

Slovenské filozofické združenie  
pri Slovenskej akadémii vied  
Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied

## ***(META) FILOZOFIA – PRAX***

### ***Zborník vedeckých príspevkov***

Andrea Javorská – Lenka Kocinová  
– Simona Wagnerová  
(eds.)

Bratislava 2016

*Editori:* doc. Mgr. Andrea Javorská, PhD.  
Mgr. Lenka Kocinová, PhD.  
Mgr. Simona Wagnerová, PhD.

*Recenzenti:* prof. PhDr. Tibor Pichler, CSc.  
prof. PhDr. Silvia Gáliková, PhD.

*Obálka:* Mgr. Pavol Sucharek, PhD.

*Jazyková úprava:* autori príspevkov

© Slovenské filozofické združenie pri SAV

ISBN 978-80-970303-7-7

EAN 9788097030377

# OBSAH

|                              |          |
|------------------------------|----------|
| <b>Editorské slovo .....</b> | <b>9</b> |
|------------------------------|----------|

|                               |           |
|-------------------------------|-----------|
| <b>Úvodné príhovory .....</b> | <b>13</b> |
|-------------------------------|-----------|

## **Plenárne prednášky**

### **PECULIARITIES OF RUSSIAN PHILOSOPHICAL LANGUAGE AS A LANGUAGE OF META-LITERARY DISCOURSE**

|                                            |           |
|--------------------------------------------|-----------|
| <i>Vladimir Vladimirovich Varava .....</i> | <i>20</i> |
|--------------------------------------------|-----------|

### **DVA DRUHY FILOZOFICKÉHO MYSLENIA (TWO KINDS OF PHILOSOPHICAL THINKING)**

|                                |           |
|--------------------------------|-----------|
| <i>Miroslav Marcelli .....</i> | <i>27</i> |
|--------------------------------|-----------|

### **RICHARD RORTY A ZRKADLO FILOZOFIE (K RORTYHO METAFILOZOFII) (RICHARD RORTY AND THE MIRROR OF PHILOSOPHY (ON RORTY'S METAPHILOSOPHY))**

|                             |           |
|-----------------------------|-----------|
| <i>Emil Višňovský .....</i> | <i>34</i> |
|-----------------------------|-----------|

### **FILOZOFIA A KONCEPTUÁLNY PRIESTOR (PHILOSOPHY AND A CONCEPTUAL APPARATUS)**

|                            |           |
|----------------------------|-----------|
| <i>Marián Zouhar .....</i> | <i>51</i> |
|----------------------------|-----------|

## **Vedecké príspevky**

### ***Filozofia a prax – dejinné reflexie***

#### **PLATÓN OV NÁČRT PRAVDIVEJ RÉTORIKY V DIALÓGU GORGIAS (PLATO'S OUTLINE OF TRUTHFUL RHETORIC IN THE GORGIAS)**

|                             |           |
|-----------------------------|-----------|
| <i>Ulrich Wollner .....</i> | <i>60</i> |
|-----------------------------|-----------|

#### **FRONÉSIS PODĽA ANTISTHENA: „NAJPEVNEJŠOU HRADBOU JE ROZUMNOSŤ“ (THE NOTION OF PHRONÉSIS IN ANTISTHENES'S WORK: „THE FIRMEST BULWARK IS THE PRUDENCE“)**

|                             |           |
|-----------------------------|-----------|
| <i>Jaroslav Cepko .....</i> | <i>66</i> |
|-----------------------------|-----------|

#### **STOPA DUŠE V KONTEXTE TEÓRIE A „PRAXE“ U PLOTINA (THE PROBLEM OF THE „SOUL-TRACE“ IN THE PLOTINOS PHILOSOPHY)**

|                              |           |
|------------------------------|-----------|
| <i>Timea Kolberová .....</i> | <i>72</i> |
|------------------------------|-----------|

|                                                                                                                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>VEDECKOSŤ TEOLÓGIE PODĽA BOETHIA Z DÁCIE A DUNSA SCOTA (THEOLOGY AS SCIENCE ACCORDING TO BOETHIUS OF DACIA AND DUNS SCOTUS)</b>                                             |     |
| <i>Michal Chabada</i> .....                                                                                                                                                    | 79  |
| <b>SVETLO VO FILOZOFII ŠIHÁBA AL-DÍNA JAHJU AL-SUHRAWARDÍHO („THE LIGHT“ IN THE PHILOSOPHY OF ŠIHÁB AL-DÍN JAHJU AL-SUHRAWARDÍ)</b>                                            |     |
| <i>Mária Mičaninová</i> .....                                                                                                                                                  | 86  |
| <b>PRIATEĽSTVO AKO SÚČASŤ DE MONTAIGNEVej A LA BOÉTIHO FILOZOFICKEJ ANTROPOLÓGIE (THE FRIENDSHIP AS A PART OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF DE MONTAIGNE AND DE LA BOÉTIE)</b> |     |
| <i>Tomáš Pružinec</i> .....                                                                                                                                                    | 92  |
| <b>VICO ET HOBBS NON CONVERTUNTUR (VICO AND HOBBS NON CONVERTUNTUR)</b>                                                                                                        |     |
| <i>Marcela Maglione</i> .....                                                                                                                                                  | 100 |
| <b>LOCKOVA TEÓRIA IDEÍ (LOCKE'S CONCEPT OF AN IDEAS)</b>                                                                                                                       |     |
| <i>František Medo</i> .....                                                                                                                                                    | 108 |
| <b>TEORIE, PRAXE A METAFYZIKA U KANTA ( THE THEORETICAL, PRACTICAL RATIONALITY AND THE PRACTICAL METAPHYSICS IN KANT'S PHILOSOPHY)</b>                                         |     |
| <i>Ondřej Sikora</i> .....                                                                                                                                                     | 115 |
| <b>DENUDED PAINTING: THEME OF CURTAIN AS META-PAINTING EXAMPLE IN TITIAN'S AND MANET'S ARTWORKS</b>                                                                            |     |
| <i>Andrzej Drohomirecki</i> .....                                                                                                                                              | 122 |
| <b>KRITIKA FILOZOFIE DEJÍN PODĽA NICOLAIA HARTMANNA (A CRITIQUE OF THE PHILOSOPHY OF HISTORY BY NICOLAI HARTMANN)</b>                                                          |     |
| <i>Alžbeta Dufferová</i> .....                                                                                                                                                 | 130 |
| <b>K POJMU NOEMATIKY U HUSSERLA (TOWARDS THE NOTION OF NOEMATICS BY HUSSERL)</b>                                                                                               |     |
| <i>Jozef Sivák</i> .....                                                                                                                                                       | 137 |
| <b>THE IDEA OF CRISIS IN EDMUND HUSSERL'S PHILOSOPHY</b>                                                                                                                       |     |
| <i>Agnieszka Wesołowska</i> .....                                                                                                                                              | 144 |
| <b>FILOZOFIA, MYSLENIE, VEDA V DIELE MARTINA HEIDEGGERA (PHILOSOPHY, THINKING, SCIENCE IN THE WORKS OF MARTIN HEIDEGGER)</b>                                                   |     |
| <i>Andrea Javorská</i> .....                                                                                                                                                   | 152 |

**HEIDEGGEROVA OTÁZKA BYTIA AKO OTÁZKA  
FILOZOFICKEJ PRAXE (HEIDEGGER'S QUESTION OF BEING  
AS THE QUESTION OF THE PRAXIS OF PHILOSOPHY)**

***Klement Mitterpach* ..... 163**

***Analytická (meta)filozofia***

**UNIVERZÁLNE VZÁJOMNÉ PÔSOBENIE, KVANTOVÁ  
FLUKTUÁCIA, GRAVITAČNÉ POLE, AKO FUNDAMENTÁLNE  
KATEGÓRIE ONTOLOGICKEJ BÁZY TEÓRIE KVANTOVEJ  
GRAVITÁCIE (UNIVERSAL MUTUAL INTERACTION,  
QUANTUM FLUCTUATION AND GRAVITATIONAL FIELD AS  
FUNDAMENTAL CATEGORIES OF THE THEORY OF QUANTUM  
GRAVITY'S FUNDAMENTAL ONTOLOGICAL BASIC)**

***Ján Dubnička* ..... 170**

**PARADIGMA UKOTVENEJ KOGNÍCIE – NÁVRAT  
EMPIRIZMU (PARADIGM OF GROUNDED COGNITION –  
RETURN OF EMPIRICISM)**

***Ján Rybár* ..... 179**

**FILOZOFICKÉ PODMIENKY SINE QUA NON VEDECKOSTI  
(THE PHILOSOPHICAL CONDITIONS OF *SINE QUA NON*  
OF SCIENTIFICNESS)**

***Krzysztof J. Kilian* ..... 186**

**KOMPLEMENTÁRNĚ-FENOMENOLOGICKÝ PŘÍSTUP  
NIELSE BOHRA K FENOMÉNU ŽIVÉHO  
(NIELS BOHR'S COMPLEMENTARY – PHENOMENOLOGICAL  
APPROACH TO THE PHENOMENON OF THE LIVING)**

***Filip Grygar* ..... 194**

**DVAJA VLCI V SRDCI VERZUS INFORMAČNO-KOGNITÍVNY  
PRÍSTUP K POZORNOSTI (TWO WOLVES IN A HEART VERSUS  
INFORMATION-COGNITIVE APPROACH TO ATTENTION)**

***Adrián Slavkovský* ..... 202**

**PARAKONZISTENCIA METAFILOZOFÍÍ (PARACONSISTENCY  
OF METHAPHILOSOPHIES)**

***Lenka Čupková* ..... 209**

**LUDWIG WITTGENSTEIN: MIESTO VEDY A FILOZOFIE  
V LUDSKOM ŽIVOTE (THE PHILOSOPHY'S IMPORTANCE IN  
THE DAILY LIFE OF A MAN IN THE PHILOSOPHY OF LUDWIG  
WITTGENSTEIN)**

***Lenka Cibulová* ..... 216**

**VPLYV NOVÝCH MÉDIÍ NA KOGNITÍVNE NÁVYKY  
ČLOVEKA (EFFECT OF THE NEW MEDIA ON A MAN'S  
COGNITIVE HABITS)**

**Slavomír Gálik ..... 222**

**FILOZOFOWAĆ/DZIAŁAĆ//KLIKAĆ. PYTANIE O SENS  
ISTNIENIA FILOZOFII MEDIÓW TO PHILOSOPHIZE/TO  
ACT//TO CLICK (QUESTION CONCERNING THE SENSE  
OF EXISTENCE OF MEDIA PHILOSOPHY)**

**Tadeusz Miczka ..... 233**

**FILOZOFIA KOMUNIKÁCIE A MÉDIÍ V KONTEXTE ICH  
DIGITÁLNEJ TRANSFORMÁCIE (PHILOSOPHY  
OF COMMUNICATION AND MEDIA IN THE CONTEXT  
OF THEIR DIGITAL TRANSFORMATION)**

**Sabína Gáliková Tolnaiová .....240**

***Filozofia a aktuálne problémy sociálnej praxe***

**FRAKTÁLNÍ ORGANIZACE SPOLEČNOSTI JAKO  
ALTERNATIVNÍ ZPŮSOB ŘEŠENÍ SOUČASNÝCH PROBLÉMŮ  
SVĚTA (FRACTAL ORGANIZATION OF SOCIETY AS AN  
ALTERNATIVE WAY OF SOLVING THE CURRENT PROBLEMS  
OF THE WORLD)**

**Jaroslav Vencálek ..... 252**

**DÔSLEDKY DIFERENCOVANÝCH PRÍSTUPOV  
K INTERPRETÁCII ĽUDSKEJ DÔSTOJNOSTI V OBLASTI  
BIOETIKY (THE CONSEQUENCES OF DIFFERENT  
INTERPRETATIONS OF HUMAN DIGNITY IN BIOETHICAL  
ISSUES)**

**Lenka Bohunická ..... 259**

**PHILOSOPHER, TRUTH AND PUBLIC LIFE**

**Tomáš Hejduk ..... 267**

**K ROZPORU V ZDŮVODNĚNÍ CHARAKTERU A PŮVODU  
ĽUDSKÝCH PRÁV (TO THE CONTRADICTION IN JUSTIFYING  
THE NATURE AND ORIGIN OF HUMAN RIGHTS)**

**Richard Šťáhl ..... 273**

**FILOZOFIOU PRAGMATIZMU PROTI NEOLIBERÁLNEMU  
RADIKALIZMU (THE PHILOSOPHY OF PRAGMATISM  
AS A TOOL AGAINST THE RADICALISM OF NEOLIBERALISM)**

**Ľubomír Dunaj ..... 280**

|                                                                                                                                                                                                                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>FILOZOFIA (DEJÍN), TEÓRIA A HISTÓRIA (PHILOSOPHY (OF HISTORY), THEORY AND HISTORY)</b>                                                                                                                                                                          |     |
| <i>Juraj Šuch</i> .....                                                                                                                                                                                                                                            | 287 |
| <b>ETOS MĘSKI A GENDER (THE MALE ETHOS VERSUS GENDER)</b>                                                                                                                                                                                                          |     |
| <i>Grzegorz Grzybek, Adrianna Mazur</i> .....                                                                                                                                                                                                                      | 293 |
| <b>KVALITA ŽIVOTA - KVALITA ZDRAVOTNEJ STAROSTLIVOSTI (QUALITY OF LIFE – QUALITY OF A SOCIAL HEALTH CARE SYSTEM)</b>                                                                                                                                               |     |
| <i>Eva Smolková</i> .....                                                                                                                                                                                                                                          | 302 |
| <b>WARIANTY ESTETYZACJI W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ (THE VARIATION OF AESTHETISATION IN THE CONTEMPORARY CULTURE)</b>                                                                                                                                                  |     |
| <i>Beata Guzowska</i> .....                                                                                                                                                                                                                                        | 308 |
| <b>KONANIE AKO PROBLÉM („ACTION“ AS A PROBLEM)</b>                                                                                                                                                                                                                 |     |
| <i>Matej Smorada</i> .....                                                                                                                                                                                                                                         | 314 |
| <b>SLOBODA A DETERMINIZMUS V ĽUDSKOM ŽIVOTE (THE FREEDOM AND THE DETERMINATION IN A PRACTICAL LIFE AND ACTION)</b>                                                                                                                                                 |     |
| <i>Štefan Šrobár</i> .....                                                                                                                                                                                                                                         | 320 |
| <b>ĽUDSKÁ DÔSTOJNOSŤ – OD MORÁLNEJ K POLITICKEJ FILOZOFII A PRÁVU (HUMAN DIGNITY – FROM MORAL PHILOSOPHY TO POLITICAL PHILOSOPHY AND LAW)</b>                                                                                                                      |     |
| <i>Michal Slamena</i> .....                                                                                                                                                                                                                                        | 328 |
| <b>FILOZOFICKÉ A ETICKÉ VÝCHODISKÁ SOCIÁLNEJ EKOLÓGIE (PHILOSOPHICAL AND ETHICAL BASES OF SOCIAL ECOLOGY)</b>                                                                                                                                                      |     |
| <i>Katarína Henčová</i> .....                                                                                                                                                                                                                                      | 335 |
| <br><i>Filozofia a slovanský svet (k 200. výročiu narodenia L. Štúra)</i>                                                                                                                                                                                          |     |
| <b>MICHAJLOVSKIJ – PETERBURGSKÝ A MICHAJLOVSKIJ – JALTSKÝ ALEBO NÁRODNÍCKY MYSLITEĽ MEDZI FILOZOFIOU A SPOLOČENSKOU PRAXOU (MIKHAYLOVSKY – PETERSBURGIAN AND MIKHAYLOVSKY – JALTIAN OR A THINKER OF RUSSIAN NARODISM BETWEEN PHILOSOPHY AND PUBLIC ACTIVITIES)</b> |     |
| <i>Ondrej Marchevský</i> .....                                                                                                                                                                                                                                     | 342 |

**ALEKSANDER HERCEN I LUDWIK FEUERBACH. W STRONĘ  
MATERIALIZMU (ALEXANDER HERZEN AND LUDWIG  
FEUERBACH. TOWARD THE MATERIALISM)**

*Jacek Uglik* ..... 350

**PRAKTYCZNO-EDUKACYJNY WYMIAR ROSYJSKIEJ  
FILOZOFII IDEALISTYCZNEJ Z PRZEŁOMU XIX I XX WIEKU  
(THE PRACTICAL AND EDUCATIONAL DIMENSION  
OF RUSSIAN PHILOSOPHY FROM LATE AND EARLY 19<sup>th</sup>  
AND EARLY 20<sup>th</sup> CENTURY)**

*Halina Rarot* ..... 356

**INTERNATIONALIZATION OF HIGHER EDUCATION  
BETWEEN SCYLLA OF MARKET AND CHARIBDUS OF  
UTOPIAN HUMANISTIC ORIENTATIONS: THE NEED FOR  
PHILOSOPHICAL NAVIGATION**

*Iryna Stepanenko* ..... 370

**VARIABILITA PRÍSTUPOV K TVORBE ĽUDOVÍTA ŠTÚRA  
(VARIABILITY OF APPROACHES TO THE ŠTÚR'S WORKS)**

*Erika Lalíková* ..... 379

**ĽUDOVÍT ŠTÚR – KONCEPCIA VÝCHOVY A VZDELÁVANIA  
(ĽUDOVÍT ŠTÚR – CONCEPT OF EDUCATION)**

*Ľubica Predanocyová* ..... 386

**NIEKOĽKO POZNÁMOK K PERSPEKTÍVE PLATÓNOVEJ  
PAIDEI (SEVERAL COMMENTS TO PERSPECTIVE OF PLATO'S  
PAIDEIA)**

*Simona Wagnerová* ..... 393

**PRÁCA AKO ROZHOVOR A SPOLUPRÁCA (THE WORK  
AS A CONVERSATION AND COOPERATION)**

*Joanna Mysona Byrska* ..... 402



# **Editorské slovo**

Vážení čitatelia,

predkladaný zborník vedeckých príspevkov je výstupom z 5. Slovenského filozofického kongresu, ktorý pravidelne organizuje Slovenské filozofické združenie pri SAV v spolupráci s Filozofickým ústavom SAV. Kongres s názvom (*META*)*FILOZOFIA – PRAX* sa konal v dňoch 21. – 23. 10. 2015 v Kongresovom centre Hotela Holiday Inn v Bratislave. Záštitu nad jubilejným 5. ročníkom kongresu prevzal prezident Slovenskej republiky Andrej Kiska. Kongresom sme si zároveň pripomenuli 200. výročie narodenia Ľudovíta Štúra.

Kongres filozofov je vrcholné podujatie slovenskej filozofickej obce, ktoré nadväzuje na tradíciu z roku 1995 a koná sa každých päť rokov. V časovom odstupe kongres predstavuje výnimočnú príležitosť pre komunikáciu myšlienok, prezentáciu vedeckých výskumov, získanie nových poznatkov a obrazu o metamorfózach filozofického myslenia na Slovensku, ako aj pre recepciu svetových problémov, udalostí, smerovania svetovej filozofie.

Téma kongresu ponúkla priestor na rozvíjanie diskusie o aktuálnych i večných problémoch filozofie. Jeho cieľom bolo otvoriť diskusiu ohľadom významu filozofie, jej relevantnosti pre život človeka, objasniť vzťah medzi teoretickou a praktickou filozofiou, ako aj prehodnotiť tradičné filozofické problémy teoretickej či praktickej filozofie, jej zmysluplnosť, ciele, metódy a hranice. Úlohou bolo aj hľadanie nových riešení aktuálnych problémov doby v kontexte otázky zmyslu vedy, vedeckého poznania a univerzitného vzdelania pre život súčasného človeka.

S otázkou metafilozofie sa stretávame už na pôde starovekej filozofie, preto nie náhodou túto problematiku autori príspevkov reflektovali na jednej strane v širokom spektre dejinno-filozofických prístupov od staroveku až po súčasnosť, na strane druhej ju tematizovali v komplexnosti jej prejavov vo vedeckých diskusiách, presahujúcich hranice svojej disciplíny.

Na kongrese sa zúčastnilo 80 prednášajúcich zo Slovenska, Čiech, Poľska, Rakúska, Ruska a Ukrajiny. Významnou súčasťou kongresu bola panelová diskusia s názvom *Ľudovít Štúr v priesečníku minulosti a súčasnosti*, ktorej hosťami boli prof. PhDr. Tibor Pichler, CSc. z Filozofického ústavu SAV, PhDr. Beáta Mihalkovičová zo Slovenského národného múzea – Múzea Ľudovíta Štúra v Modre, PhDr. Viliam Jablonický a prof. PhDr. Vasil Gluchman, CSc. z Prešovskej univerzity, ktorý prijal úlohu moderátora panelovej diskusie.

Súčasťou kongresu bola aj slávnostná recepcia, na ktorej bolo udelené čestné členstvo SFZ pri SAV prof. Miroslavovi Marcellimu, PhD. a Jozefovi Sivákovi, CSc., a hudobný recitál výkonného umelca Jozefa Šimonoviča, ktorý predstavil literárne dielo štúrovskej generácie s hudobným sprievodom slovenského harfistu Michala Matejčíka.

Editori zostavili zborník do piatich tematických častí, ktoré sprostredkujú jednotlivé kongresové sekcie: 1. časť je prezentáciou plenárnych prednášok, ktoré predniesli vzácní a renomovaní hostia konferencie – prof. Varava Vladimir Vladimirovič, PhD. z Voronežskej štátnej univerzity s príspevkom *Peculiarities of Russian philosophical language as a language of metaliterary discourse*, významní slovenskí filozofi – prof. Miroslav Marcelli, PhD.: *Dva druhy filozofického myslenia*, prof. Emil Višňovský, PhD.: *Richard Rorty a zrkadlo filozofie* a prof. Marián Zouhar, PhD.: *Filozofia a konceptuálny priestor*.

