mať schopnosť rozhodovať sa na základe preferencií*.
4. Vyhlás *o*‘ za abstraktum získané z *o*!

Aktér$_1$ je abstraktum získané z objektu *aktér*.

Takto získaný objekt je surogátom aktéra, ktorý má určité preferencie a koná výlučne na základe týchto preferencií. Aby išlo o *RA*, musíme bližšie špecifikovať povahu relácie preferencie, t. j. nahradiť jednu z vlastností objektu. K tomu dochádza v druhom kroku:

1. Identifikuj vstupný objekt *o*! Vstupným objektom je abstraktum *aktér*$_1$.
2. Identifikuj množinu vlastností *A* kódovaných objektom *o*! *A* = {*byť aktérom*; *mať určitú reláciu preferencie na určitej množine alternatívnych volieb*; *mať schopnosť konať na základe preferencií*}
3. Identifikuj množinu vlastností $A_n \subset A$ kódovaných objektom *o*, ktoré nevyhovujú poznávacím zámerom! A_n = {*mať určitú reláciu preferencie na určitej množine alternatívnych volieb*}
4. Identifikuj množinu vlastností A_i, ktoré vyhovujú poznávacím zámerom! A_i = {*mať reláciu preferencie, ktorá je úplná, tranzitívna a spojitá, na určitej množine alternatívnych volieb*}
5. Definuj výstupný objekt *o*‘, ktorý kóduje vlastnosti z množiny $A' = (A - A_n) \cup A_i$! Nech *racionálny aktér* $=_{df}$ aktér s vlastnosťami *mať schopnosť rozhodovať sa na základe preferencií* a *mať reláciu preferencie, ktorá je úplná, tranzitívna a spojitá, na určitej množine alternatívnych volieb*.
6. Vyhlás *o*‘ za ideálny objekt získaný z *o*! *Racionálny aktér* je ideálny objekt získaný z abstrakta *aktér*$_1$.

Záver

Pozrime sa napokon na tri námietky voči využívaniu objektov ako *RA*. Podľa prvej námietky sú výrazom neprípustného *redukcionizmu*. Táto výčitka, namierená najmä proti údajnému utilitarizmu, zaznievala už v čase prvých pokusov s *človekom ekonomickým*.[7] Druhá námietka sa obracia voči *nerealistickosti* teórií pracujúcich s takými objektmi. Ekonómi vychádzajúci

6 Pozri odkazy na experimentálne výskumy, ktoré uvádza Vriend (1996, s. 274).
7 Príklady pozri in: (Machlup, 1978).

z heterodoxných tradícií tvrdia, že „užitočná fikcia“ dokonalej racionality aktérov síce umožňuje konštrukciu elegantných modelov, no zároveň vedie k tomu, že tieto modely majú malú explanačnú, resp. prediktívnu silu. Táto námietka súvisí s treťou: užitočnosť objektov ako *RA* nespočíva v tom, že by azda zväčšovali explanačné schopnosti teórií, ale jednoducho v tom, že umožňujú odvodiť želané závery – také, ktoré korešpondujú s celkovou predstavou neoklasickej ekonómie o trhovej ekonomike. Používanie takých pojmov je teda výrazom akéhosi „metodologického oportunizmu“.

Predpokladajme, že všetky tri námietky sú oprávnené. Zo stanoviska predkladaného návrhu oboch metód možno potom povedať, že kritika sa nedotýka samých metód A&I, ale skôr (i) predpokladov, ktoré tvoria poznávacie zámery pri aplikácii oboch postupov, ako aj (ii) ďalšej práce s produktmi týchto metód pri výstavbe teórií a modelov. Príklad *hmotného bodu* navyše ukazuje, že „redukcionizmus“, „nerealistickosť“, ale aj „oportunizmus“ (v tom zmysle, že určité predpoklady sa prijímajú preto, lebo umožňujú jednoduchšie matematické spracovanie problému, čo je vo fyzike bežné) samy osebe nie sú problematické. Uvedené námietky treba teda chápať tak, že nediskvalifikujú používanie oboch metód v ekonómii, ale vyzývajú k obozretnosti.