Ďalšie štyri časti predkladaného zborníka sú prezentáciou vedeckých príspevkov, ktoré ponúkajú pluralitu prístupov a riešení k téme kongresu: *Filozofia a prax – dejinné reflexie*; *Analytická (meta)filozofia*; *Filozofia a aktuálne problémy sociálnej praxe*; *Filozofia a slovanský svet (k 200. výročiu narodenia Ludovíta Štúra)*.

Na tomto mieste vyjadrujeme poďakovanie všetkým organizátorom z radov SFZ pri SAV, vedeckým garantom, plenárnym prednášajúcim, všetkým zúčastneným hosťom, ktorí sa zaslúžili o vydarený priebeh kongresu a následné vydanie zborníka vedeckých štúdií.

*Editori*



# Úvodné príhovory

Vážené dámy a páni, milé kolegyně, milí kolegovia,

ďakujem za pozvanie predniesť niekoľko úvodných slov. Keď som sa zamýšľal nad tým, ako začať, napadlo mi, že vlastne slávime okrúhle výročie na tomto kongrese, lebo prvý sa uskutočnil pred dvadsiatimi rokmi v novembri 1995. V tomto roku sme vo vtedajšom Výbore SFZ rozmýšľali nad programom aktivít, a bol to Egon Gál, ktorý prišiel s návrhom organizovať kongres. Myšlienka sa okamžite zapáčila všetkým členom výboru a kongres sa za veľkej účasti uskutočnil. O tom, že to bola dobrá myšlienka svedčí skutočnosť, že sa koná pravidelne, a to nás oprávňuje hovoriť o tom, že sa nám podarilo založiť tradíciu. Za pozitívne pokladám, že sa vo Výbore SFZ vystriedalo veľa kolegýň a kolegov, z viacerých filozofických pracovísk na Slovensku.

Za uplynulých dvadsať rokov sa toho stalo veľa, máme viac filozofických pracovísk, viac centier filozofického bádania, tematicky pestrší výskum, nové a etablované oblasti filozofického záujmu, viacero medzinárodne indexovaných filozofických periodík i nových časopisov, a keď sa tak obzerám okolo seba vidím, ako sa etablovala aj nová generácia filozofiek a filozofov, ktorá sa podieľa na formovaní mnohoprúdového slovenského filozofického diskurzu.

Tento rok stojí v znamení osláv Štúrovho výročia, ktoré reflektuje aj tento, môžeme povedať „výročný“ kongres, a to panelovou diskusiou venovanou jeho myšlienkovému dedičstvu. Štúrova iniciatíva ku kodifikácii nového slovenského spisovného jazyka, ktorá po niekoľkých modifikáciách bola úspešne ukončená znamenala polozenie jazykových základov pre rozvoj modernej slovenskej vysokej kultúry, vrátane filozofie. Štúrova iniciatíva teda znamená začiatok rozvoja filozofovania v novom slovenskom spisovnom jazyku. Štúr a viacerí jeho stúpenci ako poslucháči filozofie na nemeckých univerzitách a osobitne ako čitatelia a stúpenci Hegelovej filozofie kládli aj základy slovenskej filozofickej terminológie. O tom sa ľahko presvedčíme, keď si čo len zbežne zalistujeme v Slovenských pohľadoch na vedy, umenia a literatúru redigovaných J. M. Hurbanom alebo v Orlovi tatranskom – prílohe Slovenských národných novín. Môžeme tak sledovať nielen spôsob apropriácie Hegelovej filozofie, ale aj jej preklad hľadaním slovenského ekvivalentu nemeckého termínu.

Milé kolegyně a kolegovia, tak ako pred 20 rokmi aj dnes možno konštatovať, že žijeme vo svete zmeny a zmena sa stala trvalým stavom, ktorý na jednej strane znepokojuje, ale na strane druhej podnecuje myslieť. Meniaci sa svet okolo nás je veľkou a veľmi živou výzvou pre našu

filozofiu reflektovať dobu a nás v nej a kladením otázok klarifikovať situáciu, v ktorej žijeme a často tápeme. Pripravený program kongresu priamo i nepriamo odráža takúto snahu o intelektuálne uchopenie a zvládnutie, ortegovsky povedané, „úloh našej doby“.

*Tibor Pichler*  
*Riaditeľ Filozofického ústavu SAV*

Vážené kolegyně a kolegovia,  
vážení účastníci filozofického kongresu,  
milé členky a členovia Slovenského filozofického združenia pri SAV.

Čas neúprosne a rýchlo plynie a po piatich rokoch Vás s veľkým potešením v mene Výboru Slovenského filozofického združenia pri SAV vítam na našom najväčšom vedeckom a odbornom podujatí slovenskej filozofie, na V. Slovenskom filozofickom kongrese, ktorý organizuje naša vedecká spoločnosť. Kongres sa koná pod záštitou prezidenta Slovenskej republiky.

Tohtoročný kongres je jubilejný a veríme, že svojim programom je dôstojným naplnením nepretržitej 20-ročnej tradície s rastúcou odbornou a spoločenskou úrovňou a významom. Prvý slovenský filozofický kongres pod názvom *Súčasná podoba filozofie a filozofovania na Slovensku* sa konal v dňoch 10. – 11. 11. 1995 v Bratislave. Odvtedy sa kongres stal integrálnou súčasťou života slovenských filozofov, ale aj našich zahraničných kolegov. Stal sa tiež medzníkom v rámci našich výročných stretnutí, ktoré prispievajú k profesionálnemu zdokonaľovaniu, prezentácie výsledkov vedeckej práce a výskumu, či spoločenskej komunikácie. Za takýmto priaznivým vývojom v uplynulých dekádach stoja kolegovia, aktívni členovia Výborov SFZ pri SAV počas uplynulých 20 rokov.

Tento rok sme kongres orientovali na problematiku toho, čo je filozofia, aký je zmysel filozofického myslenia, aký je vzťah teoretickej a praktickej filozofie. Nemecký filozof Edmund Husserl sa na začiatku 20. storočia, vo svojom diele *Karteziánske meditácie* zamýšľal nad zmyslom filozofie, filozofického myslenia. Vyjadruje obavu, že namiesto filozofie ako živej jednoty myslenia máme len donekonečna narastajúci počet filozofickej literatúry, ktorej chýba akákoľvek súvislosť. Aj filozofické kongresy sú podľa neho len stretnutím filozofov a nie filozofie. Vyjadrujem nádej, že program, ktorý sme pre Vás pripravili a jednotlivé rokovania v sekciách zabezpečia nielen dôstojnú kontinuitu nastavenej vysokej úrovne našich kongresov, ale pripraví aj duchovný priestor, v ktorom sa filozofia môže stretnúť vo vzájomnom dialógu a jednote.

Dovoľujem si vysloviť srdečnú vďaku našim partnerom kongresu – Kancelárii prezidenta Slovenskej republiky, Hotelu Holiday Inn v Bratislave, Bratislavskej informačnej kancelárii, Slovenskému národnému múzeu – Múzeu Ľudovíta Štúra v Modre a Tlačiarňami REA v Nitre.

Magnetom každého kongresu je pútavý odborný program. Avšak ako každé takéto podujatie popri odbornom poslaní má aj svoj spoločenský význam s vyhradením priestoru na kolegiálne, neformálne diskusie,



priateľské stretnutie, kultúrne vyžitie či zábavu. Dúfam, že sa nám aj v tomto smere podarí vytvoriť príjemnú spoločenskú atmosféru.

Podujatie s týmto rozmerom, ako je zrejmé z programu, vyžaduje náročnú prípravu, najmä pracovné nasadenie organizačného výboru, ale aj Vás, vážení účastníci. Napokon práce, ktoré budete prezentovať, sú výsledkom Vášho dlhodobého pracovného úsilia. Dovoľte mi preto poďakovať Vám všetkým, ktorí ste prispeli k realizácii nášho jubilejného kongresu a vyjadriť pranie, aby aj tento kongres prispel k posunu v našom myslení a vedeckej práci a aby prispel k otvorenému dialógu pre nové vedecké problémy, ďalšie civilizačné výzvy, na ktoré budeme schopní reagovať výsledkami svojho výskumu.

*Andrea Javorská*  
*Predsedníčka Slovenského filozofického združenia pri SAV*



# **Plenárne prednášky**

# PECULIARITIES OF RUSSIAN PHILOSOPHICAL LANGUAGE AS A LANGUAGE OF META-LITERARY DISCOURSE

*Vladimir Vladimirovich Varava*

**Abstract:** *Meta-literary discourse of Russian philosophy is that philosophy expresses itself here not only in a field of professional academic philosophy and fiction literature, but in a field of meta-literature, which allows to talk about most important ethical problems of human being. That is the point of peculiarity of Russian philosophical culture. That is a syntetical discourse, because it includes many different “literaturecentric” genres of writing. The most representative figures of this discourse are Dmitry Venevitinov, Feodor Dostoevsky, Konstantin Leontjev, Vasily Rozanov, Andrew Platonov, Michail Bakhtin, Georgy Gachev etc.*

**Key words:** *Russian philosophy – ethics – literature – the language of philosophy – metaphysical ideas*

Linguistic expression of metaphysical ideas has great importance for the originality of cultural traditions. The uniqueness of this or that national tradition is largely reflected in the language, which is a tradition consciously or unconsciously uses. Russian thinker Boris Vysheslavtsev said: «the main problems of the world philosophy of course are problems of Russian philosophy too. In this sense, there is no special Russian philosophy. But there is a Russian philosophical approach to the world problems, Russian way of their experiences and discuss» (Vysheslavtsev 1991). This language is very much a sign of the cultural identity of a particular tradition. Through comprehension of the features of such language we can touch to the heart of culture, its mystery, its logos, which ultimately determines its specificity in the world culture.

The search for Russian language of philosophy, discussions and debates about its identity and originality continue until now. Some researchers believe that this disability to resolve this question is even the uniqueness of Russian philosophy and its typological feature. There are a lot of difficulties and paradoxes. Some historians deny the Russian philosophy as such, while others associate it with the non-academic tradition that goes beyond the academic and rational discourse.

This situation needs to be clarified. Indeed, in Western tradition appeared non-classical type of thinking associated with the crisis of

rationalism. In Western Europe, rationalism for a long time was of predominant importance, it associated with the general philosophy as itself. The theory of knowledge (epistemology) excluded all other types of reflexing.

But it led to a significant crisis of Western Europe rationalism. This type of thinking significantly weakened its position in society, culture and education. Sometimes a crisis in rational philosophy associated with the general crisis in culture. The thing is that the rationalistic metaphysics significantly yielded its positions.

Martin Heidegger said that the main problem of philosophy was a matter of being, which fall into oblivion. Therefore, to restore the original status and mission of philosophy, it is necessary according to his words «die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen» (Heidegger 1967). It means that the question about the meaning of being should be put back. This thought of Heidegger goes through all his major works, and it explains a lot of the situation in culture.

Russian philosophy immediately declared itself as non-classical type. If we turn to the beginning of the nineteenth century in Russia, we can say that this period was really marked by a bright splash of philosophizing, which many researchers identify with the birth of philosophy. G. Florovsky in his famous book «Ways of Russian Theology» called this period «philosophical awakening».

It would be more correct to speak about the appearance of the *language of Russian philosophy*, rather than *philosophy* itself. I think it is very important point for understanding of Russian philosophy. In Russia of that time the official language was the language of Church Slavonic culture, which could not express metaphysical ideas.

The new era, the era of very close cooperation with the West has demanded other grounds, knowledge, and new language. The language of religion was not sufficient for this. Russia demanded adequate expression in the language corresponding to European intellectual standard which in the nineteenth century has shifted towards non-classical forms such as philosophical essays and novel.

Need to say, that Russian religious philosophy is indeed a very prominent phenomenon in Russian culture. It appeared in the times of the Slavophiles, reached its heyday in the so called Silver Age and continued to live in emigration. Its main function is to play the role of an apologist for Christianity in general and of Russian Orthodoxy in particular. This is the basis of ideas of Vladimir Solovyov, Leo Karsavin, Sergei Bulgakov, Alexey Losev and others. But in this case it is the «servant of theology and

it loses its specificity. It is a philosophy in the service of the Orthodox Church.

There is one particular concept in Russian philosophy that is hardly translatable in other languages. In Russian it sounds like «bolezнь bitia», in English – «disease of being» or «the world being sick». This concept is used by many Russian thinkers.

According to the Russian tradition being causes not only the sense of wonder, which is manifested in the experience of mystery and enigma of existence, but at the same time, existence causes mourning, fear, anguish and pain. This is due to the fact that evil and death are inevitable and linked in profound and mysterious way. This sense is the main source of Russian thought – ethical sense of the world «being sick» causing moral suffering.

In the tradition of European rationalism being is ontological and epistemological, but axiological category. This is the significant difference between Russian philosophy and philosophy of Western civilization, because in Russian tradition being is an axiological category. The sense of «disease of being» in Russian intellectual culture has greater significance than knowledge.

Therefore, Russian philosophy developed its own approach to such issues as the meaning of life, the meaning of death, suffering, questions of faith and unbelief.

Here comes a question: «What a language you can use to convey all these senses?» In the context of Russian philosophy we should speak about non-verbal forms such as: Russian iconography, which Eugene Troubetzkoy called «speculation in colors»; church liturgy as a mystical immersion. And even lifestyle of saints, especially yurodivy (God's fool). Although God's foolishness itself is a quite specific phenomenon in Russian culture, it is treated as the so-called philosophy of the act.

One more peculiarity of Russian thought is that it is very close to the literary form of expression. Since the experiences of «sick being» cannot be transmitted in the analytical form, by means of scientific treatise. The researchers have long been talking about the special status of the word in Russian culture and about the organic fusion of philosophy and literature. These typological features of Russian thought deduce the question of Russian philosophical language as the one of the most important cultural languages.

It is obvious that it is wrong to take pure literature for philosophy. The right approach is to search for philosophy in literature, recognizing the rigor of genre boundaries between them. And when we talk about the

closeness of philosophy and literature in the context of Russian culture, we believe that the language of literature is the most appropriate language to express moral ideas, which are crucial for the Russian tradition.

The language of literature means primarily that it is not the language of science and religion, but a language in which you can express metaphysical ideas of being. It is a language that uses a whole arsenal of language, not reducing it to a single genre. And to put it more precisely, the main feature of Russian philosophical language that is the language of meta-literary discourse.

Here we should to appeal to Hans Gadamer, who made an interesting and important remark. He said that in the second half of the nineteenth century the philosophy in the universities has lost its significance in European culture, giving way to the great non-academic writers like Kierkegaard and Nietzsche.

Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche became more interesting than university professors. They used another language, the language close to literature. And they touched upon the most exciting questions – questions of life and death, tragic meaning of human existence, the complex relationships between man and God, the problems of love, suffering, happiness. But mostly academic philosophy according to Hadamer was pushed into the shadows by the French novelists – Stendhal, Balzac, Zola, and Russian writers – Gogol, Dostoevsky, Tolstoy.

It means that in Russia, as well as in Western Europe, appeared non-academic philosophy that pushed the claims of the university professors, that is in essence rationalist and scholastic. We can say that in Russia appeared the phenomenon of philosophical literature that formulated the questions of inquiring human spirit and try to answer it.

Thus non-academic meditations rehabilitated philosophy as a treasury of human spirit, as deep wisdom to comprehend the higher questions of human existence. This became possible due to the new language, which Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Dostoevsky brought.

The fundamental questions of human existence came back after the materialistic and atheistic domination. A lot of biblical themes appeared in it, such as – vanity of Ecclesiastes (it is the problem of meaninglessness of human existence), Job's sufferings (the problem of the meaning of human sufferings), the Psalms (the higher questions of man to God), etc. In the situation of «Death of God» non-academic reflections managed to find the language that expressed a longing of a person for meaning, truth, higher values.

Referring to the Russian culture of the nineteenth century, we can say that there were formed a unique relationship between philosophy and literature. The first most significant mutual penetration of them was in the first decades of the nineteenth century in literary circles. In these circles prevailed non-academic way of free thinking. We should mention such names like Odoyevski, Venevitinov, Pogodin, Kireyevsky, Chaadayev, Stankevich, Aksakov, Khomyakov. Top figures here are Leo Tolstoy and Fyodor Dostoyevsky, who had a great influence on Russian and world culture.

It is well known that Nietzsche had a high opinion of Dostoevsky for his ability to find something significant and meaningful about a person. Nietzsche's words: «I would exchange all the happiness of the West in Russian way to be sad» are very significant and showing a real understanding of the depth and originality of Russian thought.

Interaction of philosophy and literature is an important indicator of the peculiarities of Russian culture. Here are a few illustrative judgments. Sergei Levitsky: «One of the most characteristic features of Russian literature is that it always tried to be more than just a literature. Literary work was understood as both preaching and teaching. Leo Tolstoy and Gogol are most vivid examples of this aspiration for a moral transformation of reality rather than a reflection» (Levitsky 1996). Boris Yakovenko: «Literature for Russian society was a living source of practical moral ideas. Russian literature is the living source from which all human feelings and concepts seep out into society» (Yakovenko 2003).

What is important here is that it is not life itself is the source of morality, but literature. In literature one can find moral understanding of life. And not only understanding but its excuse. The thing is a life needs justification because evil, suffering, death and meaningless of existence are real threats not only to life, but to its moral meaning. In this regard, the literature in Russia is a form of moral philosophy, which is presented through images of good and evil, truth and falsehood, life and death, love and hate, happiness and misery.

In the same way expressed such thinkers as Vasily Rozanov, Dmitry Merezhkovsky, Nicolay Berdyaev, Sergei Bulgakov, Fyodor Stepun, Ivan Ilyin and others. In Russia, the holiness of poetic words, holiness of literary is above accuracy of scientific words, and even above the piety of religious words. Literature acquires a religious character. But this holiness of the literature does not mean that philosophy is «a servant of literature», as it used to be a servant of religion or science. This means that existential presence of Russia expresses itself precisely in philosophical literature.



A special place in the context of the convergence of philosophy and literature takes the writer Andrei Platonov, who lived in the first half of the twentieth century. According to many researchers – he is the largest writer in Russia after Dostoevsky. Platonov's works have been translated into many languages. His works became the subject of interest not only in Russia but also in many countries around the world. Of particular interest is an unusual language of Platonov, which significantly differs from the traditional language of fiction.

This is just the most vivid example of Russian philosophical language as the language of the meta-literary discourse. Platonov did not consider himself as a writer, because he wanted to express the truth about the world.

It is important to understand that in the Russian thought is heightened attention to moral issues, which is greater than to epistemological and logical. Moral philosophy is wider than religious one, since morality is the spiritual and moral quest, painful thoughts and feelings, and questioning about the meaning of death, suffering and anguish.

It is often called the «accursed questions». And the literary form of such questions is the most adequate to express them. But this is not strictly an art form, is not a «fiction» as a special genre. Philosophy is looking for literature as large text to express its moral quest. This is the meaning of meta-literary discourse of Russian philosophy.

In this regard, we can talk about philosophy in literature, which is represented by the works of such writers as Gogol, Dostoevsky, Tiutchev, Tolstoy, Chekhov, Platonov. On the other hand, we can talk about literature in philosophy, which is represented in literary criticism of such thinkers as Kireyevski, Aksakov, Rozanov, Merezhkovsky and others. A fine line that separates philosophy from literature, combines them by the presence of the general moral themes.

So, the relationship of literature and philosophy in the context of Russian culture is an important fact that helps to understand the particularities of Russian thought with its longing for the last truth. Thus formed language in which ethics and apophatics transform into each other. Such language can be characterized as the language of meta-literary discourse.

## **Literature**

- HEIDEGGER, M. (1967): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- LEVITSKY, S. (1996): *Essays on the History of Russian Philosophy*. Moscow: Kanon.
- VYSHESLAVTSEV, B. (1994): *Eternal in Russian Philosophy*. Moscow: Republic.
- YAKOVENKO, B. (2003): *The history of Russian philosophy*. Moscow: Republic.

Prof. Vladimir Vladimirovich Varava, Doctor of Philosophy  
Voronezh State University  
Moskovsky Prospect-94, 182;  
Voronezh, Russia  
e-mail: vladimir\_varava@list.ru

# DVA DRUHY FILOZOFICKÉHO MYSLENIA

## TWO KINDS OF PHILOSOPHICAL THINKING

*Miroslav Marcelli*

**Abstract:** *The paper studies the philosophical thinking from the point of view of categories of actual, possible and necessary. On this basis, it defines the two basic kinds of philosophers and two basic kinds of philosophical argumentation. On the one hand stands the reasoning based on heuristics that allows to place the actual under the necessity, on the other is the argumentation that against this procedure points to an unreducible actuality. Particular attention is paid to inhibitory effects of the second type of the philosophical thinking.*

**Key words:** *philosophical argumentation – necessary – actual – heuristics – inhibition*

Prvý pohľad na dejiny filozofie ukazuje pluralitu názorov, škôl a smerov. V tomto poli však filozofia vinie siete ideových prepojení a postupností, ktorými odôvodňuje názor, že napriek všetkým rozdielom a protikladom je oprávnené hovoriť o jednom filozofickom myslení. S týmto predpokladom chcem vo svojom príspevku polemizovať. Presnejšie povedané, budem spochybňovať to chápanie, ktoré redukuje rozdiely medzi dvoma typmi filozofického myslenia.

1. Myšlienku o zásadnej odlišnosti dvoch typov filozofického myslenia priblížim uvedením niekoľkých príkladov z dejín filozofie. V prvom vystupujú Leibniz a Voltaire.

Téza, ktorú Leibniz formuluje v jednom liste Johannovi Bernoullimu, zreteľne ukazuje, ako sa v jeho úvahách o vzťahu medzi možným a skutočným metafyzika posúva k teológii: „Possibilia sú tým, z čoho nevyplýva protirečenie. Actualia nie sú ničím iným ako najlepšími possibilitami (pri každom porovnaní); čo je menej dokonalé, nie je takto ešte nemožné; rozlišujeme medzi tým, čo Boh môže, a tým čo chce: môže všetko, chce najlepšie. Ako hovorím, Boh vyberá z nekonečných možností, pričom chce dobro“ (Gerhardt 1971, 574). Podľa Leibniza je prechod od možného ku skutočnému prechodom k tomu, čo je ako najlepšie predurčené v božom vedení, kde je každá udalosť obsiahnutá v pojme subjektu. Vo chvíli, keď sa Leibniz medzi možnými svetmi zameria na ten skutočný, jeho myslenie sa ponorí do metafyzických problémov, pri riešení

ktorých uplatňuje princíp dostatočného dôvodu. Ak sa pýtame, prečo existuje práve táto vec, privedie nás princíp dostatočného dôvodu k poznaniu, že je to výsledok voľby najlepšieho.

Deleuze tvrdí, že Leibniz barokovému svetu poskytol filozofiu, ktorá mu chýbala (Deleuze 2014, 216). Ako však toto filozofické sprostredkovanie jednotlivého so všeobecným bude prijímať doba, ktorá prišla po baroku?

Známu odpoveď prináša hlásateľ osvietenských ideí, Voltaire. Nepolemizuje s Leibnizom ako jeho metafyzickí súčasníci, namiesto toho v poviedke *Candide* konfrontuje skúsenosti svedka pohrôm odohrávajúcich sa tomto svete s tézami leibnizovskej „metafyzicko-teologicko-kozmo-nigológie“. Pred obrazom zemetrasením zničeného Lisabonu z úst Panglosa zaznie: „Pretože ak je sopka v Lisabone, nemôže byť inde. Pretože je nemožné, aby veci neboli tam, kde sú. Pretože všetko je dobré“ (Voltaire 1990, 54). Stačilo uviesť tento záver, ktorý každú prítomnú udalosť privádza k odôvodneniu univerzálnym poriadkom sveta, a metafyzika sa sama obrátila proti svojmu pôvodnému zmyslu.

Pre Voltaira sa celá Leibnizova filozofia redukuje na tézu, že všetko je dobré. Namietajú, že dogma o dedičnom hriechu dovoľuje uvažovať aj o lepšom svete než je tento. Leibniz vraj sám cítil, že na otázku, či je tento svet najlepší pre Boha, nevie odpovedať, a tak napísal „hrubočizné knihy, v ktorých sa nevyznal“ (Voltaire 1976, 69).

Môže sa zdať, že keď sa niekto takto hrubo vyjadruje o „hrubočiznej“ knihe, akou je Leibnizova *Teodicea*, nezaslúži si, aby sme ho zaradili do dejín filozofického myslenia. Všimnime si však, čo hovorí metafyzik Hegel: „Výsledkom Leibnitzova spisu *Theodicee* je *optimizmus*, opírající se o chabou a nudnou myšlenku, že bůh, když měl vzniknout svět, vybral z nekonečně možných světů ten nejlepší, *nejdokonalejší*, pokud mohl být dokonalý, když obsahoval *konečné* věci. To se dá ovšem říci všeobecně, ale táto dokonalosť není přesná myšlenka, nýbrž špatný, populární výraz, žvást, vyjadřující možnost představy a fantazie. Tomu se právě vysmíval Voltaire“ (Hegel 1974, 325; kurz. G. W. F. H.). Vulgárnym popularizátorom je teda Leibniz a Voltairova irónia je primeranou reakciou na jeho táranie.

2. Hegelova filozofia sa však tiež dočkala takéhoto rázneho odmietnutia. Feuerbach jej pôsobenie vyjadril takto: „Hegel mátie myslíace hlavy, Schelling *nemysliace*. Hegel robí nerozum rozumom, Schelling naopak“ (Feuerbach 1967, 495–496; kurz. L. F.). Nedá sa povedať, že by Feuerbach Hegelovu filozofiu znižoval na úroveň chabých myšlienok a tárania, no po

tom, čo ju zaradil do teológie, k nej pristupuje s rovnakou kritickou sekerou, akú uplatnil Hegel voči Leibnizovej teodiceii. Z Feuerbachovho hľadiska sa poznanie skutočnosti otvorí iba tak, že postup špekulatívnej filozofie obrátíme a zameriame sa na tú skutočnosť, ktorou je príroda a prirodzenými potrebami určený človek.

3. Pri predlžovaní línie toho druhu filozofického myslenia, ktorý nám doposiaľ predstavili Voltaire a Feuerbach, by sme mohli uvádzať ešte viacerých, viac či menej známych filozofov, urobme však skok a prejdime k Albertovi Camusovi. V *Revoltujúcom človeku* vystupuje proti filozofii, ktorá transcendenciu umiestnila do dejín, hlása dejinný mesianizmus a v jeho mene ospravedľňuje násilie, teror a vraždy ako prostriedky približujúce ľudstvo k dejinnému vykúpeniu. Myslenie, pre ktoré sa dejiny stali ospravedlnením prítomných zločinov, Camus súhrnne nazýva *nemeckou ideológiou*. Hegel je jedným z jeho prominentných predstaviteľov: „Čo sa nazýva Hegelovým panlogizmom, je ospravedľňovaním faktického stavu“ (Camus 1951, 175). Proti tomuto absolutizmu dejín stavia Camus *južanské myslenie*. Jeho prejavy nachádza v slnečnom myslení stredomorských národov, ktoré sa vraj opiera o tie najkonkrétnejšie životné potreby a spája ich s vnímaním krásy sveta (Camus 1951, 377). Po vytriezvení z ideológie, ktorá sľubovala vyvieť ľudstvo z temna minulosti, no v skutočnosti splodila diktatúry, sa vo svetle južanského myslenia objavuje svet prostých, užitočných a zároveň krásnych vecí.

4. Voltaire, Feuerbach, Camus – to sú myslitelia, ktorým štandardné dejiny filozofie neprpisujú nijaké významnejšie postavenie pri rozvíjaní filozofického myslenia. Napriek tomu si myslím, že si zaslúžia pozornosť. Som dokonca presvedčený, že vo vývine filozofie majú nezastupiteľnú úlohu. Predtým, než sa pokúsim toto presvedčenie odôvodniť, určím niektoré charakteristické znaky tohto druhu myslenia.

**Prvý** znak sa ponúka priam okamžite: odmietajú vstúpiť do diskurzu akademickej filozofie. Nijako sa neusilujú vlastnú pozíciu predstaviť ako jeho pokračovanie, hoci aj kritické, hovoria iným jazykom. S tým súvisí **druhý** znak, ktorým je vonkajšie postavenie vzhľadom na akademické prostredie. Práve toto vonkajšie postavenie im umožňuje zachytiť s plnou naliehavosťou ostrie skutočnosti, ktoré predchádzajúca filozofia v pojmových sústavách vyhladzovala. Schopnosť upozorniť na takéto „surové“ skutočnosti je **tretím** znakom tohto typu filozofov.

V tejto súvislosti si treba uvedomiť, že vo vnútri kritizovanej filozofickej sústavy sa táto skutočnosť neprejavuje ničím rozvratným a je vysvetliteľná postulovanými zákonmi sveta. Aby nejaká skutočnosť

vystúpila z hladkého sledu pojmových sprostredkovaní a ukázala sa ako skutočná pohroma, ako skutočné odcudzenie, ako skutočný zločin, je potrebné vystúpiť mimo nevyhnutnosti, ktorou ich filozofia sprostredkúva. Vedomie bezprostrednosti, ktoré je efektom odmietnutia pojmových sprostredkovaní, nachádza potom spravidla svoj filozofický fundament v niektorej z foriem naturalizmu alebo pozitivizmu. Tento sklon k naturalizácii a pozitivizmu je **štvrtým** charakteristickým znakom.

5. Opýtajme sa teraz, proti čomu stojí táto „surová“ skutočnosť. Odpoveď na túto otázku sa sprvu zdá byť jasná: Voltaire i Feuerbach vystupujú proti metafyzickému mysleniu, ktoré zrodilo také systémy ako bol Leibnizov a Hegelov. No Camusovo vystúpenie proti „nemeckej ideológii“ túto odpoveď spochybňuje: je nesporné, že je to vystúpenie proti metafyzike, no predmetom jeho kritiky sú aj také podoby historizmu, akým bol marxizmus alebo existencializmus sartróvského razenia. Ukazuje sa, že metafyzika je iba jedným variantom myslenia, proti ktorému sa zvestovatelia novej skutočnosti obracajú.

Pokus o bližšie určenie povahy tohto myslenia začnime mimo filozofie, v oblasti skúmania vývinu kognitívnych schopností. Psychológ a epistemológ Jean Piaget tu dospel k výsledkom, čo dodnes nestratili svoj význam. Jeden z nich sa týka transformácie vzťahu medzi skutočným a možným, ku ktorej dochádza pri prechode na operačné štádium dosahované v období adolescencie. V práci *Od logiky dieťaťa k logike adolescenta* je zmena, ktorú tento prechod prináša, vyjadrená takto: „Pred adolescenciou je možné zvláštnym prípadom reálneho; po adolescencii sa reálne stáva zvláštnym prípadom možného“ (Piaget, Inhelder 1955, 220). Inými slovami, zatiaľ čo pred dosiahnutím tohto štádia je za **možné** pokladané len to, čo je **reálne**, po jeho dosiahnutí je **reálne** len to, čo je **možné**. Epistemológiu možného, skutočného a nevyhnutného vyjadril Piaget takto: „Samo možné sa nám javí ako vždy späté so subjektom a nie ako predurčené reálnym [...] Podobne je to s nevyhnutným, ktoré je výsledkom inferenčných skladiet subjektu a ani ono nie je pozorovateľné“ (Piaget 1978, 255). Nevyhnutné sa odtrhlo od pozorovanej skutočnosti a svoju účinnosť prejavuje pri vyvodzovaní dôsledkov z hypotéz.

Ak sa očami genetickej epistemológie pozrieme na Leibnizovu filozofiu, ostane nám z nej mnohé z úvah o nevyhnutných a možných pravdách, ale celkom vypadne záver, akým sa podľa princípu dostatočného dôvodu skutočnosť podriaďuje nevyhnutnosti odvíjajúcej sa z posledného dôvodu všetkých vecí. Ak sa takto pozrieme na Hegelovu filozofiu, ostane mimo zorného poľa východisková téza o rozumnosti všetkého skutočného.

Podobná situácia nastane, ak si všimneme filozofie, ktoré transcendenciu umiestnili do dejín a historickými totalizáciami sa pokúšajú zachytiť ľudskú existenciu vo svete. To všetko sú varianty filozofickej stratégie, ktorá sa neuspokojuje ani s umiestnením skutočnosti do poľa možného, ani s tou nevyhnutnosťou, ktorá svoje pôsobenie obmedzuje na inferencie vychádzajúce z hypotéz, ale princípom nevyhnutného poriadku priznáva ontologickú platnosť.

Proti takýmto ontológiám nevyhnutnosti sa obracajú filozofi, ktorých rad sme začali Voltairom. Môžeme k nim priradiť Wittgensteina, u ktorého nachádzame výrazné prejavy odmietnutia filozofickej nevyhnutnosti (Wittgenstein 1968, 6.35). Chápeme, prečo tu predmetom kritických analýz nie je pojmová konštrukcia, v rámci ktorej sa schéma podriaďovania skutočnosti uplatňuje. Stačí poukázať na skutočnosť, ktorá nechce prijať miesto v proponovanom pojmovom univerze.

6. Takto sme sa priblížili k stanovisku, kde filozofická reflexia vníma tvrdošíjný odpor nejakej skutočnosti proti pokusom spracovať ju metódami pojmového sprostredkovania na vlastný prejav nevyhnutnosti. Povahu gesta, akým filozofi túto skutočnosť kladú mimo pojmové procedúry sprostredkovania, nazveme výrazom **inhibícia**. Podľa slovníkov „inhibícia“ znamená zastavenie, znemožnenie nejakej činnosti alebo procesu. Z nášho hľadiska je dôležitý význam, ktorý inhibícia dostala v prácach psychológa Oliviera Houdého. Jeho pokus o teoretické zachytenie kognitívneho vývinu sa odvoláva na Evansovu heuristicko-analytickú teóriu usudzovania a na Kahnemanovu teóriu dvoch systémov usudzovania. Tieto teórie poskytli Houdému predpoklad dvoch systémov, ktoré ľudia uplatňujú pri usudzovaní. Prvým sú heuristiky, t. j. intuitívne, rýchle, súhrnné alebo holistické stratégie, ktoré sú v mnohých situáciách užitočné, no niekedy sú zavádzajúce; druhým sú algoritmy, t. j. pomalé stratégie, ktoré vedú k (logicky) správnym riešeniam (Houdé 2014, 34). Heuristiky teda poskytujú rýchle, intuitívne prijateľné riešenia, s ktorými naša myseľ vo veľkej väčšine prípadov vystačí. Ak však intuícia predsa len niekedy musí ustúpiť algoritmom, je to podľa Houdého preto, že k tejto dvojici pristúpi **tretí** systém, inhibícia. Jeho funkcia spočíva v tom, že pozastaví automatizmus heuristik a prepne naše myslenie do algoritmického usudzovania. Oporu, pre toto vyčlenenie inhibičných operácií mysle našiel Houdé pomocou funkčne magnetickej rezonancie mozgovej činnosti detí riešiacich úlohy s počtom a dĺžkou predmetov (Houdé 2014, 9). Heslu „myslieť, to znamená inhibovať“ dáva Houdé napokon pedagogický, politický a spoločenský zmysel.

7. Pokúsme sa teraz zväziť, čo koncepcia myslenia ako inhibície priniesla pre predmet nášho záujmu.

Po prvé, posilnila nás v presvedčení, že vo filozofii prejavy odporu k ontologickému sprostredkúvaniu skutočnosti vychádzajú z pozícií, ktoré sú mimo príslušných ontológií a neprijímajú ani ich diskurz, ani ich akademické a spoločenské zázemie. Po druhé, aspoň nepriamo prispela k argumentu, že tieto prejavy odporu mieria proti takým podobám, v ktorých sa z ontológii stali univerzálne aplikovateľné schémy.

K tomu, čo Goetheho Faust hovorí o dvoch dušiach v svojej hrudi, k tomu, čo Evans postuluje ako dve mysle v jednom mozgu a k tomu, čo Houdé vyjadruje výrokom „myslieť, to znamená odporovať“, pridávame: filozoficky myslieť, to znamená odporovať tomu pojmovému sprostredkúvaniu skutočnosti, ktoré ontologizuje nevyhnutnosť.

## Literatúra

- CAMUS, A. (1951): *L'homme révolté*. Paris: Éditions Gallimard.
- DELEUZE, G. (2014): *Záhyb. Leibniz a baroko*. Praha: Herrmann & synové.
- FEUERBACH, L. (1967): *Predbežné tézy k reforme filozofie*. In: *Antológia z diel filozofov*, zv. V., *Novoveká empirická a osvietená filozofia*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.
- GERHARDT, C. I. (ed.) (1971). *Leibnizens mathematische Schriften*. Band 3, vols. 2. Hildesheim/New York: Georg Olms Verlag.
- HEGEL, G. W. F. (1974): *Dějiny filosofie III*. Praha: Academia, nakladatelství Československé akademie věd.
- HOUDÉ, O. (2004): *Le raisonnement*. Paris: PUF.
- HOUDÉ, O. (2014): *Apprendre à résister*. Paris: Éditions le Pommier.
- PIAGET, J., INHELDER, B. (1955): *La psychologie de l'enfant. De la logique de l'enfant à la logique de l'adolescent*. Paris : PUF.
- PIAGET, J. (1978): Le réel, le possible et le nécessaire. In: *Proceedings of the 21st International Congress of Psychology*. Paris: PUF.
- WITTGENSTEIN, L. (1968): *Tractatus logico-philosophicus*. In: *Antológia z diel filozofov*, zv. IX., *Logický empirizmus a filozofia prírodných vied*. Bratislava: Nakladateľstvo politickej literatúry.



Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-14-0510

Prof. PhDr. Miroslav Marcelli, PhD.  
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK  
Šafárikovo nám. 6  
814 99 Bratislava, SR  
e-mail: marcelli@fphil.uniba.sk

## RICHARD RORTY A ZRKADLO FILOZOFIE (K RORTYHO METAFILOZOFII)

### RICHARD RORTY AND THE MIRROR OF PHILOSOPHY (ON RORTY'S METAPHILOSOPHY)

*Emil Višňovský*

**Abstract:** *Richard Rorty (1931-2007) has been considered as “the most interesting” and “the most influential” American philosopher in the late 20th century. He has also been seen as the most original and most important, yet most controversial and provocative philosopher. In our region though, there is prejudice, misunderstanding and misinterpretation rather than a real grasp of what he wanted to reach in philosophy. He was dealing with a question “What (if at all) is philosophy good for?” for whole his life. His theorising takes us back to the very roots of philosophy understood as a unique medium which we humans use for understanding the world, our own self-creation, enrichment of our life as well as dialogue with culture. Rorty’s focus in philosophy was primarily metaphilosophical, therapeutical: philosophy should ask questions about its own questions and be meaningful conversation about them. Philosophy is free creative intellectual activity whose character is defined by philosophers themselves. Therefore, future philosophy does not have to have the same character it had in the past. Rather, he aimed at such philosophy which would be more interesting, relevant and useful for people, society and culture. In my paper, I present the key moments of Rorty’s metaphilosophy which sets a courageous, provocative and deeply thoughtful “mirror” to the whole western philosophy from Plato, through Descartes and Kant, to presence.*

**Key words:** *Rorty – metaphilosophy – philosophy – culture*

#### 1. Namiesto úvodu: K otázke metafílozofie

Keďže témou kongresu je metafílozofia, začnem otázkou: „Čo je metafílozofia?“. V metafílozofii ide o základné, najzákladnejšie otázky. „Základná metafílozofická otázka“, ktorá by mala predchádzať všetky filozofické otázky, je zrejme otázka „čo je filozofia?“. Prečo? Pretože skôr, než vhpneme do filozofie rovnými nohami, mali by sme vedieť, do čoho to vlastne ideme vhpnúť. To nie je analógia s antickým učencom – ktorú použil Hegel, keď ironizoval Kanta –, ktorý vyhlásil, že najprv sa naučí plávať na suchu, lebo zistil, že voda je živá, do ktorého keby vhpol, tak

sa môže utopiť. Vhupnúť do metafilozofie znamená totiž vhupnúť priamo do filozofie samej, pretože tu filozoficky skúmame samotnú filozofiu, t. j. filozofujeme o samotnej filozofii, na čo vôbec je alebo môže byť dobrá, čo od nej môžeme očakávať, čo nám môže poskytnúť a čo nie. Metafilozoficky skúmame otázku „čo je filozofia?“.

Metafilozoficky skúmať filozofiu samu znamená skúmať to, čo filozofi robia, ako to robia a prečo to robia, čo chcú svojou filozofickou činnosťou dosiahnuť. Keďže filozofická činnosť je reflexívna a sebareflexívna, metafilozofická sebareflexia sprevádza, resp. mala by sprevádzať každú filozofickú reflexiu v záujme toho, aby sme vo filozofii príliš nezablúdili a neodkláňali sa od jej zmyslu či cieľa, ktorý sme si predtým formulovali. Znamená to tiež prevenciu voči ilúziám i sklamaniam z filozofie. Túto funkciu prevencie môže metafilozofia plniť pre nových adeptov filozofie (študentov), ktorí sú na jej prahu a chystajú sa do nej vstúpiť. Je to pre nich propedeutická otázka – otázka prvej rekognoskácie terénu a prvých tréningov predtým, než nastúpia na svoj prvý zápas s nejakou filozofickou otázkou „naostro“ (čo je spravidla ich Bc práca). Pre aktívnych filozofov môže metafilozofia plniť funkciu sebakontroly a terapie. A pre človeka, ktorý s filozofiou už strávil nejaký ten rok, to môže byť bilančná otázka, teda otázka, kam sa mu podarilo vo filozofii dospieť a „načo to všetko vlastne bolo dobré?“ Metafilozofia tu môže plniť funkciu (poslednej) útechy – žiadna „útecha z filozofie“ zrejme nie je možná bez metafilozofickej sebareflexie.

Prvou otázkou pri metafilozofickom skúmaní filozofie by potom mohla byť otázka, „kto filozofuje?“. Je to, samozrejme, otázka, ktorú považujem aj za prvotnú otázku filozofie samej, t. j. otázka „kto sme my, ľudia?“ Kto sme my, ľudia, čo filozofujeme; my, čo si kladieme „filozofické otázky?“ V Rortyho formulácii je to otázka „prečo v našej kultúre existuje fenomén filozofie?“ Je to dané nejakou nevyhnutnosťou? Akou? A ak, tak prečo potom nefilozofujú všetci ľudia? Alebo si myslíme, že všetci majú filozofické otázky, len o tom nevedia, a teda ich neriešia, nereflektujú? A preto to za nich musíme robiť my, profesionálni filozofi v službách ľudstva?