Literatúra

BIELIK, L. – KOSTEREC, M. – ZOUHAR, M. (2014a): Model metódy (1): Metóda a problém. *Filozofia*, 69 (2), 105–118.

BIELIK, L. – KOSTEREC, M. – ZOUHAR, M. (2014b): Model metódy (2): Inštrukcia a imperatív. *Filozofia*, 69 (3), 197–211.

BIELIK, L. – KOSTEREC, M. – ZOUHAR, M. (2014c): Model metódy (3): Inštrukcia a metóda. *Filozofia*, 69 (8), 637–652.

BIELIK, L. – KOSTEREC, M. – ZOUHAR, M. (2014d): Model metódy (4): Aplikácia a klasifikácia. *Filozofia*, 69 (9), 737–751.

FRIEDMAN, M. – SAVAGE, L. J. (1953): The Utility Analysis of Choices Involving Risk. In: Boulding, K. E. – Stigler, G. J. (esds.) *Readings in Price Theory*. London : George Allen & Unwin, 57–96.

HAUSMAN, D. M. (1992): *The inexact and separate science of economics*. Cambridge : Cambridge University Press.

JONES, M. R. (2005): Idealization and Abstraction: A Framework. In: Jones, M. R. – Cartwright, N. (eds.) *Idealization XII. Correcting the Model*. Amsterdam : Rodopi, 117–143.

MACHLUP, F. (1978): The Universal Bogey: Economic Man. In: Machlup, F. *Methodology of Economics and Other Social Sciences*. New York : Academic Press, 1978.

MORGAN, M. S. (2006): Economic Man as Model Man: Ideal Types, Idealization and Caricatures. *Journal of the History of Economic Thought*, 28 (1), 1–27.

SAMUELSON, P. A. (1947): *Foundations of Economic Analysis*. Cambridge : Harvard University Press.

VRIEND, N. J. (1996): Rational behavior and economic theory. *Journal of Economic Behavior and Organization*, 29 (2), 263–285.

WEBER, M. (1985): *K metodológii sociálnych vied*. Bratislava : Pravda.

ZALTA, E. N. (1988): *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge : MIT Press.

RACIONALITA VÝCHOVY K OBČIANSTVU V IRACIONÁLNEJ SPOLOČNOSTI[1]

THE RATIONALITY OF CIVIC EDUCATION IN AN IRRATIONAL SOCIETY

Mgr. Richard Sťahel, PhD.

Katedra filozofie FF UKF v Nitre
Hodžova 1, 949 74 Nitra, SR
e-mail: rstahel@ukf.sk

Abstract: ***Thinking about the need and the form of civic education and its rational reasoning is one of the fundamental themes of the classical political philosophy. Education included for the classical authors more than just learning, an upbringing which should develop the civil virtues and a sense for the civil responsibility. As such it then couldn´t be only a task of the education system; it was rather a task for the whole community. An attempt to reflect on the current situation from this point of view will only show that the civic education within the institutionalized education system is in conflict with the outcome where the industrial society is bringing up its future citizens to, its priorities and values being presented by economic and political elites with their rhetoric and actions. This conflict can be identified as a manifestation of irrationality of the industrial civilization which thus threatens its own conditions.***

Key words: ***Citizenship – Civic Education – Solidarity – Equity – Competition***

Občianstvo je do značnej miery prekonaním, keď nie priamo popretím prirodzených, teda prvotných väzieb jednotlivca na rodinu, rod, kmeň, cirkev, cech či inú komunitu, ktorej je jednotlivec pôvodne súčasťou[2]. Je racionálnym konštruktom, výsledkom racionálnej úvahy, a to aj podľa autorov odvodzujúcich jeho obsah z ľudskej prirodzenosti. V tejto otázke dokonca aj Hobbes súhlasí s Aristotelom, aj keď Hobbes odmieta Aristotelovo ponímanie človeka ako spoločenského tvora zo svojej prirodzenosti. Podľa Hobbesa je naopak jasné, že „žiadny človek (už preto, že sa narodil ako dieťa) nie je od narodenia uspôsobený pre spoločnosť; dokonca veľmi mnohí (možno väčšina) pre slabosť ducha alebo nedostatkom výchovy takými zostávajú. Napriek tomu majú všetci, deti i dospelí, ľudskú prirodzenosť. Človek je teda uspôsobovaný pre spoločnosť nie prirodzenosťou, ale výchovou.“ (Hobbes, 1988, s. 134) To je stanovisko veľmi podobné Aristotelovmu, podľa ktorého je síce človek svojou prirodzenosťou spoločenský tvor, ale občanom sa stáva až výchovou. Občan je potom výsledkom racionálne organizovaného a na racionálne zdôvodnené ciele zameraného systému vzdelávania. Potrebu výchovy k občianstvu ako podmienky dlhodobej udržateľnosti politického systému, v ktorom hrá inštitút občianstva kľúčovú úlohu, postulujú viacerí