Druhou možnosťou, ktorú treba preskúmať, je možnosť, že filozofia nie je nevyhnutnosť, keďže nie všetci ľudia filozofujú alebo potrebujú filozofovať, a ak už potrebujú, tak nie v rovnakej miere a podobe. Tí, čo to nepotrebujú, majú na výber iné možnosti, iné formy kultúry a žánre, v ktorých je filozofia zastúpená, aspoň pre nich – náboženstvo, teológiu, umenie, vedu, politiku ai. Vieme si teda predstaviť ľudí, ktorí nefilozofujú; afilozofické, ba dokonca antifilozofické kultúry, hoci ťažko chápeme, ako

je to vlastne možné? A môžeme hneď odpovedať, že aj ich „antifilozofia“ je tiež len istý druh filozofie, takže potom vlastne odpovedáme, že ľudia a kultúry bez filozofie nie sú možné. Zaváňa to istým druhom fundamentalizmu, rovnakého, ako keď niekto povie, že ľudia a kultúry nie sú možné bez náboženstva, morálky, vedy, umenia, politiky atď. Ako každý fundamentalizmus aj tento zaváňa netoleranciou k ľuďom a kultúram, ktoré by boli možné povedzme bez filozofie. Iná otázka je, čo by s tým filozofia mohla urobiť, akú moc alebo prostriedky má na to, aby „nevypadla“ z kultúry, aby v nej bola nielen prítomná, ale mala reálny vplyv, aby ju v nej bolo cítiť? Čo by sme teda my, filozofi, ako ľudské bytosti, ktoré filozofiu potrebujú, pestujú ju, ba dokonca sú ochotné sa ňou živiť, čo by sme mali robiť, aby sme neboli netolerantní fundamentalisti, ale zároveň ani trápni ľudia, ktorých nikto nepočúva a nepotrebuje?

Odpovedať na toto všetko nie je témou mojej prednášky (aj keď možno je to témou kongresu). K metafilozofii uvediem už len jednu poznámku. Ak by sme sa zhodli, že bytosti, ktoré filozofujú, sú ľudské bytosti, potom treba prioritne skúmať, aké bytosti sme. Ako a načo sme si vytvorili niečo také, čo nazývame filozofia? A čo s tým robíme alebo chceme robiť? Ako a načo filozofiu používame? A čo to znamená, že filozofujú ľudské bytosti, a nie zvieratá, stroje, duchovia či mimozemšťania? Ak by sme sa zhodli, že sme zvláštne prírodné bytosti, ktorých zvláštnosť spočíva v tom, že si vytvárajú kultúru ako súbor nástrojov na adaptáciu v prírode, a že medzi týmito nástrojmi je jeden mimoriadne zvláštny a dôležitý, a to je jazyk, že sme teda prírodno-kultúrne jazykové bytosti, tak táto sebainterpretácia sotva môže nemať dôsledky aj na to, ako odpovedáme na otázku: „Čo je filozofia?“ A ak by sme sa ešte mohli zhodnúť aj na tom, že sme v čase i priestore prírodne limitované bytosti, potom môžeme mať vzhľadom na filozofiu asi dve základné možnosti:

1. Používame filozofiu na vyrovnanie sa so svojou ľudskou limitovanosťou tak, že ju pomocou nej chceme prekonať, t. j. transcendovať samých seba do iných svetov či životov, do rôznych druhov fiktívnych a virtuálnych svetov, inak povedané uniknúť zo svojej limitovanosti do iných svetov, napríklad do sveta platónskych ideí a ideálov, alebo:

2. Používame filozofiu na vyrovnanie sa so svojou ľudskou limitovanosťou tak, že ju pomocou nej chceme naplniť, obohatiť, premeniť z niečoho absurdného na zmysluplné bez toho, aby sme unikali do iných svetov, pretože vieme, že iné svety nemáme, okrem toho, v ktorom sme sa nejakou náhodou ocitli, t. j. vo svete pozemskej prírody, ktorú sa snažíme adoptovať si svojou kultúrou.

Ak si volíme prvú možnosť, zvádza nás to k rôznym ľudským hrám na Bohov, ak si volíme druhú možnosť, tak je to preto, že si o sebe myslíme, že nemáme možnosť vyzliecť sa z ľudskej kože. Ak si myslíme toto druhé, a nie to prvé, tak filozofiu považujeme za jeden z našich ľudských výtvorov so všetkými dôsledkami, ktoré z toho vyplývajú aj pre filozofiu samu. Richard Rorty bol filozof, ktorý si toto myslel.

## **2. Kto bol Richard Rorty?**

Ako jeden z významných svetových filozofov 2. polovice 20. storočia je u nás stále takmer neznámy a ignorovaný. Naša filozofia sa s ním doteraz míňala a míňa sa naďalej. Záujem o jeho myšlienky a dielo boli už vopred paralyzované napríklad tým, že išlo o amerického filozofa, navyše pragmatistu a pre ďalších nebudaj aj postmodernistu. Už len jedno z toho by stačilo na apriórne odmietnutie. Pred našou filozofiou je teda skôr než úloha vyrovnávať sa s ním, úloha vôbec sa s ním oboznámiť a začať ho seriózne študovať. Samozrejme, je tu legitímna otázka: prečo by sme to mali robiť, keď stále máme dostatok svojich európskych vzorov minimálne od Kanta po Habermasa?

Čítanie Rortyho je dnes príležitosť na filozofovanie o mnohých témach, ktoré sú rovnako aktuálne a závažné, ako boli počas jeho života, ak nie závažnejšie. Ide o základné témy každej filozofie: poznanie, hodnoty, ľudský život, morálka, politika, demokracia, spoločnosť, kultúra atď., ale aj o nových témach, najmä o téme sociálnej nádeje.

Rorty nastavil filozofii svoje zrkadlo: kritické, ale aj imaginatívne, pragmatistické, ale aj metafyzické; múdre a rozvážne, historické, nie absolútne. Rovnako nastavil filozofické zrkadlo ľudskému svetu a kultúre. Išlo mu predovšetkým o to, čo filozofia je a čím by mohla byť. Išlo mu o jej relevantnosť a užitočnosť pre život. Je to ľudské zrkadlo alebo zrkadlo ľudskosti, pretože filozofia je ľudská, príliš ľudská záležitosť s cieľom ovplyvňovať myslenie a konanie ľudí nielen v každodenných situáciách, ale zvlášť v kritických, ba mimoriadne kritických situáciách, v akých sa nachádza súčasné ľudstvo, balansujúce na pokraji vlastnej sebadeštrukcie aj vďaka tomu, že hlas filozofie je spolu s ďalšími humanitnými oblasťami vytlačaný už ani nie na okraj, ale priam do „stoky“ kultúry v dôsledku čoho sama kultúra – aj keď honosne nablýskaná celebritami a ich ešte nablýskanejšími imitáciami – začala pripomínať niečo nehorázne zaváňajúce jedinou modlou – mamonom. To je situácia, ktorej podľa Rortyho filozofia má čeliť.

Sú autori, ktorí ak by nenapísali nič iné, než jedno dielo, stačilo by to. Platí to aj pre Rortyho. Ak by nebol napísal a vydal nič len *Filozofiu a zrkadlo prírody* (1979), stačilo by to na to, aby zasiahol do filozofie, aj keď význam tohto diela v plnom rozsahu ešte len čaká na svoje rozkrytie, pričom nie je vylúčené, že tento význam môže zostať na celé generácie nepochopený a zakrytý nánosom súčasných i budúcich akademických praktík, ktoré preferujú niečo úplne iné, než preferoval on: našu formálnosť oproti jeho zmysluplnosti; naše čísla oproti jeho pojmom; našu masovosť oproti jeho originalite; našu stupidizáciu oproti jeho sapientizácii atď. Tento význam spočíva najmä vo výzvach, ktoré filozofii adresoval: opustiť zastarané a prekonané spôsoby myslenia, pochopiť historicitu samotnej filozofie a vydať sa na cestu tvorivého hľadania nových spôsobov filozofovania. Spočíva ďalej v odvážnej kritike filozofie aj za to, že kladie zlé, vymyslené, nereálne a neužitočné otázky. Sú to výzvy na zmenu v orientácii i predmete, v metóde i štýle filozofie. Rortyho význam spočíva v pokuse o filozofickú revolúciu, ktorú chcel začať.

„Povešť“, ktorá sprevádza Rortyho u nás, ak vôbec nejakú má, je zrejme predovšetkým povest' postmodernistu. On sám však skôr „evokuje obraz osamelého alchymistu, ktorý sa neúnavne snaží spojiť nezlučiteľné prvky“ (Bertens, Natoli 2005, 249). Rámec postmodernizmu je mu rozhodne úzky. Jeho intencia je nietzscheovská: ísť kriticky ešte ďalej, až ku koreňom západnej filozofie. Snaží sa o dôsledný anti-platonizmus, ale pod platonizmom rozumie semeno, ktoré do celej západnej filozofickej tradície zasial už Platónov učiteľ Sokrates tým, že začal rozdeľovať skutočnosť i naše poznanie na „pravé“ a „nepravé“ („vyššie“ a „nižšie“). Rozhodovanie medzi nimi sa vydalo na cestu hľadania neutrálnych, ahistorických, objektívnych kritérií, čo však podľa Rortyho nie je možné, pretože nikto sa nemôže vymaniť zo svojej doby a vyviazať sa z kontextu vlastnej komunity. Preto sa pozerá na túto platónsku tradíciu ako na niečo, čo sa už prežilo. Neznamená to však, že musí ponúknuť nové, neplatónske odpovede na platónske otázky. Skôr zastáva názor, že by sme si už viac nemali tieto otázky klásť (podľa Rorty 1982/1998, 506-507).

Ak aj Rorty bol postmodernista, bol zároveň iný, jedinečný: na jednej strane americký pragmatista, ale v domácom kontexte tiež analytický a postanalytický filozof. Na druhej strane znalec európskej filozofie, s ktorou viedol „konverzáciu“. No najmä – a to na „tretej strane“ – bol ten, kto toto všetko spájal dokopy do svojho „rortyzmu“ – filozofie, ktorá sa rozvíjala v troch líniiach:

1. v línii lingvistickej filozofie smerom k neopragmatizmu;
2. v línii neopragmatizmu smerom k európskemu postmodernizmu;

3. v línii európskeho postmodernizmu smerom k postlingvistickej filozofii a postpragmatizmu.

Inak povedané, Rorty stavia mosty medzi troma filozofickými stranami: lingvistickou (post-analytickou) filozofiou, pragmatizmom a kontinentálnou (postmodernou) filozofiou. Na túto Rortyho jedinečnosť poukazuje S. Critchley; podľa neho Rorty sa usiluje rozmazať rozdiel medzi analytickou a kontinentálnou filozofiou, keď dokáže pracovať v oboch „táboroch“ (Critchley 2001, 55), za čo sa mu, pravdaže ušla kritika z oboch strán. Priepasť medzi nimi premostňuje pragmatizmom, ktorý má spoločné prvky oboch, resp. obe majú aj jeho prvky. Tým dospel k tomu, že tieto „dve kultúry“ vo filozofii, ktoré nastúpili po Kantovi – scientistická a humanistická – sú už vyčerpané a neperspektívne, a preto by mali byť prekonané (Critchley 2001, 126).

Rortyho filozofická identita teda nebola „jednofarebná“. Bazálne zrejme bola pragmatistická (James a Dewey), no to mu nebránilo inovovať pragmatizmus lingvistickou (neskorý Wittgenstein), resp. postanalytickou filozofiou (Quine, Sellars, Davidson). Časti tejto filozofie však vyčítal abstraktné, dehumanizujúce, scientistické chápanie jazyka. Takisto mu jeho „postlingvistický neopragmatizmus“ nebránil inšpirovať sa kontinentálnou filozofiou od Nietzscheho cez Heideggera po Derridu (no selektívne aj ďalšími: Kierkegaardom, Freudom, Sartrom, Foucaultom ai.). Avšak ani od tejto filozofie neprijímal podnety, ktoré považoval za extrémne, či už smerom k metafyzike, alebo k politike. Jadro svojej filozofickej identity sám charakterizoval takto: „Vo svojom vlastnom písaní sa pokúšam zmiešať trochu z Heideggera, trochu z Wittgensteina a mnoho z Deweyho. Pokúšam sa spojiť Heideggerovu kritiku filozofickej tradície, Wittgensteinovu filozofickú terapiu a Deweyho darvinizmus“ (Rorty 1998, 542).

Ku koncu života to vyjadril jednoznačnejšie a radikálnejšie: „Podľa „postmoderných“ filozofov a pragmatistov (medzi ktorých sa počítam) môžeme tradičné otázky metafyziky a epistemológie ignorovať, pretože nemajú žiadnu spoločenskú užitočnosť. Nejde o to, že nemajú žiadny význam, ani o to, že sa zakladajú na nepravdivých premisách; ide o to, že slovník metafyziky a epistemológie jednoducho nemá žiadne praktické použitie“ (Rorty 2007, 37-38).

Môžeme takisto súhlasiť s B. Allenom, že Rorty je „postmoderný pragmatista“ (Allen 2008, 2013). Transformoval americkú filozofiu a pragmatizmus tým, že ich dokázal veľmi umne spojiť s postmodernou európskou filozofiou, výsledkom čoho bolo ich vzájomné uznanie na

oboch stranách. Predtým Nietzsche i Heidegger pragmatizmus odmietali a James i Dewey si mohli dovoliť Nietzscheho a Heideggera ignorovať. Vďaka Rortymu je všetko inak: „Jeho nový pragmatizmus „prekonáva“ väčšinu z toho, čo oddeľuje raný pragmatizmus od Nietzscheho a jeho príbehu. Namiesto alternatívy ku kontinentálnemu postmodernizmu Rorty vytvára postmoderný pragmatizmus“ (Allen 2008, 1). Napriek tomu, že už klasický pragmatizmus bol v mnohom novou filozofiou oproti tradičnej európskej filozofii (minimálne svojím antikarteziánstvom), čo zostalo do veľkej miery marginalizované v dôsledku dominantného eurocentrizmu západnej filozofie, bol to až Rortyho „nový pragmatizmus“, ktorý začal prelamovať túto dominanciu práve vďaka tomu, že dokázal „spojiť vnútornú kritiku logického pozitivizmu v rámci analytickej filozofie s ideami kľúčových prác vo francúzskej a nemeckej filozofii po Nietzsche“ (Allen 2008, 4). Pre Rortyho jediný zmysluplný význam slova „postmoderný“ je „post-nietzscheovský“, čo znamená, že tézu o smrti Boha treba čítať ako tézu o konci idey transcendentálneho normatívneho poriadku v sekularizovanom svete, ktorá by mala mať moc nad človekom. Takýto variant postmoderného („post-nietzscheovského“) pragmatizmu je skôr Rortyho prednosťou než nevýhodou; na rozdiel od iných súčasných variantov neopragmatizmu Rortyho zblíženie s európskou filozofiou mu dáva nové perspektívy a životaschopnosť v porovnaní s „neo-klasickými“ variantmi, ktoré často väčšinou „recyklujú“ svojich klasikov, Peircea, Jamesa a Deweyho (Allen 2013, 91).

### **3. Rorty ako „filozof potenciality“**

Rorty kladie potencialitu proti transcendentnému ako niečomu, na čo nedosiahneme, pretože je to za hranicami ľudskosti, ľudských limitov a možností. Vychádzajúc z téz, že myseľ nám nezabezpečuje prístup k objektívnej mimoludskej realite a jej nemenným podstatám, keďže takú myseľ nemáme; že sa nemôžeme „vyzliecť“ zo svojej ľudskej kože“ a uniknúť z nášho sveta premenlivosti a náhodilosti do platónskeho sveta absolútnej dokonalosti; a že poznanie nám neposkytuje pevný bod niekde na oblohe, z perspektívy ktorého by sme všetko nahliadli, ale máme k dispozícii len pozemské stupienky, ktoré si sami utvárame, aby sme mohli kráčať ďalej – z toho všetkého nemôže Rorty neurobiť záver, že žiadna ľudská prirodzenosť či podstata ako niečo dané, večné, nemenné, predchádzajúce našu existenciu a zároveň manifestujúce sa v nás, neexistuje. Potrebujeme nový obraz človeka, sebaiinterpretáciu, ktorá nás vyzýva žiť inak. Ide predovšetkým o apropiáciu kontingencie (náho-



dilosti) ako základného rozmeru nášho ľudského bytia (Kuipers 2013, 85). To je veľká zmena, pretože ľudia i filozofia tradične hľadajú pravý opak. Filozofi a intelektuáli vyprodukovali viacero kandidátov na pevnú metafyzickú oporu; okrem idey Boha sú to idey všetkého univerzálneho, transcendentného, presahujúceho našu ľudskosť a ľudskú limitovanosť vrátane idey univerzálnej ľudskej podstaty. Podľa Rortyho však takáto „metafyzická antropológia“ odráža našu neschopnosť prijať vlastnú ľudskosť, ktorá nie je univerzálna ani transcendentná a večná. Všetko je len historické, a aj naše túžby po „nadčasovosti“ sú historickým produktom a prejavom ľudstva, ktoré nedozrelo ani v zmysle osvietenstva, ako ho definoval Kant. Pred dejinami ľudstva (ani pred žiadnymi dejinami) neexistovalo nič, čo by tieto dejiny malo určovať a čoho by ony mali byť naplnením, žiadna esencia či idea. Všetko sa utváralo a utvára len v týchto dejinách a trvá len historicky v čase. Potrebujeme preto opustiť takúto metafyziku a teológiu, ktoré samé sú historickým a kultúrnym výrazom našej túžby po istote a absolútne. Môžeme to dokázať tak, že nahradíme pravdu ako cieľ myslenia a pokroku slobodou ako cieľom; že budeme rozvíjať skôr slobodu než pravdu (Rorty 1989/1996, xii, xv), pretože „pokiaľ sa postaráme o politickú slobodu, pravda a dobro sa už o seba postarajú“ (*ibid.*, 93).

Rorty ako filozof potenciality je filozofom kreativity. Keď zdôvodňuje, aby sme opustili metafyzické predstavy o svete a sebe samých, je mimoriadne dôležité, že namiesto toho neponúka nihilizmus a prázdnotu, ale slobodu tvoriť nové predstavy; nenavrhne len prijať kontingenciu, ale ukazuje, že práve takýto otvorený charakter reality a ľudského údely je výzvou i možnosťou, aby sme svoj život slobodne utvárali. Zrejme to nie je ľahší údel než ten, čo nasleduje hotové pravdy, no ak to dokážeme, otvoríme sa novým možnostiam a novým spôsobom života, novým pohľadom na seba samých. Sloboda je to, čo nás novým možnostiam otvára; nesloboda je opak toho. Pokým prioritizujeme pravdu pred slobodou – napríklad favorizujeme alebo dokonca absolutizujeme nejakú pravdu ako danú –, blokujeme svoje možnosti vidieť nové, nieto ešte ich utvárať.

Tradičné chápanie pravdy je práve takéto: pravda – možno však väčšmi chladná vedecká než horúca teologická pravda – je niečo dané, nemenné, fixné, hotové, objektívne, neúprosné a nekompromisné k nášmu údely, tak či onak mimo nášho dosahu, mimo dejín, času a náhodilosti, čo nám diktuje, ako máme žiť a konať a čomu sa musíme podriaďovať, pretože pravdu predsa nemôžeme my, ľudia, tvoriť; pravdu môžeme len nachádzať a objavovať. V živote a konaní nás to vedie k aktivite dovtedy, kým pravdu hľadáme; keď sme ju našli, prechádzame buď k pasívnej poslušnosti podľa

nej, alebo jej horlivej obhajobe, no v oboch prípadoch je zodpovednosť už mimo nás, pretože ju prevzala pravda s veľkým P, resp. tí, čo ju „vlastnia“. Kým antipragmatisti všetkého druhu stále podliehajú ilúziám takejto „monómánie“ a dychtia po nej, Rorty nechce len redefinovať pravdu; chce ju nahradiť slobodou ako možnosťou tvoriť. Nekonvergujeme totiž k jednej pravde, ale rozprávame množstvo príbehov a vždy máme možnosť redeskripcie (Calder 2003, 2007).

Pre človeka neexistuje vyššia pravda než schopnosť sebakreácie tak, ako o nej písali Nietzsche i William James, Proust i Henry James. V Rortyho legitimizácii intímnej, idiosynkratickej sféry života a filozofie ako osobnej, súkromnej záležitosti je síce istý antideweyovský motív, no je to skôr skromnosť intelektuála a filozofa Rortyho vrátane jeho lásky k svetu literatúry ako obdoba jeho ideálu „divých orchideí“, než snobstvo. Filozoficky je to obhajoba ľudskej jedinečnosti a prirodzenej limitovanosti. To, čo má význam pre každého z nás individuálne, napríklad knihy alebo len určité knihy, prípadne len filozofia ako taká, nemusí mať nevyhnutne význam pre druhých, a keby sme tento význam chceli univerzalizovať, dopustili by sme sa nelegitímnej transcendencie. Takéto poňatie osobnej sebakreácie nie je namierené proti verejnej stránke života či službe verejnosti. Je to jednoducho zodpovednosť každého z nás voči sebe samému, ktorú máme, a ktorá nie je podľa Rortyho pre náš život menej významná než naša zodpovednosť voči druhým. Pretože bohatstvo života spočíva v rozmanitosti foriem, z ktorých vylúčiť súkromný priestor by bola základná chyba. Jedným z cieľov demokratickej spoločnosti a politiky je umožniť čo najviac priestoru na sebakreáciu čo najväčšiemu počtu ľudí – ako by asi znela Rortyho modifikácia utilitaristického princípu šťastia: „[C]ieľ spravodlivej a slobodnej spoločnosti vidíme v tom, že necháva svojich občanov, nech sú takí samotárski, „iracionálni“ a estetickí, ako ich z len teší, robia tak vo svojom vlastnom čase, neškodí druhým a nevyužívajú zdroje, ktoré potrebujú tí menej zvýhodnení. Na dosiahnutie tohto praktického cieľa sa dajú použiť praktické opatrenia“ (Rorty 1989/1996, xii).