1 Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov výskumnej úlohy KEGA č. 048UKF-4/2012 „Výchova k občianstvu v európskom kontexte – inovácia študijného programu“, ktorá sa rieši na Katedre filozofie na FF UKF v Nitre.

2 V týchto spoločenstvách sa jednotlivec socializuje, získava a utvrdzuje si svoju identitu, a to neraz aj tým, že sa snaží od takého spoločenstva osamostatniť. Po väčšinu života však zostáva súčasťou aspoň niektorého z týchto spoločenstiev a len skutočne zrelí jednotlivci ich dokážu transcendovať až do roviny občianstva.

významní klasici politického myslenia, počnúc Platónom a Aristotelom cez Montesquieho a Rousseaua až po Arendtovú a Rawlsa. V prácach týchto, ale aj mnohých iných autorov je občianstvo vnímané ako normatívny, racionálne zdôvodnený ideál, ktorého princípy nemožno odvodiť z empiricky pozorovateľných javov v prírode či v spoločnosti.

V štvrtej knihe *Ústavy* Platón stanovuje ako hlavnú úlohu vládcov pri snahe o blaho štátu starostlivosť o vzdelanie a výchovu (Platón, 1980, s. 161 – 162), pretože dobrá výchova, o.i. „nahradí podrobné zákonodarstvo" (Platón, 1980, s. 163). Podľa Aristotela má občanov formovať veda o štáte (Aristoteles, 2011, s. 44) a preto považuje výchovu k občianstvu za súčasť politickej vedy (Aristoteles, 2011, s. 136), podľa ktorej „sa zákonodarca má starať predovšetkým o výchovu mládeže. Kde sa to v štátoch nerobí, škodí to ústavám, lebo ľudia musia byť vychovávaní so zreteľom na práve platnú ústavu" (Aristoteles, 1988, s. 259). Preto aj odmieta súkromné vzdelávanie, keďže „spoločné úlohy musia mať spoločnú prípravu" (Tamže) a spoločnou úlohou je občianstvo práve v demokratických štátoch.

Moses I. Finley však upozorňuje, že keď antickí autori zdôrazňovali význam vzdelania pre občianstvo a politický systém „pod *paideia* mali na mysli výchovu, ‚formovanie' (nemecky *Bildung*), rozvoj morálnych cností, zmyslu pre občiansku zodpovednosť, zrelého stotožnenia sa so spoločenstvom, jeho tradíciami a hodnotami" (Finley, 2014, s. 38). Výchova k občianstvu teda nebola formalizovaná, ale bola vnímaná i realizovaná ako celeospoločenská úloha. Finley zároveň pripomína okolnosti, v ktorých takéto ponímanie výchovy k občianstvu vzniklo. Občianstvo a občianska zodpovednosť sa vzťahovali na malé komunity mestských štátov umožňujúcich osobný kontakt takmer všetkých občanov. Občianstvo fungovalo v politických systémoch bez profesionálnych politikov, politických strán a bez profesionálnej byrokracie. A predovšetkým to bol „svet nielen bez masovokomunikačných médií, ale vôbec bez médií v našom zmysle slova." (Finley, 2014, s. 28) Išlo teda o malé, pomerne jednoduché a značne uzavreté spoločnosti, v ktorých bolo pomerne jednoduché identifikovať spoločné záujmy a hrozby, ktorým možno čeliť len ako súčasť komunity.