Filozofi obvykle nie sú dobrými bojovníkmi o moc, ani jej držiteľmi, nemajú na to zručnosti, preto Rorty požaduje – „nechajte nás v pokoji filozofovať“ a je vďačný tým, čo tak robia. Od Deweyho však preberá zmysel pre utrpenie druhých (solidarita), ktorý takisto nezakladá na nijakej nevyhnutnosti, ale len na historickej náhodilosti, preto ju spája s nádejou, že to možno zmeniť (optimizmus). Rortyho filozofia nádeje rovnako vychádza z jeho filozofie potenciality, pretože nádej je presvedčenie, že všetko ešte môže byť inak.

Inou variáciou Rortyho protikladu súkromného a verejného je protiklad šťastia a veľkosti: šťastie v súkromnej sfére osobného života je niečo iné ako „veľkosť“ vo sfére neosobného, verejného života. Tradičný Západný ideál „veľkého človeka“, či už politika alebo intelektuála stavia na tom, že tento človek buď prehliada osobné (šťastie) a všetko, čo sa s ním spája, alebo to dokonca obetuje a požaduje oceňovať to ako jednu z hlavných dimenzií svojej „veľkosti“ (ako len „veľký“ Hegel obdivoval „veľkého“ Napoleona...). Rortyho čítanie (filozofických) kníh však vedie k zisteniu, že to, čo tradičná filozofia sľubuje človeku dať – veľkosť –, je klam na úkor šťastia alebo priamo nešťastie. Preto má Proust uňho prednosť pre Nietzsche i Heideggerom. V prípade filozofie nejde o druh „politickú veľkosť“, ale aj túžba po „veľkých“ platónskych ideáloch je túžba po intelektuálnej veľkosti v zmysle konečného, definitívneho slovníka, ktorý nám umožní privilegovaný prístup k tej najskutočnejšej skutočnosti a na základe toho intelektuálne nadradené postavenie v kultúre. Hľadanie platónskeho ideálu je teda tiež jednou z foriem túžby po nadľudskej veľkosti – hoci len v podobe intelektuálnej moci. Je to hľadanie absolútna, v mene ktorého sa človek odvracia od tohto sveta, keď vidí oporu v niečom mimoľudskom či nadľudskom. Proti tomu kladie Rorty spolu s Deweyom demokratickú komunitu bez ľudí s takýmito ambíciami, čo sa namiesto absolutistických zaklínadiel spoliehajú iba sami na seba navzájom, na svoju solidaritu, toleranciu a súcit s utrpením. Je to úplne svetská, sekularizovaná, pozemská, čisto ľudská komunita, bez akýchkoľvek prímiesí absolútna, mágie a nadľudských ideálov veľkosti. To je to najviac a to najlepšie, čoho je podľa Rortyho človek schopný. Je to jeho liberálna utópia nie ako ideál, o realizáciu ktorého treba usilovať, ale ako nádej, teda možnosť, že šťastná zhoda náhod pomôže niečo z toho uskutočniť. Neexistuje žiadna nevyhnutnosť, aby celé ľudstvo žilo v takejto komunite a fakticky ani nežije; utváranie demokratickej kultúry takúto nádej však môže postupne meniť na skutočnosť.

Utváranie demokratickej kultúry je sotva možné bez toho, čo Rorty nazýva „literárna“, resp. „humanistická“ kultúra. Je to súčasť jeho idey post-Filozofickej a postmetafyzickej kultúry, v ktorej sa filozofia konečne vymaňuje zo zovretia scientizmu, pretože jej úlohou nie je produkcia poznania, ale niečo celkom iné: interpretácia textov, ale aj faktov a hodnôt, formovanie morálnej a politickej kultúry. V takejto kultúre je filozofia druhom vzácnou a žiadanej literatúry – nie nevyhnutne vedeckej literatúry. Je súčasťou humanistickej konverzácie ľudstva, v čom práve spočíva nezastupiteľný príspevok filozofie k tejto kultúre, k jej pestovaniu i ochrane.

#### 4. Rortyho metafilozofia

Rortyho spôsob filozofovania bol od začiatku modifikovaný jeho metafilozofickým prístupom, ktorý hľadal komparácie, inovácie a konverzácie medzi rôznymi školami myslenia, najskôr s pragmatizmom, neskôr s kontinentálnou filozofiou (Nietzsche, Heidegger, Sartre, Foucault, Derrida, Habermas).

Takýto metafilozofický postoj k filozofii si sformoval už počas štúdií v Chicagu. Metafilozofia bola preňho „prvá filozofia“. Inak povedané: bolo to jeho „zrkadlo filozofie“ – zrkadlo, ktoré filozofii nastavil. Prakticky to znamenalo, že sa nemôžeme púšťať do riešenia žiadneho filozofického problému – (len filozofického?) – takpovediac „naslepo“, t. j. začať ho riešiť bez toho, aby sme predtým nepreskúmali a nepochopili, čo je to za problém; odkiaľ sa vzal; kto, ako a prečo ho nastolil atď. Teda bez toho, aby sme preskúmali samotné predpoklady a východiská daného filozofického problému alebo aj celej filozofie, ktorá s ním prišla. Základné Rortyho metafilozofické „osvietenie“ spočíva v tom, že žiadna filozofia nie je bezpredpokladová, ako to v „zrelej“ formulácii vyjadril v predslove k svojmu *opus magnum*: „Hned' na začiatku štúdia filozofie ma zaujalo, ako sa v dôsledku nových predpokladov objavujú nové filozofické problémy, ako zanikajú či ako menia svoju podobu.... že totiž „filozofický problém“ je výsledkom podvedomého prijatia predpokladov zabudovaných v jazyku, v ktorom bol problém sformulovaný; a tieto predpoklady treba preskúmať ešte skôr, než začneme brať vážne samotný problém“ (Rorty 1979/2000, xi).

Na druhej strane z toho vôbec nevyplýva, že filozofia sa má zaoberať iba sama sebou, alebo že ona sama je pre seba jediný či prioritný problém. Proti tomu sám Rorty namietal, zvlášť ak by sa takým problémom mali stať otázky o metóde, podstate či jazyku filozofie; diskusia o takýchto otázkach je neproduktívna a neperspektívna, pretože vyplýva zo stotožňovania filozofie buď s vedou, alebo s umením. Filozofia je totiž podľa neho fenomén, ktorý nemá univerzálnu podstatu a nemôže mať nejaký univerzálny „začiatok“ alebo „koniec“; to môžu mať len jednotlivé a konkrétne filozofické koncepcie či prúdy (Rorty 1967/1992, 374). No nielen to. Metafilozofické skúmanie sa zameriava na „dekonštrukciu“ predpokladov a východísk konkrétneho filozofického problému aj počas jeho skúmania. Vtedy robí to, čo Rorty nazýval „rekontextualizácia“, resp. „redeskripcia“ problému, jeho reformulácia a postavenie do nového svetla. Keď totiž Rorty (1979/2000 ix) napísal, že „...filozofický problém“ je výsledkom podvedomého prijatia predpokladov zabudovaných v jazyku,

v ktorom bol problém sformulovaný“, poukázal zároveň na metódu, ako tieto predpoklady skúmať – na lingvistickú metódu, ktorá v jeho poňatí znamená analýzu filozofických slovníkov zďaleka nielen z logického, sémantického, gramatického či iných formálnych hľadísk; znamená skôr analýzu filozofických jazykových hier z historického a sociokultúrneho hľadiska na spôsob neskorého Wittgensteina a W. Sellarsa.

Rortyho prístup k filozofii je wittgensteinovský, terapeutický. Filozofické problémy – aspoň niektoré – si nevyžadujú riešenie, ale terapiu. Filozof je ako mucha lapená vo fľaši, pre ktorú jediným riešením je nájsť cestu von. Podobne je filozofia ako rebrík, ktorého použitím sa človek potrebuje dostať zo svojej situácie do inej, a potom môže ten rebrík odhodiť azda aj preto, aby ho už nelákalo vrátiť sa po ňom späť. Tak ako mucha, ktorej sa podarilo vyletieť z fľaše, neprestáva byť muchou, len je v inej situácii, ani filozof, vyliečený zo starých problémov, neprestáva byť filozofom. Rorty nechce odstrániť filozofiu, dokonca ani analytickú filozofiu. Chce ju transformovať, keď ukazuje nezmyselnosť a neúčinnosť pokračovania v tradičnej problematike. Okrem toho namiesto starých problémov a spôsobov filozofovania hľadá cesty k novým, iným, lepším. Nehovorí, že keď sa vyliečime zo starej filozofie, tak máme prestať byť filozofmi. Treba len chcieť filozofiu vidieť inak, pretože nič nás nenúti opakovať staré otázky a už vôbec nie odpovede na ne. Terapia je nevyhnutná, ale nie dostatočná pre filozofiu. Filozofi sa musia oslobodiť pre nové a plodnejšie cesty a spôsoby filozofovania.

Rorty vyzýva a pozýva na nové cesty. Nehovorí, že jeho cesta je jediná správna a nevyhnutná. Je si však veľmi dobre vedomý, k čomu vyzýva. Ide o prijatie novej paradigmy, tvorbu nových slovníkov. Zároveň však hovorí, čo zo starej filozofie zachovať. Najpodstatnejšia zmena je však zmena našej filozofickej identity, teda zmena nášho chápania samotnej filozofie, ale aj chápania sveta, a zmena nášho postoja k svetu, ktorá je zmenou nás samých.

Ako Rorty sám prechádzal procesom transformácie svojej osobnej filozofickej identity, ako o tom svedčí nepublikovaný rukopis *Filozof ako expert* asi z roku 1960 (Rorty 2009, 395-421). Jeho široké intelektuálne záujmy, osobná idiosynkrázia a stále ešte platónsky poetizmus či romantizmus boli konfrontované s typom akademickej kultúry, aký vtedy dominoval. Uvedomoval si, že ak chce byť profesionálnym filozofom, musí sa stať „expertom“, exaktnejším a striktnejším. Znovu stál pred zásadnými metafyzickými otázkami, ktoré ho zamestnávali od štúdií v Chicagu: prečo existuje filozofia v našej kultúre? Načo je filozofia dobrá? Teda otázky o samotnej povahe a zmysle filozofie.

V tomto texte Rorty vychádza z paradoxného postoja laikov voči profesionálnym filozofom: na jednej strane každý vie, aká je filozofia významná a dôležitá („každý predsa má nejakú vlastnú filozofiu“) a takisto vážna a náročná intelektuálna práca. Takže sa jej musia venovať profesionáli na plný úväzok. Na druhej strane takmer nikto nevie a ani sa nezaujíma o to, čomu sa vlastne títo profesionáli venujú, ba ani oni sami nejavia žiadnu zvláštnu snahu komunikovať to (Tamtiež 396). Filozofia sa stala jednoducho len jedným z akademických odborov. Preto sa Rorty podujíma uvažovať o tom, či je to v poriadku a či by sa na tom nemalo niečo zmeniť. Zisťuje pritom, že filozofi majú skutočne problém objasniť, čo robia, aj svojim kolegom-akademikom. Špecializácia vo filozofii postúpila natoľko, že sa okolo nej usadili rozpaky a podozrievavosť; nejasnosti v tom, čo filozofi robia a mali by robiť; ich rola sa zúžila do takej miery, že tradičnú funkciu „kritiky a svedomia kultúry“ prevzali literáti (Tamtiež, 397). Filozofi sa už rozprávajú len sami medzi sebou, takže paradox sa ešte prehĺbil: filozofia, ktorá by mala ľuďom poskytovať „prvé princípy“, je nimi v podstate ignorovaná; nikto sa o ňu nezaujíma, hoci ju všetci potrebujú (Tamtiež, 398).

Aj v ďalšej úvahe kladie veľmi aktuálne otázky: existuje nejaké kritérium pokroku alebo hodnotenia, odlišenia kvality od nekvality vo filozofii? V porovnaní s vedou, napr. fyzikou, kde takým kritériom je výsledok skúmania, ktorý je viditeľný, hmatateľný, fyzický, vo filozofii je to podobne ako v umení, ba ešte komplikovanejšie, pretože v umení aspoň máme nejaké fyzické umelecké dielo, kým vo filozofii len abstraktné myšlienky či koncepcie. No v oboch prípadoch máme spoločenstvo umelcov i filozofov, čo vedia povedať, ktoré dielo je dobré a ktoré nie; alebo kto je dobrý umelec či filozof a kto nie. Žiadne hodnotenie tu nie je priame, ale závisí od diskusie v komunite. No čo, ak je celá komunita pochybná, nedôveryhodná, zlá, slabá alebo skorumpovaná (Tamtiež, 399)?

Ďalší rozdiel medzi vedou na jednej strane, a umením a filozofiou na druhej, je v tom, že napr. v botanike sa nemusí vyznať každý, no umenie a filozofia sú oveľa bližšie (každému?) človeku a patria k jeho „ľudskej identite“, „ľudskosti“ (Tamtiež, 399). Byť človekom znamená (okrem mnoho iných atribútov) mať nejakú filozofiu, ktorá mi niečo hovorí o dôležitých stránkach života. Laik je potom svojským, neprofesionálnym filozofom. Na filozofiu sa pozerá buď so zbožnou úctou, alebo s rôznou dávkou nedôvery (Tamtiež, 400), no najčastejšie je zmätený, pretože nevie, čo môže od filozofie – najmä tej profesionálnej – očakávať. Zmätok vyplýva aj z toho, že na filozofiu sa raz pozeráme ako na vedu, potom zasa

ako na umenie (Tamtiež, 401). Veľké filozofické revolúcie o sebe tvrdili, že to už vyriešili buď tak, že konečne urobili z filozofie tvrdú vedu, alebo ju zbavili všetkých takýchto pokusov o „vedeckosť“. Ak by sme sa napríklad na katedru filozofie dokázali pozeráť len ako na katedru umenia, ktorej cieľom je vychovávať buď veľkých autorov, alebo interpretov, uľavilo by sa nám. To však nedokážeme. Podľa Rortyho je toto pokračujúce napätie pre filozofiu typické napriek tomu, že väčšinou sa na ňu – i na všetky humanitné disciplíny – pozeráme ako na vedy, ktoré majú prinášať užitočné a významné výsledky (Tamtiež, 402). Filozofia je filozofiou takisto preto, že kladie otázky o sebe samej – metafizikálne otázky, skúmajúce pôvod, povahu a zmysluplnosť samotných filozofických otázok (Tamtiež, 402).

Rorty sa snaží nájsť cestu z vnútornej uzavretosti filozofie do seba samej, keď filozofi konverzujú, diskutujú len sami medzi sebou. Prichádza k názoru, že „produktom filozofie môže byť len *dialóg*“ (Tamtiež, 405), nie nejaká vec, technika alebo niečo podobné ako vo vede, či ako obraz v umení. Vo filozofii nemôžeme z tohto dialógu nikdy a nijako vystúpiť, neustále ho „produkujeme“ a „reprodukujeme“. Každý filozof k nemu prispieva a je zodpovedný za to, ako a čím. Len tak žije filozofia ako oblasť kultúry; len vtedy je živá ako činnosť (Tamtiež, 405). Inak povedané, filozofia „žije“ vtedy (a dovtedy), kým je živý filozofický dialóg, lenže v tom lepšom prípade nie iba medzi filozofmi samými.

Rozlišuje dve základné podoby expertízy vo filozofii: originálnych mysliteľov, ktorí prichádzajú s novými otázkami, a ich nasledovníkov, ktorí tieto otázky riešia. Anticipuje, čo o pár rokov neskôr rozvinie jeho budúci kolega v Princetone, T. S. Kuhn, t. j. rozlíšenie na revolucionárov a ich pokračovateľov; na tých, čo lámu starú a utvárajú novú paradigmu; a tých, čo idú v ich šľapajach. U prvých je rozhodujúca imaginácia, u druhých odborná prísnosť a presnosť. Prvých je, pravdaže, podstatne menej, no pod profesionálnym filozofom-expertom sa bežne rozumejú najmä tí druhí. Profesionalita filozofa teda spočíva v tom: 1. aké otázky kladie (staré či nové); 2. aké otázky o otázkach kladie (o predpokladoch, na ktorých otázky stoja); 3. či je schopný byť súčasťou konverzácie o nejakých otázkach (Tamtiež, 406-410). Napokon dospieva k dialogickej, sokratovskej povahe filozofie: „To, vďaka čomu si tomisti a pozitivistí navzájom rozumejú, je to isté, ako to, vďaka čomu sú profesionálmi v tej istej disciplíne: ich spoločnému poznaniu dejín filozofie. Filozofi nie sú filozofmi preto, že majú spoločné ciele a záujmy (nemajú ich), alebo spoločné metódy (nemajú ich), alebo že spoločne diskutujú určité problémy (nediskutujú ich), alebo že majú tie isté schopnosti (nemajú ich),

ale jednoducho a výlučne preto, lebo sa zúčastňujú jednej konverzácie“ (Tamtiež, 411). Osamelý, izolovaný, do seba uzavretý, „autonómny“ filozof sa z tohto pohľadu javí ako dosť nešťastná karikatúra filozofa.

Ak je to tak – ak filozof je filozofom preto, že je schopný v istej podobe a na istej úrovni viesť dialóg vo svojej profesionálnej komunite, potom z toho vyplývajú ďalšie konzekvencie: 1. táto komunita je autonómna v tom zmysle, že jej nikto nemá právo prikazovať, čo a ako má robiť; 2. ak chce niekto hodnotiť prácu tejto komunity a jej výsledky, musí sa stať jej členom, t. j. profesionálom, nemôže to robiť zvonku ako amatér; 3. táto komunita je slobodná, t. j. môže slobodne bádať a má intelektuálnu slobodu vtedy, keď môže ignorovať tlaky zvonka na to, čo a ako má robiť (Tamtiež, 412-413). Bezpochyby veľmi aktuálne postoje aj dnes pre nás.

Rorty bol teda viac metafilozof ako filozof. Čo to znamená? Že nebol filozof? Nie, metafilozofia je tiež filozofia. Čo to teda znamená? Znamená to chápať filozofiu a robiť filozofiu z hľadiska otázky: na čo je dobrá? To neznamená robiť z filozofie niečo zjednodušené, nebodaj primitívne. Znamená to ukázať súvislosť filozofie s ľudskými sociokultúrnymi praktikami. Znamená to ukázať jej ľudský zmysel.

## **5. Namiesto záveru: Čo znamená „poľudštiť filozofiu“ na Rortyho spôsob?**

1. znamená to zniesť ju z platónskeho piedestálu a „preložiť“ do každodenného prirodzeného jazyka a života tak, aby bolo zrozumiteľné, o čo filozofii ide – to nie je simplifikácia, ale preloženie abstrakcií a konštrukcií ako niečoho pozemského a ľudského, čo si vytvárame my sami, lebo to potrebujeme pre svoj život, a nie hľadanie večných podstát, právd, nie postulácia apriórneho a transcendentného, nie vysoké teórie, mágia slov, metafyzika.

2. znamená to uvedomiť si, „kto filozofuje“, teda kto sme my ľudia, čo filozofujeme. Nie sme bohovia ani stroje. Skôr živé prírodné bytosti, ktoré vynašli jazyk a stali sa jazykovými sociálnymi bytosťami; a filozofia je len jedna z našich lingvistických sociokultúrnych praktík. Znamená to rozvíjať filozofiu ako pokračovanie zdravého rozumu a používanie prirodzeného jazyka, a nie vytváranie vedeckého rozumu a umelého formalizovaného jazyka.

3. Znamená to zmeniť nielen tému a orientáciu filozofie, ale aj spôsob myslenia vo filozofii, nie na nejaký abstraktný a umelo sofistikovaný, ale naopak na ten najprirodzenejší, akého sme len schopní. Znamená to zmeniť povahu filozofie z kvázi-vedeckej na ľudskú. Znamená to vzdať sa



platónskych chimér, ktoré nikdy nemôžeme dosiahnuť, hry na bohov a jazyka, ktorý mení prídavné mená na podstatné, teda všetkého umelého a neživotného vo filozofickej tradícii.

Čítanie a najmä pochopenie Rortyho sa potom môže stať tým, čo bude meniť váš život (alebo aspoň filozofickú kariéru).

Text vznikol v rámci projektu APVV-14-0510 "*Veda, spoločnosť, hodnoty: filozofická analýza ich vzájomných väzieb a interakcií*".

## Literatúra

- ALLEN, B. (2008): Postmodern Pragmatism: Richard Rorty's Transformation of American Philosophy. *Philosophical Topics*, 36, 1, 1 – 15.
- ALLEN, B. (2013): Postmodern Pragmatism and Sceptical Hermeneutics: Richard Rorty and Odo Marquard. *Contemporary Pragmatism*, 10, 1, 91 – 111.
- BERTENS, H., NATOLI, J., ed. (2005): *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister & Principal.
- CALDER, G. (2003): *Rorty*. London: Weinfield and Nicholson.
- CRITCHLEY, S. (2001) *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press.
- KUIPERS, R. (2013): *Richard Rorty*. London: Bloomsbury.
- RORTY, R. (ed.) (1967/1992): *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method. With Two Retrospective Essays*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- RORTY, R. (1979/2000): *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava: Kalligram.
- RORTY, R. (1982/1998): Pragmatizmus a filozofia. In: Višňovský, E., Mihina, F. (ed.): *Pragmatizmus. Malá antológia filozofie XX. storočia, 1. zv.* Bratislava: Iris, 506 – 541.
- RORTY, R. (1993/1998): Pragmatizmus je politický skrz-naskrz. In: Višňovský, E., Mihina, F. (ed.): *Pragmatizmus. Malá antológia filozofie XX. storočia. 1. Zv.* Bratislava: IRIS, 542 – 550.
- RORTY, R., ENGEL, P. (2007): *What's the Use of Truth*. New York: Columbia University Press.
- RORTY, R. (2009): The Philosophers as Expert. In: Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton and Oxford: Oxford University Press, 395 – 422.

Prof. PhDr. Emil Višňovský, PhD.  
Ktedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta Univerzity Komenského  
Šafárikovo nám. 6  
811 02 Bratislava, SR  
e-mail: [emil.visnovsky@uniba.sk](mailto:emil.visnovsky@uniba.sk)

# FILOZOFIA A KONCEPTUÁLNY PRIESTOR

## PHILOSOPHY AND A CONCEPTUAL APPARATUS

*Marián Zouhar*<sup>1</sup>

**Abstract:** *It is argued, in the paper, that philosophy is a systematic attempt at specifying conceptual apparatus. It can be objected that it is not the case that concepts are a subject-matter of philosophical statements. This objection can be mitigated by claiming that, though nominally being about non-conceptual entities, philosophical statements imply other philosophically interesting statements that are about concepts.*

**Key words:** *Conceptual system – philosophy – semantic content – thought experiment*

Bertrand Russell označil filozofiu za *vedu možného*.<sup>2</sup> Na inom mieste nachádzame podrobnejšie vyjadrenie umiestňujúce filozofiu do modálnej sféry:

„Domnievam sa, že jediný rozdiel medzi vedou a filozofiou spočíva v tom, že vedu viac lebo menej viete, ale filozofiu nevíete... Takže každý pokrok v poznaní okráda filozofiu o nejaké problémy, ktoré jej prv patrili ... a stanú sa problémami vedy. Hneď ako sa stanú riešiteľnými, veľkú časť filozofických myslí prestanú zaujímať... Môžete premýšľať o rôznych veciach, ktoré môžu byť pravdivé, čo bude veľmi hodnotné cvičenie, až kým neobjavíte, čo je pravdivé.“ (Russell 2005b, 376-377).

Ak vedu zaujíma to, čo *je* pravdivé, a filozofiu zase to, čo *môže byť* pravdivé, ide o dve oblasti, ktoré si – zdá sa – nekonkurujú. Russellov citát však naznačuje viac než len takéto nekonfliktné spolužitie. Oblasť možného je obrovská, pričom oblasť skutočného je len jednou malou časťou sféry možného (ved' skutočné musí byť aj možné, pretože inak by to muselo byť nemožné). Pri hľadaní toho, čo je skutočné, fakticky ukrajujeme z toho, čo bolo vo sfére len možného, a teda pole pôsobnosti vedy sa

---

<sup>1</sup> Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-0149-12.

<sup>2</sup> Pozri Russell (2005a, 706).

rozširuje na úkor filozofie. Spolužitie vedy a filozofie nemusí byť idylické a môže – ba dokonca musí – dochádzať ku konfliktom medzi nimi.

Lenže keby to bolo tak, vrhalo by to filozofiu do nepriaznivého svetla – bola by totiž prekážkou na ceste k poznaniu. Tým by sa však filozofia stavala proti svojmu vlastnému záujmu vystupovať ako jeden z legitímnych spôsobov pochopenia a reprezentácie sveta. Russellovu myšlienku preto preložíme do iného slovníka.

Pri skúmaní toho, čo je možné, filozofia používa špecifické metódy. Jednou z najvýznamnejších je metóda *myšlienkových experimentov*.<sup>3</sup> Pomocou myšlienkových experimentov konštruujeme kontrafaktuálne situácie a zisťujeme, ako by sa veci mali, keby takéto kontrafaktuálne situácie nastali. Pokúšame sa tak zistiť, čo pripúšťa sféra možnosti, no keďže ide o experimenty *myšlienkové*, nepodari sa nám zistiť, či to, čo je možné, je aj skutočné. Nehľadáme pomocou nich pravdu o svete, ale len to, aký by svet mohol byť, resp. to, aký svet byť nemôže. Čo sa však dozvieme, keď zistíme, aký by svet mohol byť? Domnievam sa, že tak spoznávame našu konceptuálnu sústavu. Vďaka tomu, že vytvárame kontrafaktuálne situácie, skúmame, čo naše pojmy umožňujú. Overujeme možnosti aplikácie filozoficky zaujímavých pojmov, zisťujeme, aké sú hranice ich legitímneho používania, prípadne ich precizujeme, modifikujeme či nahrádzame inými pojmami. Filozofická analýza teda ponúka konceptuálne systémy, ktoré navrhujú, ako reprezentovať a „parcelovať“ svet. Predkladá rôzne konceptuálne systémy, ktoré predstavujú, ako by svet *mohol* vyzeráť. Vedu na druhej strane zaujíma to, ako svet skutočne vyzerá; spomedzi konceptuálnych systémov si vyberá ten, ktorý podľa nej „parceluje“ svet najlepším spôsobom. Tento konceptuálny systém veda používa pri odhaľovaní pravdy o svete. Filozofia a veda takto kooperujú, nie sú vo vzájomnom potenciálnom konflikte.

Filozofia je teda sústavný pokus o vymedzovanie pojmového aparátu. Primárnym predmetom filozofie je konceptuálny aparát a filozofia je konceptuálne zameraná disciplína – na rozdiel od vedy, ktorá sa primárne zameriava na skúmanie a vysvetľovanie javov vo svete, filozofia analyzuje, systematizuje, modifikuje a kodifikuje vzťahy medzi prvkami konceptuálneho systému. Hľadá pojmové nástroje, ktoré by umožnili otvárať nové sféry intelektuálneho záujmu a lepšie reprezentovať už existujúce sféry intelektuálneho záujmu.

---

<sup>3</sup> K myšlienkovým experimentom existuje rozsiahla literatúra. V našom prostredí sa im venuje Picha (2011).

Vymedzenie filozofie ako konceptuálne zameranej disciplíny má svoju históriu. Azda jeho najvýraznejšími obhajcami v modernom období boli členovia Viedenského krúžku, pre ktorých filozofia skúmala sféru významov, nie sféru pravdy (ktorá náleží do kompetencií vedy).<sup>4</sup> Spolu so šírením naturalistických tendencií vo filozofii sa však takéto chápanie filozofie začalo považovať za pomýlené. Prívržencom filozofického naturalizmu prekáža predovšetkým to, že za predmet filozofického skúmania sa považujú pojmy, a nie objekty, udalosti, javy, ktoré sú pojмами reprezentované. To podľa nich nezodpovedá skutočnej praxi vo filozofii: Veď keď chceme formulovať filozofickú teóriu kauzality, nepôjde o teóriu pojmu kauzality, ale o teóriu javu, ktorý dokážeme identifikovať vo svete; v teórii poznania nám nejde o teóriu pojmu poznania, ale o teóriu určitého nekonceptuálneho javu; a keď formulujeme teóriu významu jazykových výrazov, nejde o teóriu pojmu významu, ale o teóriu niečoho, vďaka čomu je náš jazyk zmysluplný. Skutočná prax vo filozofii ukazuje, že filozofické tvrdenia spravidla nie sú o pojmoch, ale o entitách nekonceptuálnej povahy. Naturalizmus nadväzujúci na Quina považuje filozofiu za pokračovanie vedy.<sup>5</sup> Ako tvrdí H. Kornblith, jeden z najradikálnejších súčasných naturalistov, „filozofické otázky nadväzujú na otázky empirických vied“ (Kornblith 2002, 26).

Nemožno poprieť, že naturalistická námietka je oprávnená. Keď si všimneme typické filozofické tvrdenia, okamžite bude jasné, že ich predmetom sú entity nekonceptuálnej povahy, nie pojmy. Silu námietky však možno oslabiť, keď tézu čiastočne preformulujeme: Hoci filozofické tvrdenia spravidla *nominálne* sú o fenoménoch nekonceptuálnej povahy, napriek tomu implikujú iné, filozoficky zaujímavé tvrdenia o pojmoch. Tvrdenia, ktoré sa týkajú poznania, kauzality či významu ako nekonceptuálnych javov, implikujú filozoficky zaujímavé tvrdenia o pojmoch poznania, kauzality či významu. Túto skutočnosť možno zaznamenať pri používaní myšlienkových experimentov. Kontrafaktuálne situácie, ktoré vytvárame, majú predsa otestovať, či na určitý jav je prípustné aplikovať určitý filozoficky zaujímavý pojem. Keď napríklad konštruujeme gettierovské situácie v epistemológii, chceme primárne zistiť, či sa na modelovaný kognitívny stav agenta dá aplikovať pojem poznania.

Naturalizmus nevyklučuje konceptuálnu povahu filozofie, keďže prima facie nekonceptuálne skúmanie predsa len má za cieľ prispieť k analýze, systematizácii, modifikácii či kodifikácii filozoficky zaujímavých pojmov

---

<sup>4</sup> Pozri napríklad klasickú prácu Schlick (2006).

<sup>5</sup> Pozri Quine (1995, 256-257).

a konceptuálnych vzťahov. Skúmaním možného rozsahu pojmov – ako sa to deje napríklad pri metóde myšlienkových experimentov – chceme zistiť dôležité skutočnosti o obsahu pojmov. Výsledkom filozofickej koncepcie, ktorá je *prima facie* o entitách nekonceptuálnej povahy, je tak určitý (explicitný alebo aspoň implicitný) návrh na vymedzenie určitého pojmu, určitých pojmov, prípadne celého konceptuálneho systému.

Teraz sa pokúsim stručne a veľmi zjednodušene ilustrovať konceptuálne zameranie filozofie. Medzi kľúčové otázky analytickej filozofie jazyka patrí problém, čo je to sémantický obsah a ako ho možno systematickým spôsobom odvodiť pre ľubovoľnú vetu jazyka (vzhľadom na jej kontext použitia). Existuje množstvo filozofických teórií sémantického obsahu, ktoré dávajú rôzne, ba dokonca vzájomne nezlučiteľné odpovede na uvedené otázky.

Široké spektrum koncepcií sémantického obsahu je dané tým, že sémantický obsah sa považuje za teoretickú entitu, ktorej úlohou je – ako je to v prípade teoretických entít bežné – systematizovať fenomény určitého druhu, ktorú však nedokážeme transparentne uchopiť na základe bežného používania jazyka. Predstavme si typickú modelovú situáciu, v ktorej hovorca komunikuje s adresátom pomocou určitého jazyka. Hovorca má svoje komunikačné ciele a vyberá si také jazykové prostriedky, ktoré mu ich umožnia dosiahnuť. Neraz sa uchyluje k takým prostriedkom, ako je irónia, metafora, prirovnanie a podobne. Tieto prostriedky sú však len povestnou špičkou ľadovca, pod ktorou sa skrýva obrovské množstvo ďalších spôsobov použitia jazykových výrazov, ktoré sa viac či menej odkláňajú od toho, čo tieto výrazy doslovne znamenajú. Keď adresát správne pochopí hovorcovu slova – t. j. pochopí ich tak, ako hovorca zamýšľal – identifikuje hovorcov *komunikovaný obsah*. Komunikovaný obsah je tým, čo filozof jazyka má k dispozícii ako (empiricky získaný) údaj, ktorý je východiskom jeho formulácie teórie sémantického obsahu. Z rôznych dôvodov, ktoré tu nemôžem rozoberať, sa sémantický obsah nedá automaticky stotožniť s komunikovaným obsahom. Kým o komunikovanom obsahu môžeme povedať, že ide o neteoretickú entitu, sémantický obsah už je teoretickou entitou, ktorej poslaním je umožniť systematizáciu jazykových sémantických fenoménov. Jednotlivé koncepcie sémantického obsahu sú teoretické návrhy, ako takúto systematizáciu uskutočniť, a preto máme k dispozícii také rozsiahle spektrum teórií sémantického obsahu.

Vyberme si dva zo súčasných prístupov k sémantickému obsahu – tzv. *sémantický minimalizmus* a *kontextualizmus*.<sup>6</sup> Podľa minimalizmu je sémantický obsah vety determinovaný významami syntaktických jednotiek vety (medzi ktoré patria napríklad slová, sufixy, prefixy, gramatické časy atď.) a saturáciou (explicitných) kontextovo citlivých syntaktických jednotiek (napríklad indexických výrazov alebo časových indikátorov) obsiahnutých vo vete. Podľa kontextualizmu je sémantický obsah vety determinovaný významami syntaktických jednotiek vety, saturáciou (explicitných) kontextovo citlivých syntaktických jednotiek a primárnymi pragmatickými procesmi dodávajúcimi syntakticky neartikulované zložky sémantického obsahu.<sup>7</sup>

Rozdiel medzi nimi možno ilustrovať na niekoľkých príkladoch. Podľa sémantického minimalizmu veta „Albert ochorel“ vyjadruje (vzhľadom na kontext použitia) propozíciu, že *Albert ochorel v nejakom čase t*, kde *t* je ľubovoľný čas predchádzajúci aktuálny okamih (keďže sloveso vo vete je v perfekto), a veta „Kat je pripravený“ vyjadruje (vzhľadom na kontext použitia) propozíciu, že *kat je pripravený*, pričom sa nešpecifikuje, na čo je pripravený. Podľa kontextualizmu môže prvá veta vyjadriť propozíciu, že *Albert ochorel v nedávnom čase t*, pričom obmedzenie času na nedávne okamihy je výsledkom pôsobenia primárnych pragmatických procesov, a druhá veta môže vyjadriť propozíciu, že *kat je pripravený na popravu*, pričom doplnenie nových zložiek do propozície je opäť dané primárnymi pragmatickými procesmi.

Spôsob determinácie sémantického obsahu je podľa kontextualizmu iný ako podľa minimalizmu. Kým kontextualista chce v maximálnej miere priblížiť sémantický obsah komunikovanému obsahu (pomocou aplikácie primárnych pragmatických procesov), minimalista chce zachovať čo najvýraznejší vplyv explicitného naviazania sémantického obsahu na syntax vety, vďaka čomu vzniká výraznejšia priepasť medzi komunikovaným obsahom a sémantickým obsahom. Preto niektoré prípady, ktoré sú podľa kontextualizmu prípadmi sémantického obsahu, patria podľa minimalizmu k nesémantickému, t. j. k pragmatickému (implikovanému) obsahu, kým niektoré prípady, ktoré minimalizmus považuje za prípady

---

<sup>6</sup> Sémantický minimalizmus aj kontextualizmus existujú v rôznych verziách (fakticky ide o akési druhové termíny označujúce celé skupiny teórií). Najvýznamnejšie z nich podrobnejšie analyzujem v knihe Zouhar (2011).

<sup>7</sup> Primárne pragmatické procesy (ktoré sa považujú za sémanticky relevantné, na rozdiel od tzv. sekundárných pragmatických procesov) sa detailne opisujú napríklad v knihe Recanati (2004).

sémantického obsahu, podľa kontextualizmu v skutočnosti neexistujú. Rozdielne spôsoby determinácie sémantického obsahu vedú k tomu, že pojem sémantického obsahu pre kontextualistu vymedzuje iný rozsah ako pojem sémantického obsahu pre minimalistu. Preto aj pojmy samé treba považovať za rôzne: Vďaka tomu, že kontextualista kladie na determináciu sémantického obsahu také požiadavky, aké kladie, fakticky špecifikuje, aký pojem sémantického obsahu chce používať; analogicky to platí v prípade sémantického minimalistu. Ak niekto odmieta kontextualistický spôsob determinácie sémantického obsahu, fakticky odmieta kontextualistický pojem sémantického obsahu; to isté platí aj v prípade minimalistického spôsobu determinácie sémantického obsahu.

Konkurenčné filozofické teórie sa nezhodujú v zaradovaní prípadov do tried: Líšia sa v tom, ktoré prípady spadajú pod určitý pojem, a ktoré pod daný pojem nespádajú. Filozofická analýza sa preto primárne zameriava na určenie hraníc pojmov, na skúmanie konceptuálneho priestoru.

## Literatúra

KORNBLITH, H. (2002): *Knowledge and Its Place in Nature*. Oxford: Oxford University Press.

PICHA, M. (2011): *Kdyby chyby. Epistemologie myšlenkových experimentů*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.

QUINE, W.V.O. (1995): Naturalism; Or, Living within One's Means. *Dialectica*, 49 (2-4), 251-261.

RECANATI, F. (2004): *Literal Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

RUSSELL, B. (2005a): O vedeckej metóde vo filozofii. In: Russell, B.: *Jazyk a poznanie*. Bratislava: Kalligram, 694-717.

RUSSELL, B. (2005b): Filozofia logického atomizmu. In: Russell, B.: *Jazyk a poznanie*. Bratislava: Kalligram, 256-377.

SCHLICK, M. (2006): Budúcnosť filozofie. In: František Mihina – Tatiana Sedová – Marián Zouhar (eds.): *Logický pozitivizmus*. Bratislava: Iris, 63-75.

ZOUHAR, M. (2011): *Význam v kontexte*. Bratislava: aleph.

Prof. Marián Zouhar, PhD.

Katedra logiky a metodológie vied

Filozofická fakulta UK v Bratislave

Šafárikovo nám. 6

811 02 Bratislava, SR

e-mail: marian.zouhar@gmail.com



# **Vedecké příspěvky**



***Filozofia a prax  
– dejinné reflexie***

# PLATÓNOV NÁČRT PRAVDIVEJ RÉTORIKY V DIALÓGU GORGIAS<sup>1</sup>

## PLATO'S OUTLINE OF TRUTHFUL RHETORIC IN THE GORGIAS

*Ulrich Wollner*

**Abstract:** All three Socrates' opponents, acting in the dialogue *Gorgias*, understand rhetoric as the noblest τέχνη, which forms the centerpiece of "practical" (active political) life. Plato's Socrates, in particular in an interview with Polus, criticized the rhetoric and classified it as pseudo-τέχνη. However, in discussions with Callicles he differentiated rhetoric into two types – one that develops harmful blandishment and the other that cares about the rise of mental good. He named the second type of rhetoric "beautiful" or "truthful". In this article we will explore how is the truthful the rhetoric different from its rhetorical type and what should be its content and objectives.

**Key words:** Plato – rhetoric – outline – truthful – *Gorgias* – τέχνη

Zdá sa, že Platónov Sókratés v dialógu *Gorgias* jednoznačne vyvracia a odsudzuje rétoriku, pretože ju považuje za nebezpečného konkurenta filozofie. Je zrejmé, že všetci traja jeho oponenti vystupujú ako angažovaní apologeti rétoriky, chápu ju ako najvznešenejšiu τέχνη, ktorá tvorí stredobod „praktického“ (aktívneho politického) života. Cieľom príspevku bude preskúmať, či Platónov Sókratés skutočne zastával neprekonateľnú dištinkciu medzi rétorikou a filozofiou. Považoval teda rétoriku za nenapraviteľne klamlivú a škodlivú? Nezvažoval, či ju je možné zreformovať?

### 1. Dva typy rétoriky

Napriek tomu, že Platónov Sókratés, predovšetkým v rozhovore s Pólom, rétoriku ostro kritizoval a klasifikoval ako pseudo-τέχνη (464b-465e), nie je to on, kto zastával neprekonateľnú dištinkciu medzi ňou a filozofiou. Reprezentantom tejto pozície bol mladý aténsky politik Kalliklés, ktorý nabádal Sókrata k tomu, aby zanechal filozofiu a venoval sa praktickej spoločenskej aktivite – rétorike. V skratke možno konštatovať, že Kalliklés, pre-

---

<sup>1</sup> Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0416/15.

dovšetkým v dlhom monológu, charakterizoval filozofovu činnosť ako nedôstojnú pre dospelého človeka, pretože sa nedokáže pomocou nej obrátiť pred súdom, odvádza ľudí od záležitostí týkajúcich sa spravovania obce, nepozná ľudí a ich povahy a uchyluje sa do súkromia (484c-486a). Platónov Sókratés síce na mieste 500c akceptoval opozíciu medzi rétorikou a filozofiou,<sup>2</sup> no podľa môjho názoru dokázal prekonať tento simplificujúci dištinkčný model. Postupoval pritom tak, že zaviedol rozlíšenie medzi dvoma druhmi rétoriky:<sup>3</sup> Prvý typ lichotí (κολακεία) davu<sup>4</sup> – nazýva ju škaredá *demegória* (αἰσχρὰ δημηγορία). Takýto typ rétoriky si uzurpuje získať politickú moc (452d-e, 454b, 456c-d), používa manipulatívne techniky, ktoré sú určené na klamanie a ovládnutie publika (453a, 454e, 459a-c, 464d), nemá za cieľ dobro (464c-456a).<sup>5</sup> Druhý typ sa usiluje o to, aby sa duše občanov stali čo najlepšie (βέλτισται) – označil ju ako krásnu (καλόν). Tento typ rétoriky sa všetkými spôsobmi snaží hovoriť, čo je najlepšie, aj keď to bude poslucháčom nepríjemné (503a-b).

V tejto súvislosti je zaujímavou otázka, z akého dôvodu Sókratés nazýva tento druhý typ rétoriky krásnou. Domnievam sa, že je to reakcia na úvodnú výmenu názorov medzi Gorgiovým žiakom Pólom a Sókratovým prívržencom Chairefóntom.<sup>6</sup> V tomto krátkom rozhovore zaznie Pólov chválospev na rétoriku, v ktorom skonštatoval, že Gorgiovi prináleží τέχνη zo všetkých najkrajšia (τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν, 448c). Sókratés sa neskôr, keď už je jeho dialogickým partnerom Pólos, vracia k tomuto vyjadreniu a konštatuje: „...čo ja nazývam rétorikou, to je druh akejsi veci,

---

<sup>2</sup> Platónov Sókratés konštatuje: „...akým spôsobom je potrebné žiť, či tým, ku ktorému ma ty vyzývaš, ... rečniť pred ľudom a pestovať rétoriku (λέγοντά τε ἐν τῷ δήμῳ καὶ ῥητορικὴν ἀσκοῦντα) a zaoberať sa politikou týmto spôsobom, ako sa ňou teraz vy zaoberáte – či, ak je žitie týmto životom venovaným filozofii (βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ) a čím asi tento nad oným vyniká.“ (500c).