Súvislosť medzi občianskym stavom a veľkosťou štátu a početnosťou politickej komunity vidí aj Rousseau, ďalší z autorov, ktorí zdôrazňujú nevyhnutnosť adekvátnej výchovy k občianstvu. Je skeptický k možnosti udržania demokracie, teda systému, v ktorom majú všetci obyvatelia občianske práva vo väčších krajinách. Pozitívne príklady, ktorými podopiera svoju koncepciu, nachádza iba v malých mestských štátoch, akými boli Sparta, republikánsky Rím, či Benátky ešte za jeho života. Rousseau však už reflektuje médiá a ich vplyv na jednotlivcov i spoločnosť, a je to reflexia prevažne kritická. Pritom spoločnosť, ktorú Rousseau kritizuje, ešte zďaleka nebola taká komplexná, pluralitná a otvorená ako súčasné spoločnosti. Napriek tomu si je Rousseau vedomý vplyvu, ktorý majú rozličné spoločenské inštitúcie, v rátane zvykov a zákonov, na výchovu budúcich občanov. Aj Rousseau teda výchovu k občianstvu vníma ako celeospoločenskú úlohu.

Antickí i novovekí autori sa zhodujú v tom, že výchova k občianstvu nie je univerzálna. Jej obsah by mal byť determinovaný spoločenským zriadením, pre ktoré má budúceho občana vychovávať. Občan sa stáva kompatibilný so systémom práve tým, že je vychovaný v zmysle hodnotového systému, ktorý je základom konkrétneho ekonomicko-politického zriadenia. Prinajmenšom tento poznatok je potrebné mať na zreteli aj v súčasnosti pri uvažovaní o podobe a obsahu výchovy k občianstvu. Politický systém ústavnej demokracie pritom patrí k tým najzložitejším a najnáročnejším. Od občanov totiž vyžaduje politickú a občiansku aktivitu a zároveň postuluje rovnosť všetkých členov spoločnosti. Vychovať občanov rozumejúcich podmienkam fungovania tohto systému a cieľavedome sa snažiacich

o jeho zachovanie je preto mimoriadne náročné.

Výchova k občianstvu je v súčasných spoločnostiach súčasťou inštitucionalizovaného formálneho vzdelávania, je súčasťou štátnych vzdelávacích programov, aj keď v našich reáliách iba na základných a čiastočne stredných školách. Okrem redukcie rozsahu tejto výučby, ktorý by sa vzhľadom na rastúcu komplexnosť spoločnosti a prehlbujúcu sa zložitosť jej problémov, mal naopak rozširovať, čelí systém výchovy k občianstvu viacerým tlakom spochybňujúcim jeho racionalitu. Medzi tie hlavné patrí privatizácia školstva, jeho redukovanie na sektor produkujúci absolventov podľa požiadaviek trhu a v neposlednom rade to, že obsah inštitucionalizovanej výchovy k občianstvu je často v priamom rozpore s tým čo je obsahom neformálnej výchovy k občianstvu, ktorú reprezentujú predovšetkým médiá a spoločenské elity svojim príkladom.

Privatizácia školstva je jedným z dôsledkov aplikácie ideológie trhového fundamentalizmu na výchovno-vzdelávací systém. Okrem toho, že sú takto vzdelávacie inštitúcie redukované na komerčné subjekty, ktorých hlavným cieľom je generovať zisk, sa týmto prístupom už v systéme vzdelávania prehlbuje nerovnosť, čo je v príkrom rozpore s princípom občianskej rovnosti. Ako však upozorňuje N. Chomsky podkopávanie systému verejného vzdelávania jeho privatizáciou je výhodné pre privátny mocenský systém, ktorý v posledných desaťročiach celosvetovo okresáva verejný priestor nielen z komerčného, ale aj z ideologického hľadiska. „Verejné vzdelávanie je hrozbou pre celý presvedčovací systém, pretože pestuje v ľuďoch zmysel pre solidaritu, komunitný život a vzájomnú podporu“ (Chomsky, 2013, s. 37) Okrem princípu rovnosti je pritom princíp solidarity jedným zo základných predpokladov skutočnej občianskej spoločnosti. Navyše, „solidarita sťažuje kontrolu ľudí a ochraňuje ich pred tým, aby sa stali pasívnymi objektmi manipulácie moci.“ (Chomsky, 2013, s. 38)

Princípy trhového fundamentalizmu pritom prenikajú aj do doposiaľ nesprivatizovaného verejného vzdelávania. Preferovanie trhových princípov súťaže a konkurencie vo výchove už v predškolských zariadeniach fakticky znemožňuje budúcim občanom osvojovať si princípy občianskej rovnosti a solidarity, na ktorých stojí inštitút občianstva a bez ktorých nie je skutočne občianska spoločnosť, teda spoločnosť plne inkluzívna, umožňujúca skutočnú občiansku participáciu všetkým obyvateľom, možná. Vzdelávací systém ako celok je vystavený ekonomickým a politickým tlakom, aby sa viac zameriaval na vytváranie zručností a návykov, umožňujúcich plnenie pracovných povinností, než na vytváranie zručností a návykov, ktoré umožňujú plnenie sociálnych a občianskych povinností.

Tretím, a hľadiska rozporov s ním spojených asi najzávažnejším, tlakom na systém výchovy k občianstvu je obsah verejného diskurzu, prezentovaný masovokomunikačnými prostriedkami. Tie celospoločenský diskurz deformujú nielen reklamou a marketingom – komerčným aj politickým – ale aj spochybňovaním a zosmiešňovaním klasických občianskych princípov a adorovaním trhových princípov, ktoré sú vo všetkých formách mediálnych výstupov (od zábavných relácií až po publicistiku a spravodajstvo) ako jediné skutočne platné. Tento postoj do verejného diskurzu svojimi činmi i rétorikou denne vnášajú aj volené i nevolené elity, čím spochybňujú racionalitu obsahu inštitucionalizovanej výchovy k občianstvu i jej samotnú zmysluplnosť a opodstatnenosť. Redukovanie spoločnosti a jej organizačných princípov na trh a trhové princípy však má fatálne dôsledky na dlhodobú udržateľnosť politického systému ústavnej demokracie i na udržateľnosť civilizácie ako takej. Sebadeštrukčný postoj je však iracionálny. Racionalizovať ho je možné len redukovaním spoločnosti na trh a občana na tovar voľne obchodovateľný na pracovnom trhu.

Už Aristoteles spája občianstvo so schopnosťou a ochotou vykonávať verejné funkcie, podieľať sa na živote polis. Z dnešného hľadiska je to ideál aktívneho občana, ktorý je do

značnej miery v rozpore so spoločenskou realitou, dokonca v rozpore so systémovou potrebou občana politicky pasívneho, ale ekonomicky aktívneho a konzumne zameraného (Habermas, 2000, s. 52). Z dlhodobého environmentálneho hľadiska by naopak bolo potrebné zásadným spôsobom zmeniť nielen systémové imperatívy[3], ale aj hodnotový systém jednotlivcov, ktorý je teraz formovaný predovšetkým modelmi sebeckého a konzumného správania propagovanými nielen v rámci reklamy a marketingu, ale aj dominantnými politickými ideológiami[4].

Dôsledky klimatických zmien a meniaceho sa chemického zloženia atmosféry a oceánov (IPCC 2013) sa už prejavujú aj zvyšujúcim sa počtom občianskych i medzištátnych konfliktov[5] a je veľmi pravdepodobné, že v nasledujúcich desaťročiach bude tento trend pokračovať[6]. Občianska solidarita a angažovanosť bude potrebnejšia omnoho viac než kedykoľvek v minulosti a ak si majú súčasné spoločnosti zachovať kontinuitu a politickú identitu, budú musieť radikálne zmeniť svoje základné organizačné imperatívy. Séria občianskych konfliktov, ktoré sa v posledných rokoch rozhoreli vo vzdialenejších, ale už aj so Slovenskom priamo susediacich krajinách ukazuje ako nesmierne dôležité je vychovávať občanov k riešeniu sporov a nedorozumení nenásilným spôsobom. Privatizácia časti vzdelávacieho systému a implementácia trhových princípov priamo do formálnych i neformálnych foriem výchovy i vzdelávania však vedú k preferencii princípov súťaže a konkurencie, ktoré občianske princípy solidarity a rovnosti fakticky vylučujú. V krízových situáciách tak ľudia vychovaní v duchu konkurenčného boja začínajú bojovať všetkými dostupnými prostriedkami na miesto toho aby sa uskromnili a pomáhali si. Rozpor základných princípov vnesený priamo do výchovno-vzdelávacieho systému je prejavom iracionality, ktorá svojimi dôsledkami ohrozuje udržateľnosť jednotlivých spoločností i priemyselnej globálnej civilizácie.