<sup>3</sup> Podobné rozlíšenie je aj na mieste 517a.

<sup>4</sup> Takýto typ rétoriky Sókratés charakterizuje ako slúžiaci k lahodeniu (κολακικὴν, 502d). Jeho cieľom nie je pravda, ale pochlebovanie/lichotenie (κολακεία). O lichotení hovorí aj na mieste 522d-e.

<sup>5</sup> Sókratés trvá na tom, že by si radšej zvolil smrť, ako by si mal zachrániť život využitím lichotivej rétoriky (522d-e). Tento motív je rozpracovaný v Platónovej *Obrane Sókrata*.

<sup>6</sup> Túto časť dialógu K. Boháček nazýva „oneskorený prológ“. Bližšie pozri: (Boháček 2009, 31-34).

ktorá nijako nenáleží medzi krásne.“ (463a).<sup>7</sup> Následne, na zvýraznenie svojej pozície, použije antonymum ku krásnemu – škaredé: „[Rétorika je] Veru škaredá (Αἰσχροὺν ἔγωγε) – pretože zlé veci nazývam škaredými (τὰ γὰρ κακὰ αἰσχροὶ καλῶ)...“ (463d).<sup>8</sup> Tomu, že môj predpoklad by mohol byť správny, nasvedčuje skutočnosť, že Platónov Sókratés v pasáži 517a opúšťa na označenie druhého typu rétoriky termín „krásna“ a nahrádza ho termínom „pravdivá rétorika“ (ἀληθινῇ ῥητορικῇ). Toto označenie považujem za vhodnejšie, pretože jasne vyjadruje opozíciu medzi pravdivou a lichotiacou rétorikou. Navyše dištinkcia pravda – klamstvo jasne evokuje epistemologickú problematiku, ktorá má v dialógu dôležité miesto.<sup>9</sup>

## 2. Predmet a cieľ pravdivej rétoriky

Pri diferencovaní dvoch typov rétoriky som sa stručne vyjadril k tomu, čo má byť predmetom a cieľom pravdivej rétoriky. V tejto časti príspevku sa budem bližšie venovať tomuto problému. Považujem za nutné začať od miesta, ktoré bezprostredne predchádza rozlíšeniu dvoch typov rétoriky. Sókratés sa totiž v pasáži 502e Kallikleá pýta: „Či podľa tvojej mienky rečníci, keď hovoria, hľadia vždy k najväčšiemu dobru (τὸ βέλτιστον) a majú ten cieľ, aby občania pôsobením ich rečí boli čo najlepší (ὡς βέλτιστοι)...?“ Pozitívnu odpoveď na uvedenú otázku Sókratés formuluje na mieste 504d-e, keď uvádza: „...rečník vzdelaný a dobrý (ὁ ῥήτωρ ... ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός) ... má svoju myseľ stále obrátenú k tomu, aby jeho spoluobčanom vznikala v dušiach spravodlivosť (δικαιοσύνη) a opúšťala ich nespravodlivosť (ἀδικία), a aby v nich vznikala striedmosť (σωφροσύνη) a opúšťala ich nezriadenosť (ἀκολασία), a aby v nich vznikala iná dobrost' (ἀρετή) a odchádzalo z nich zlo (κακία).“

---

<sup>7</sup> Analogicky sa vyjadril na mieste 463c.

<sup>8</sup> Na mieste 480b-d Sókratés rozvíja hypotézu, podľa ktorej by sa lichotivá rétorika dala využiť k opačnému cieľu, ako bola používaná dovtedy: žalovať na seba samého, na svojich blízkych a ostatných priateľov, ktokoľvek by kedykoľvek konal bezprávie, aby taký človek dostal trest, a tým sa uzdravil. Na inom mieste Sókratés uvádza: pre dobrých ľudí nie je užitočnosť rétoriky veľká, ak je vôbec užitočná, pretože sa nikde v predchádzajúcich úvahách jej užitočnosť nepreukázala (481b). Z toho vyplýva, že užitočná je len pre zlých, nespravodlivých ľudí, pretože má slúžiť k ich spravodlivému potrestaniu. Sókratés tento argument opakuje v rozhovore s Kallikleom (508b).

<sup>9</sup> Z uvedených dôvodov, budem v príspevku preferovať označenie „pravdivá rétorika“ pred pomenovaním „krásna rétorika“.

Z uvedeného možno odvodiť tri skutočnosti o predmete a celi pravdivej rétoriky: (1) dobrý rétor musí hľadiť na najväčšie dobro – *kosmos*; (2) je nutné, aby sa staral o duševný rozvoj svojich spoluobčanov – má sa usilovať o to, aby sa stali spravodliví, striedmi a dobrí; (3) musí byť odborníkom v rétorike. Poďme sa bližšie pozrieť na jednotlivé body. Na začiatok je nutné zdôrazniť, že uvedené skutočnosti nie sú izolované, naopak, všetky spolu veľmi úzko súvisia. Ak by absentovala čo i len jedna, tak by sa nemohla naplniť podmienka vzniku pravdivej rétoriky. Aby sme sa lepšie zamerali na bod (1), pomôžeme si Sókratovým tvrdením: „...kto chce byť v správnom zmysle odborníkom v rétorike (ὁρθῶς ῥητορικὸν), musí teda byť spravodlivý (δίκαιον) a znalý vecí spravodlivých (ἐπιστήμονα τῶν δικαίων)...“ (508c).<sup>10</sup> Z bodu (2) rezultuje, že dobrý rétor má za úlohu do viesť svojich poslucháčov k vnútornej harmónii – mikrokosmu.<sup>11</sup> Inak povedané, cieľom pravdivej rétoriky má byť urobiť duše občanov takými dobrými (cnosťnými), ako je to len možné. Nebolo by to však realizovateľné, ak by dobrý rečník (1) sám nemal tento vnútorný súlad a poriadok v duši, teda ak by nebol v súlade so vzorom pravdy (*kosmom*).<sup>12</sup> Body (1) a (2) nie sú sústredené len na starostlivosť o dušu človeka, ale pozornosť sa koncentruje aj na vonkajšie, praktické ciele, presnejšie na otázky vzťahu rétoriky a spoločenstva. Pravdivá rétorika je teda nejakou časťou politiky – je to τέχνη vzťahujúca sa k dušiam občanov.<sup>13</sup> Inak vyjadrené, je to jeden z nástrojov, ktoré používa dobrý rétor (politik-filozof),<sup>14</sup> aby ľudí priviedol k spravodlivému konaniu, aby ich urobil lepšími.<sup>15</sup> Napokon, bod (3) vypovedá o tom, že dobrý rétor je odborníkom (τεχνίτης) v rétorike. To znamená, že musí postupovať podľa vzoru odborníka: (i) musí poznať svoj predmet (podstatu toho, čím sa zaoberá) – ľudské duše; (ii) vedieť podať príčinu svojich činov; teda vychádzať z vedomostí o svojom predmete – ľudskej duši; (iii) poznať cieľ svojho predmetu – dobro a spravodlivosť

<sup>10</sup> Analogická požiadavka je formulovaná na mieste 527c: „... rétoriku aj všetko iné konanie ... užívať vždy k spravodlivému účelu.“

<sup>11</sup> Bližšie pozri: (Wollner 2010, 230-232).

<sup>12</sup> Platónov Sókratés konštatuje, že cieľom rečníka je hovoriť pravdu (*Apol.* 18a).

<sup>13</sup> Platónov Sókratés rozoznáva dva typy τέχναι: (1) vzťahujúce sa na dušu (ψυχῇ), ktoré nazval politikou (πολιτικῇ) a (2) vzťahujúce sa na telo (σώματι, 464b). K tomu pozri: (Wollner 2007).

<sup>14</sup> Ideál politika-filozofa v sebe obsahuje aj ideál rétora-odborníka. K problematike ideálu politika-filozofa bližšie pozri: (Wollner 2014, 50-52).

<sup>15</sup> Pravdivá rétorika nepoužíva slová k tomu, aby občanom lichotila a manipulovala nimi, ale k tomu, aby sa ich pôsobením stali lepšími (502e, 503a).

duše. Na základe uvedeného možno sumarizovať, že je zrejmé, že Platónov Sókratés navrhuje radikálne zreformovať lichotivú rétoriku. Len ak sa splnia podmienky, ktoré som uviedol, bude možné jej pozitívne využitie, ktoré má spočívať v starostlivosti o duše občanov.

### 3. Dva príklady aplikácie pravdivej rétoriky

V súvislosti s analyzovaným náčrtom koncepcie pravdivej rétoriky považujem za nutné vrátiť sa k jednému dôležitému aspektu. Sókratés totiž na mieste 503b konštatuje, a Kalliklés sa s ním vzácné zhoduje, že tento typ rétoriky sa v reálnom politickom živote nevyskytuje, preto ju ľudia nepoznajú.<sup>16</sup> Napriek tomu je, podľa môjho názoru, možné charakterizovať dva príklady aplikácie pravdivej rétoriky. Prvý príklad ponúka Gorgias v pasáži 456b,<sup>17</sup> kde poukazuje na rétora, ktorý vystupuje ako účinný pomocník lekára. Tento rétor dokáže presvedčiť neochotného pacienta k tomu, aby sa podriadil radám či postupom lekára. Pravdivá rétorika by teda mala byť pre dušu tým istým, čím je medicína pre telo. Vyjadrené iným spôsobom, tento typ rétoriky má s lekárstvom veľa spoločného,<sup>18</sup> pretože jej cieľom je zlepšiť (liečiť) svoje publikum, a to si vyžaduje použiť aj bolestivé či nepopulárne postupy. Ak to zovšeobecníme, tak možno konštatovať, že pravdivá rétorika slúži komunite tým, že ju presvedčí, aby uskutočnila nevyhnutné kroky, keď z neznalosti alebo zo strachu nie je ochotná realizovať potrebné zmeny. Pravdivá rétorika je teda porovnateľná s tým, o čom hovoril Sókratés: „...aby som všetkou silou pracoval, aby boli Aténčania čo najlepši (ὥς βέλτιστοι), podobne ako lekár (ὥς ιατρός)...“ (521a).

Druhým príkladom aplikácie pravdivej rétoriky je záverečný eschatologický mýtus. Jeho rozprávanie má dokázať, že pre účinné pôsobenie na občanov je nutná nielen dialektika, ale aj pravdivá rétorika. Za predpokladu pozitívneho pôsobenia na duše môže rozprávanie filozofických mýtov, ako nástroj pravdivej rétoriky, účinne pôsobiť na zlepšenie duší poslucháčov.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> To dokazuje, že Platón načrtáva jej nový, reformovaný model.

<sup>17</sup> Náznakom toho, že Platón tento príklad akceptuje, je skutočnosť, že Sókratés naň vôbec nereaguje – nekritizuje ho, ani ho nespochybňuje.

<sup>18</sup> Pili, reže, vypaľuje, ordinuje nechutné, horké lieky.

<sup>19</sup> Sókratés podľa Kastelyho preberá úlohu rétora, rozpráva mýtus zostavený tak, aby rozvíjal predstavivosť, a tým sa snaží prinútiť divákov, aby prijali étos dialektika (Kastely 1991, 99).



## Záver

Poukázal som na skutočnosť, že Platón sa v dialógu *Gorgias* neobmedzil len na kritiku tradičnej (lichotivej) rétoriky, ale načrtol jej novú, reformovanú podobu. Dokazoval som, že táto nová podoba rétoriky – pravdivá rétorika, nemôže byť morálne neutrálna. Naopak, podľa Platónovho Sókrata je nevyhnutné, aby bola pevne zviazaná s etikou a politikou. Ak zoberieme do úvahy Sókratov model rozdelenia jednotlivých τέχνη (464b), tak pravdivú rétoriku možno stotožniť so zákonodarstvom. To znamená, že jej úlohou je starostlivosť o dobro duší občanov, a to takým spôsobom, že sa stará o ich rozvoj, a tým vytvára podmienky na dobré a spravodlivé fungovanie spoločnosti. Takto načrtnutý návrh reformovanej podoby rétoriky Platón aplikoval v dielach *Obrana Sókrata* a *Menexenos* a rozpracoval ju v dialógu *Faidros*.

## Literatúra

- BOHÁČEK, K. (2009): *Gorgiás* 447a-448e aneb Opoždený prolog. *Aithér. Časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice*. 1, (1), 23-41.
- CASTELLY, J. L. (1991): In Defense of Plato's *Gorgias*. *Publications of the Modern Language Association of America*. 106, (1), 96-109.
- PLATÓN (2000): *Gorgias*. Přeložil F. Novotný, Praha: OIKOYMENH.
- PLATÓN (2005): *Obrana Sókrata*. In: Platón: *Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón*. Přeložil F. Novotný. Praha: OIKOYMENH, 41-72. (skratka *Apol.*)
- WOLLNER, U. (2007): Existuje medzi jednotlivými τέχνη hierarchia? (Interpretácia Platónovho diela *Gorgias*). In: Šuch, J. – Taliga, M. (eds.): *Problém hranic mezi filozofiou, umením a vedou I*. Banská Bystrica: FHV UMB, 202-208.
- WOLLNER, U. (2010): Starosť o seba v Platónovom dialógu *Gorgias*. *Filozofia*, 65, (3), 227-238.
- WOLLNER, U. (2014): Existuje ostrá dištinkcia medzi politickým a filozofickým životom? (Interpretácia Platónovho dialógu *Gorgias*). In: Sucharek, P. – Sťahel, R. (eds.): *Filozofia a umenie žiť*. Bratislava, Nitra: IRIS, 48-52.

Doc. Ulrich Wollner, PhD.  
Katedra filozofie FF UMB  
Tajovského 40  
Banská Bystrica 974 01, SR  
e-mail: ulrich.wollner@umb.sk

## FRONÉISIS PODĽA ANTISTHENA: „NAJPEVNEJŠOU HRADBOU JE ROZUMNOSŤ“

### THE NOTION OF PHRONÊSIS IN ANTISTHENES WORK: „THE FIRMEST BULWARK IS THE PRUDENCE“

*Jaroslav Cepko*

**Abstract:** *The paper focuses on the notion of phronêsis in Antisthenes. Diogenes Laertius preserves his apophthegm which says that “the firmest bulwark is the prudence”. This militaristic sounding sentence is followed by another: “The ramparts should be built of reasoning that cannot be undermined.” In his concept of prudence, Antisthenes joins theory and praxis and thus he develops the Socratic heritage probably in the most authentic way. His primary goal is the right way of life (aretê), but it does not dispense from earnest logical studies (logismoi).*

**Key words:** *Antisthenes – phronêsis – theory and praxis – aretê*

Pri skúmaní vzťahu filozofie a praxe iste nie je nezaujímavé sledovať, ako filozofia chápala samu seba v období pred svojím rozlíšením na časť teoretickú a praktickú, teda pred Aristotelovým a Xenokratovým disekčným počínom. Filozofia ako prelínanie teórie a praxe, filozofia ako postavenie poznania do služieb správneho a dobrého života bola zrejme charakteristikou historického Sókrata a v prvej postsókratovskej generácii nastúpila cestu diverzifikácie, ktorá cez Platóna a Aristotela povedie u akademikov a peripatetikov k vyzdvihovaniu teórie, a u Antisthena a Diogena k postupnému skartovaniu teoretického vedenia ako zbytočnej príťažky a sústredeniu sa výlučne na prax zdatného spôsobu života.

V tomto príspevku budem sledovať jedno z kľúčových slov sokratiky – φρόνησις – a všimnem si jeho použitie vo výroku pripisovanom Sókratovmu žiakovi Antisthenovi. Ak je totiž podstatou filozofovania dávna ašpirácia človeka dosiahnuť múdrosť (σοφία), rozumnosť bude podmienkou, bez ktorej sa filozof pri dosahovaní svojho cieľa nezaobíde. Práve ona ho vyčleňuje zo zástupu nerozumných (ἄφρονες), voči ktorým sa vymedzujú už básnici a tragici. A tak sa rozumný človek (φρόνιμος) stáva synonymom mudrca (σοφός), či, skromnejšie, milovníka múdrosti (φιλόσοφος).

V 1. kapitole VI. knihy *Životov* venovanej Antisthenovi uvádza Diogenés Laertský pod autoritou Diokla z Magnézie, súbor Antistheno-

vých názorov, pri ktorých absentuje kontext, v akom mali byť vyslovené (VI 12 – 13 [= V A 134]).<sup>1</sup> Predposledný výrok sa týka práve φρόνησις: „Najpevnejšou hradbou je rozumnosť: nikdy sa nemôže zrútiť ani vydať zradcom.“ Hoci Antisthenove výroky prebraté od Diokla v tejto pasáži medzi sebou priamo nesúvisia, posledný, zdá sa, nadväzuje na citát o rozumnosti cez metaforu hradieb: „Treba si budovať hradby z úsudkov, ktoré nik nevyvráti.“ Nevieme, čo Diokla viedlo pri zorad'ovaní výrokov, je však nápadné, že takmer všetky majú silný militárny podtext: Za spolubojovníkov (συμμάχοι) si treba vyberať udatných a spravodlivých; ἀρετή je zbraň, ktorú nemožno odňať (ἀναφαίρετον ὄπλον); lepšie je bojovať (μάχεσθαι) s hŕstkou dobrých proti množstvu zlých; dajte si pozor na nepriateľov (ἐχθροί) a napokon dva citované výroky o hradbách (τείχος / τεῖχη) a nedobytnosti (ἀνάλωτος).

Zdá sa, že obraz hradby mal Antisthenés v mimoriadnej obľube. Aplikuje ho na jednotlivca i spoločnosť. Tak na jednej strane hovorí, že „hradby miest rúca zradca, ktorý sa v nich skrýva (σφαλερὰ πρὸς τὸν ἔσω προδότην), hradby duše však nikto nemôže otriasť ani rozrušiť (ἀσάλευτα καὶ ἀπραγῇ)“ (Epiphan. *Adv. haeres.* III 2, 9 [= V A 107]), na strane druhej „spolužitie rovnako zmýšľajúcich (ὁμονοοῦντες) bratov je mocnejšie (ἰσχυροτέρα) než akákoľvek hradba“ (Diog. Laert. VI 6 [= V A 108]). A napokon, opúšťajúc metaforické vyjadrovanie, Antisthenés porovnáva rozumnosť s nerozumnosťou: zatiaľ čo nerozumnosť je čosi prchavé (κοῦφον) a unášané sem a tam (φερόμενον), rozumnosť je naopak pevne zakorenená (ἐρηρυσμένον), nerozkoľísateľná (ἀκλινές) a majúca takú váhu, že ňou nič nepohne (βάρος ἔχον ἀσάλευτον) (Philo, *Quod omn. prob. lib. sit* 28 [= V A 106]).

Zdá sa, že Antisthenés je v používaní takéhoto militaristického slovníka jedným z propagátorov kultúrneho rámca, v ktorom sa o diskusii vyjadruje v termínoch vojny. Vieme dobre, že práve Atény druhej polovice 5. storočia pr. Kr. boli prostredím, v ktorom medzi sebou intelektuáli, nech

<sup>1</sup> ἀναγράφει δ' αὐτοῦ καὶ Διοκλῆς ταυτί. τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον. ἀξιώρατος ὁ ἀγαθός· οἱ σπουδαῖοι φίλοι· συμμάχους ποιεῖσθαι τοὺς εὐψύχους ἅμα καὶ δικαίους· ἀναφαίρετον ὄπλον ἢ ἀρετὴ· κρεῖττόν ἐστι μετ' ὀλίγων ἀγαθῶν πρὸς ἅπαντας τοὺς κακοὺς ἢ μετὰ πολλῶν κακῶν πρὸς ὀλίγους ἀγαθοὺς μάχεσθαι. προσέχειν τοῖς ἐχθροῖς· πρῶτοι γὰρ τῶν ἀμαρτημάτων αἰσθάνονται. τὸν δίκαιον περὶ πλείονος ποιεῖσθαι τοῦ συγγενοῦς· ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἢ αὐτὴ ἀρετὴ· τὰγαθὰ καλὰ, τὰ κακὰ αἰσχροῖ· τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά. τεῖχος ἀσφαλέςτατον φρόνησιν· μήτε γὰρ καταρρεῖν μήτε προδίδοσθαι. τεῖχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς

už ich nazývame sofistami, eristami, rétorami alebo filozofmi, „zápasili“ v slovných „súbojoch“. Zaujímavejšie je však to, že slovník opierajúci sa o termíny z oblasti vojny a boja, alebo – ešte lepšie – zápasu, zápolenia a súťaže, nie je bez súvisu so základnými piliermi Antisthenovho myslenia. Keď totiž náš sókratovec charakterizuje rozumnosť ako „najpevnejšiu hradbu“, používa pri tom adjektívum ἀσφαλέστατον, ktoré je odvodené od slovesa σφάλλω / σφάλλομαι. V pasíve toto sloveso vyjadruje nestabilitu, potácanie, a to v prvom rade spôsobené aktérom, ktorý cielene vyhľadáva slabé miesto súpera, aby ho šikovným chmatom zvalil na zem. Ide teda o terminológiu športovú, zápasnícku, ako ukazuje napríklad scéna z Iliady, kde Odysseus pri pohrebných súťažiach zápasí s Aiantom a ani jednému ani druhému sa nedarí zvaliť (σφῆλαι) protivníka na zem (XXIII 719 – 720). Zatiaľ čo v prvom sledovanom výroku je prívlastok ἀσφαλέστατον zviazaný s hradbou (τείχος) a celý tento obraz hmotných hradieb je metaforou rozumnosti, v dôvetku nasledujúcom bezprostredne po ňom je synonymum tejto silnej stability spojené s čímsi nehmotným: adjektívum ἀνάλωτος je prívlastkom k λογισμός. Ἀνάλωτος je pôvodne čisto vojenský termín a súvisí s miestom (pevnosťou, či mestom), ktoré odoláva útokom a nemôže byť dobyté; metaforicky, ak je reč o argumentoch, znamená, že sú nenapadnuteľné, nevyvrátiteľné, presvedčivé.