3 Základný systémový imperatív kapitalizmu je rast výroby, produktivity i počtu obyvateľov (Habermas, 2000, s. 57-58), takže „kapitalistické spoločnosti nemôžu obmedzovať imperatívy rastu bez toho, že by sa vzdali princípu svojej organizácie“ (Habermas, 2000, s. 59). Imperatív rastu je však potrebné nahradiť imperatívom udržateľnosti.

4 V rámci protikrízových opatrení politici občanov vyzývajú aby neobmedzovali svoju spotrebu, lebo tým klesá dopyt a následne počet pracovných miest čo prehlbuje krízu, ale zároveň prijímajú úsporné opatrenia znižujúce príjmy značnej časti populácie, čo zreteľne dokumentuje na jednej strane krízu racionality systému, ako o nej hovorí Habermas a na druhej strane potrebu kritického filozofického myslenia, ktoré by v politickom i celospoločenskom diskurze poukazovalo na tieto i tie menej zjavné systémové protirečenia

5 Prebiehajúce konflikty v Darfúre, v krajinách severnej Afriky a v Sýrii sú prinajmenšom čiastočne spôsobené klimatickými zmenami a prudkým populačným rastom, následkom ktorých sa v týchto oblastiach dlhodobo prehlbuje nedostatok pitnej vody a základných potravín. Pritom len v dôsledku prírodných katastrof sa od roku 2008 podľa OSN ročne priemerne z 27 miliónov ľudí stali environmentálni utečenci a je viac ako pravdepodobné, že toto číslo bude narastať.

6 Ak bude ľudská populácia aj v budúcnosti na klimatické výkyvy reagovať podobne ako v minulosti, možno očakávať, že priemyselnou civilizáciou spôsobené klimatické zmeny, ktoré budú veľmi pravdepodobne rýchlejšie a rozsiahlejšie než v minulosti, budú sprevádzané podstatným nárastom osobných aj skupinových konfliktov (Hsiang, 2013).

Literatúra

ARISTOTELES (1988): *Politika*. Bratislava: Pravda.
ARISTOTELES (2011): *Etika Nikomachova*. Bratislava: Kalligram.
FINLEY, M. I. (2014): *Antická a moderná demokracia*. Bratislava: Kalligram.
HABERMAS, J. (2000): *Problémy legitimity v pozdním kapitalizmu*. Praha: Filosofia.
HOBBES, T. (1988): *Výbor z díla*. Praha: Svoboda.
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
CHOMSKY, N. (2013): *Mocenské systémy. Rozhovory o globálnych demokratických povstaniach a o nových výzvach americkému impériu.* Bratislava: VSSS.
IPCC. (2013): Summary for Policymakers. In: Stocker, T. F. – Qin, D. – Plattner, G.-K. – Tignor, M. – Allen, S. K. – Boschung, J. – Nauels, A. – Xia, Y. – Bex, V. – Midgley, P. M. (eds.): *Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change.* Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA.
PLATÓN (1980): *Ústava.* Bratislava: Pravda.

Racionálne - iracionálne

Zborník vedeckých príspevkov

Pavol Sucharek – Ondrej Marchevský (eds.)

Editori: Pavol Sucharek
Ondrej Marchevský

Recenzenti: Marianna Szapuová
Róbert Karul

Vydalo: Filozofická fakulta PU v Prešove a Slovenské filozofické združenie pri SAV
Tlač: Tlačiareň Svidnícka s.r.o.

Vydanie: prvé
Rok vydania: 2015
Náklad: 150 ks
Počet strán: 272

ISBN 978-80-970303-4-6
EAN 978809703046