V antických prameňoch nájdeme zmienku aj o Antisthenovom sofistickom období (predtým, ako stretol Sókrata, mal byť istú dobu žiakom Gorgia; porov. Suid. s.v. Ἀντισθένης [= V A 11]), a teda táto vojensko-športová terminológia môže byť ozvenou chápania dialektiky ako súboja zameraného na víťazstvo nad oponentom v diskusii. Okrem toho však hlbším spôsobom vyjadruje myšlienku cvičenia (ἄσκησις), ktorá sa od Antisthena dostala do doktrínálnej výbavy kynikov. Športové zápolenie, najmä v zápasení, je nekrvavou prípravou na vojnu, zatiaľ čo prípravou na športovú súťaž je cvičenie. Niečo podobné podľa Antisthena platí aj v duševnej oblasti. Heslo „námaha je dobro“ (ὁ πόνος ἀγαθόν) bolo so všetkou pravdepodobnosťou hlavnou myšlienkou Antisthenových spisov, snád dialógov, *Héraklés* a *Kýros* (Diog. Laert. VI 2 [= V A 85]). Na jednom príklade od Grékov a druhom od barbarov ukazuje, že dosahovanie duševného dobra, čiže zdatnosti, je vecou úsilia, a teda cvičenia. V kontexte sokratiky, kde sa ἀρετή z veľkej časti kryje s φρόνησις, je preto rozumné namáhavo pracovať na sebe, na zdokonaľovaní svojej ψυχῇ, rovnako ako atlét pracuje na svojich svaloch, keď sa pripravuje podať výkon v súťaži. Cvičenie tela však nezostáva iba podradnejším stupňom sebazdokonaľovania, od ktorého by bolo možné rozumného človeka dispensovať. Naopak, malo by ísť ruka v ruke so zveľadovaním duše.

A tak sa v Stob. II 31, 68 [= V A 163] Antisthenovi pripisuje výrok: „Tí, čo sa chcú stať dobrými mužmi, majú si telo cvičiť telocvikom a dušu výchovou.“ Antisthenovská a neskôr kynická ἄσκησις sa rovnako mierou prejavuje na telesnej i duševnej rovine. Je možné, že táto myšlienka pochádza od Sókrata, keďže aj Platónov Sókratés sa venuje otužovaniu, napríklad tým, že chodí na boso (*Symp.* 174a, *Phdr.* 229a). Analógia medzi telesným a duševným cvičením je konštantou medzi sókratovskými spisovateľmi, pričom sa odvolávali aj na hippokratovské predstavy o psychosomatickej jednote (Kalaš – Suvák 2013, 388 – 389). Tento myšlienkový vzorec sa v súhrnnej podobe objavuje v pasáži pripisovanej Diogenovi zo Sinópy: „Existujú dva druhy cvičenia – duševné a telesné. Na základe druhého typu sa fyzickým cvičením opakovane vytvárajú predstavy, ktoré človeku dávajú ľahkosť pri vykonávaní zdatných činov. Jedno cvičenie je však bez druhého neúčinné. ... Diogenés dokonca predkladal dôkazy toho, že človek práve vďaka telesnému cvičeniu môže veľmi ľahko žiť a konať zdatne. ... Je teda úplne zákonité, že nešťastne žijú nerozumní a blažene naopak tí, ktorí si namiesto neužitočných námah vyberú tie, ktoré sú v súlade s prírodou“ (*Diog. Laert.* VI 70 – 71 [= V B 291]).<sup>2</sup>

Vráťme sa však k Antisthenovi. Aký charakter má mať παιδεία, ktorá slúži na zbudovanie hradby okolo duše, hradby, ktorou nebude možné otriast', a ktorá je synonymom rozumnosti? Pri pátraní po Antisthenovskom koncepte výchovy nemožno obísť zlomok zachovaný u Epiktéta (*Dissert.* I 17, 10 – 12 [= V A 160]), podľa ktorého „počiatkom/princípom (ἀρχή) výchovy je skúmanie mien (ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων).“ Ako možno vidieť z katalógu Antisthenových spisov, neboli mu cudzie témy, ktoré boli súčasťou sofistickej παιδεία, teda výklady Homéra, teológia, eschatológia a ďalšie, pričom základom mali byť logické skúmania a cieľom morálne dôsledky. V priestore tohto príspevku nie je možné rozobrať komplexný problém antisthenovskej logiky,<sup>3</sup> preto sa obmedzím iba na niekoľko téz: A. Brancacci (Brancacci 1990, 119 – 129) upozorňuje, že ἐπίσκεψις τῶν ὀνομάτων je rozvinutím sókratovského projektu ἐξετάζειν τα λεγόμενα (Pl., *Apol.* 21c – 22e). Antisthenovu teóriu mien možno spojiť s jeho odmietaním možnosti definovať. Definícia sa nevyhnutne stáva „dlhou rečou“ (μακρὸς λόγος), pričom jedený λόγος, ktorý dokáže zachytiť, čo vec bola a je, je λόγος, ktorý je veci vlastný (οἰκεῖος λόγος). Protiklad vlastného a cudzieho je však zároveň štruktúrou, na ktorej stojí Antisthe-

<sup>2</sup> Analýze tejto pasáže o kynickej askéze sa vo svojej monografii venuje M.-O. Goulet-Cazé (1986).

<sup>3</sup> K Antisthenovej logike pozri Suvák (2011a; 2011b) a Brancacci (1990).

nov koncept mudrca: „Pre mudrca nie je nič cudzie ani nezvládnutelné (τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον)“ (Diog. Laert. VI 12 [= V A 134]). Ak to spojíme s myšlienkou, že „mudrc nič nezveruje náhode“ (Diog. Laert. VI 105 [= V A 99]),<sup>4</sup> začne sa javiť zaujímavým dodatok k citátu o hradbách, ktorý možno nájsť v apofthegmách zozbieraných byzantským vzdelancom Arseniom. Arsenios cituje excerpt z Diokla a na rozdiel od Diogena Laertskeho identifikuje aj zradcu, ktorému nemožno vydať hradbu rozumnosti – je ňou práve náhoda: „μῆτε προδίδοσθαι τύχῃ“ (Viol. p. 109). Rozumnému človeku je teda vlastné to, čo má vo svojich rukách, čiže veci nepodliehajúce šťastnej či nešťastnej náhode. O urodzenom či neurodzenom pôvode, bohatstve či chudobe, zdraví či chorobe rozhoduje vrtkáva τύχη. Je to oblasť mimo našej moci, čosi cudzie, a preto by sa tým mudrc nemal zaoberať.

V opozícii voči nevypočítateľnej τύχῃ stojí rozum, a tak rozumnosť operuje vo sfére vlastného a utvrdzuje sa v úsudkoch spevňujúcich charakter. Mudrc sa usiluje o to, čo mu diktuje rozum a týmto cvičením dosahuje dokonalosť (ἀρετή). Táto nehmotná hradba okolo duše pripomína hradby Lakedaimónanov hrdiacich sa tým, že Sparta nepotrebuje múry z kameňa, lebo má „hradby bronzové a železné“ (porov. Plat. *Leg.* 778d; Demosth. *Or.* XVIII 299, atď.), to znamená dobre cvičených a odvážnych mužov.<sup>5</sup> Hoci teda Antisthenés neopovrhne teoretickým poznaním, dôrazom na námahu a cvičenie<sup>6</sup> pri nadobúdaní ἀρετή dáva všetko do služby praxe v zmysle práce na sebe, v intenciách sókratovskej starostlivosti (θεραπεία).

---

<sup>4</sup> Je síce pravda, že citát je pripisovaný kynikom, no musíme mať na zreteli, že životopisec medzi kynikov ráta aj Antisthena a navyše výrok je zaradený za tézami, že mudrc je hoden lásky a priateľský, čo sú myšlienky inde pripisované Antisthenovi (V A 134 a 135).

<sup>5</sup> Sparta slúžila za ideál nielen Antisthenovi, ale aj iným sókratovcom, najmä Xenofóntovi (Kalaš – Suvák 2013, 269).

<sup>6</sup> Platón na začiatku dialógu *Menón* kladie do úst mladíka Menóna otázku, či sa ἀρετή nadobúda učením, cvičením, prirodzene alebo nejakým iným spôsobom. Je zaujímavé, že v priebehu dialógu sa diskutujúci venujú problematike učiteľnosti ἀρετή, jej vrodenej i tomu, či je vnuknutá bohmi (onen „iný spôsob“ z úvodnej otázky), no úplne ignorujú možnosť, že by sa nadobúdala cvičením. Že by tu Platón vedome ignoroval koncepciu svojho rivala zo Sókratovho krúžku? Ohľadom φρόνησις v dialógu *Menón* porovnaj Havlíček (2007).

## Literatúra

- BRANCACCI, A. (1990): *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*. Napoli: Bibliopolis.
- GIANNANTONI, G. (ed.) (1990): *Socratis et Socraticorum reliquiae*. 4 zv. Napoli: Bibliopolis.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1986): *L'Ascèse Cynique: Un commentaire de Diogene Laërce VI 70 – 71*. Paris: Vrin.
- HAVLÍČEK, A. (2007): Die Bedeutung der *phronêsis* für die Erläuterung der *aretê* im *Menon*. In Erler, M. – Brisson, L. (eds.): *Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*. Bd. 25, Sankt-Agustin, 228–233.
- HOMÉROS (1934): *Homérova Ílias*. Přel. O. Vaňorný. Praha: Jan Laichter.
- KALAŠ, A. – SUVÁK, V. (2013): *Antisthenis fragmenta. Antisthenove zlomky*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- SUVÁK, V. (2011a): Antisthenés: logos ako éthos. In: *Sebapoznanie a/ko starosť o seba*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity, 112–143.
- SUVÁK, V. (2011b): Pokus o rekonštrukciu Antisthenovho poňatia *epistémé*. In: *Poznanie a demarkácia*. Brno: Tribun, 3 – 24.
- WALZ, Ch. (ed.) (1832): *Arseniou Iónia. Arsenii Violetum*. Stuttgartiae: Libraria Loeflundiana.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0416/15 *Vznik, formovanie a premeny významu pojmu frónésis v antickej filozofii*.

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

# STOPA DUŠE V KONTEXTE TEÓRIE A „PRAXE“ U PLOTINA

## THE PROBLEM OF THE „SOUL-TRACE“ IN THE PLOTINOS PHILOSOPHY

*Tímea Kolberová*

**Abstract:** *The aim of this paper is to enquiry into two complementary interpretations of Plotinus' ethics. On the one hand, the notion of J. M. Dillon (Dillon 1996) considers the theoretical basis of his ethics merely intellectualistic. On the other hand, there is the notion of A. Smith (Smith 1999), who – as a supporter of so-called philosophy of the practical ethical living – underlines the connection of Plotinus' ethics to ethical action of man. I begin with the notion of Ch. I. Noble (Noble 2013), in characteristics of the “soul-trace”, which is summarized with notes, when I do not agree with him completely.*

**Key words:** *Plotinus – soul-trace – interpreting the basics of Plotinus' ethics*

### 1. Plotinos o stope duše

Keďže sa v Plotinových *Enneadách* na viacerých miestach nachádza termín „stopa duše“<sup>1</sup>, dostala sa aj do interpretácie jeho etiky. Podobne však ako v prípade celej Plotinovej filozofie, aj pre „stopu duše“ platí, že nemožno hovoriť o jej systematickom zapracovaní do niektorej z tém Plotinových *Enneád*. Otázka, na ktorú chcem dať odpoveď v tomto príspevku, potom znie: Akú úlohu plní tento termín v kontexte Plotinovej etiky? Vo svojej analýze vychádzam napríklad z Plotinovej definície človeka ako zloženej veci: „Tak musíme ,odísť odtiaľ“ a ,oddeliť sa‘ od toho čo k nám bolo pridané, a nebyť zloženou vecou, oduševneným telom, v ktorom prirodzenosť tela, [ktoré má stopu duše] má väčšiu moc, (...)“<sup>2</sup> (Plotinus 1966, 74). Z tejto definície človeka vyplýva, že vyššia časť

---

<sup>1</sup> Enn. II. 3. [52] 9. 21 – 23; Enn. IV. 4. [28] 18. 1 – 9; Enn. IV. 4. [28] 18. 24 – 29; Enn. IV. 4. [28] 20. 15 – 16, Enn. IV. 4. [28] 22. 1 – 5, Enn. IV. 4. [28] 27. 1 – 13; Enn. IV. 4. [28] 28. 1 – 21; Enn. IV. 4. [28] 28. 52 – 76; Enn. IV. 4. [28] 29. 1 – 7; Enn. IV. 4. [28] 29. 50 – 55; Enn. IV. 5. [29] 6. 28 – 30; Enn. IV. 5. [29] 7. 49 – 63 a Enn. VI. 4. [22] 15. 13 – 17.

<sup>2</sup> Διὸ καὶ φεύγειν ἐντεῦθεν δεῖ καὶ χωρίζειν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν προσγεγεννημένων καὶ μὴ τὸ σύνθετον εἶναι σῶμα ἐνσυχωμένον ἐν ᾧ κρατεῖ μᾶλλον ἢ σώματος φύσις ψυχῆς τι ἴχνος λαβοῦσα, (...) (Enn. II. 3. [52] 9. 20 – 23).



individuálnej duše nikdy nebude ovplyvnená bolesťou alebo afektmi: „A jestvujúc v tele takého druhu stopa duše je ovplyvnená nespokojnosťou a hnevom, [...]“<sup>3</sup> (Plotinus 1984, 216).

Plotinove výpovede o „stope duše“ prinášajú so sebou nové chápanie vzťahu duše a tela v zmysle ich vzájomného spolupôsobenia. Na jednej strane predstavujú riešenie otázky, ktorá v Platónovej filozofii nebola ešte tak páľivá. Zdá sa, že v platónskych dialógoch sa psychické a fyzické zmeny natoľko podobajú, že vzájomná interakcia duše a tela nepredstavuje problém. Plotinos, na rozdiel od Platóna, už neuvažuje o rozlohe duše. Možno práve tento rozdiel ho podnietil k tomu, aby zaviedol termín „stopa duše“. To, prečo nastáva takýto posun v jeho chápaní duše, je otáznе. Podľa Noble impulzom tohto posunu mohlo byť to, že čítal Aristotelov spis *O duši*, a tak poznal Aristotelovu námietku, podľa ktorej duša u Platóna príliš podobá telu (Noble 2013, 14).

Na druhej strane, Plotinove výpovede o „stope duše“ podľa môjho názoru ponúkajú nielen nové riešenie vzťahu duše a tela, ale sú aj pokusom zosúladiť aristotelovský hylémorfizmus s platónskym chápaním podstaty duše. Noble síce nepopiera, že vo výpovediach o „stope duše“ je prítomný aristotelovský hylémorfizmus, predsa sa však nazdáva, že sa Plotinos v tomto zmysle nepokúša zosúladiť Platóna a Aristotela, lebo za rozhodujúce vo výpovediach o „stope duše“ v konečnom dôsledku považuje platónsku (a tak protiaristotelovskú) myšlienku, že duša nie je súčasťou stavby tela (Noble 2013, 30).

Pokiaľ ide o dejinno-filozofický rámec výpovedí o „stope duše“, pre potreby tohto príspevku by som chcela vyzdvihnúť dve skutočnosti. Po prvé, Plotinos do svojej predstavy o „stope duše“ prijal svojším spôsobom Aristotelovu definíciu podstaty duše. Je všeobecne známe, že podľa Aristotela je duša neoddeliteľnou formou tela. Pochopiteľne, Plotinos túto definíciu duše nemôže považovať za správnu. To však neznamená, že úplne odmieta uvažovať o forme vsadenej do látky (a zároveň neoddeliteľnej od nej). On iba tvrdí, že takto chápaná forma tela nie je dušou. Plotinos ju namiesto toho nazýva určitým aspektom tela, ktorý nazýva „stopa duše“. Jej funkciou je obdať telo životom. Navyše ho urobí schopným mať stavy, ktoré sa vyznačujú kvázi-psychickým charakterom. K týmto stavom patria zmyslová náklonnosť, tzv. proto-vážne – príťažlivosť a odpor k niečomu –, ďalej rozkoš a bolesť. Oživovanie, resp. vitalita tela je predpokladom toho, aby človek mohol disponovať týmito stavmi.

---

<sup>3</sup> καὶ (τῷ) ἐν τοιοῦτῳ εἶναι ψυχῆς ἔχνος (τῷ ἐν τοιοῦτῳ εἶναι) τοιάδε κινεῖσθαι δυσχεραντικά (...) (Enn. IV. 4. [28] 28. 53 – 55.

Plotinos pomocou svojich výpovedí o „stope duše“ človeka vykresľuje ako to, čo pozostáva z dvoch zložiek: z duše, ktorá je oddelená od tela, a oživeného tela, ktoré má v sebe „stopu duše“.

Je všeobecne známe, že Plotinos pracuje s dvomi rôznymi dušami pri opise človeka. Rozumovou dušou, ktorá je zodpovedná za vyššie kognitívne schopnosti, ktoré sa netýkajú tela, a nerozumovou dušou. Nerozumovej duši prináležia vyživovacie schopnosti a zmyslové vnímanie. Napriek tomu, že nerozumová duša je v tele prítomná ako celok v každej jednotlivéj časti tela, nie je formou vsadenou do látky, lebo časti tela, v ktorých je prítomná, sa od seba navzájom líšia. Na rozdiel od nerozumovej duše, ako som to už naznačila, „stopa duše“ je formou vsadenou do látky.

Plotinove výpovede o „stope duše“ tým, že medzi telo a dušu zavádzajú sprostredkujúci článok, umožňujú Plotinovi založiť jeho teóriu cností na tvrdení, že duša napriek spojeniu s telom nestratí svoju prirodzenosť. Minimálny vplyv telesnosti na dušu sa síce pripúšťa, ale funkciu očistných cností (καθάρσεις) je práve eliminovať tento negatívny vplyv. Okrem očistných cností Plotinos samozrejme pracuje aj s občianskymi cnosťami (πολιτικά ἄρεται). Tieto dva druhy cností sa radia k nižším cnostiam, pretože nad nimi hierarchicky stoja vyššie – inteligibilné – cnosti.

## **2. Teoretická a „praktická“ stránka výpovedí o stope duše**

V interpretácii základov Plotinovej etiky podľa Dillona, ale aj podľa Smitha, sa vyskytujú odkazy na Plotinovu „stopu duše“. Podľa Dillona však jej zahrnutím do interpretácie Plotinovej etiky neprekračujeme intelektualistické chápanie jej základov, zatiaľ čo Smith tvrdí, že ho prekračujeme smerom k pochopeniu Plotinovej etiky ako vzoru pre konkrétne ľudské konanie.

Teoretickým rámcom Plotinovej etiky, a teórie cnosti ako jej súčasťou, je predstava o možnosti návratu individuálnej duše do inteligibilného sveta. Z tohto dôvodu sa Dillon nazdáva, že tým rozhodujúcim u Plotina nie je mravne správne konanie vo vzťahu k ostatným ľuďom. Odôvodnením takéhoto typu správania by mohlo byť presvedčenie o inherentnej hodnote každého človeka, ale to nie je prípad Plotina. Nechcem tým však povedať to, že Plotinos neuznáva inherentnú hodnotu každého jednotlivca, iba to, že jeho etika nie je založená práve na nej. Samozrejme to neznamena, že Dillon prehliada dôležitosť dobrých skutkov, respektíve dobrých vzťahov, ako napríklad lásku k rodinným príslušníkom alebo pomoc chudobným, ale

tvrdí, že pri očisťovaní duše tieto *pozemské záležitosti* strácajú svoj význam (Dillon 1996, 320).

Vo vzťahu k tomu, ako sám Plotinos realizoval dobré skutky, konštatuje, že „Jeho starosť o ostatných, ako to môžeme vidieť v Porfýriovom *Živote*, bola vskutku výnimočná, ale jeho myseľ bola pevne zameraná na noetickú oblasť, na jeho vlastný pokus o zjednotenie sa s ňou, a tento záujem prevláda v jeho etickej teórii“ (Dillon 1996, 319). Z toho vyplýva, že podľa Dillona v Plotinovej etike je určujúce to, či činnosť človeka umožňuje návrat jeho duše do inteligibilného sveta.

Medzi praktické dôsledky výpovedí o „stope (individuálnej) duše“ radím realizáciu slobodného konania človeka a pestovanie cností. Pochopteľne Plotinovo chápanie slobodného konania človeka sa výrazne líši od modernej predstavy o slobode, preto považujem za potrebné rozlišovať medzi tzv. predempirickou a empirickou slobodou. Predempirická sloboda sa týka vyššej časti individuálnej duše a môže sa prejavovať ako snaha o očisťovanie duše (predpokladom čoho môže byť ovládanie vášní) a smerovanie k Jednu (Dobru). Na rozdiel od predempirickej slobody, možno hovoriť aj o realizácii empirickej slobody, ktorá už v sebe zahŕňa možnosť voľby, a tak je menej hodnotnou formou slobody.

Plotinos v Enn. III. 1 [3] *O osude* píše: „Keď sa duša pod vplyvom vonkajších vecí mení, koná alebo sa za niečím ženie akoby slepým pudom poháňaná, ani jej činnosť, ani jej stav sa nemôžu nazývať dobrovoľnými; a práve tak je to, keď je sama osebe horšia a neriadi sa vždy svojimi pudmi ako dobrými vodcami. Keď sa však dá viesť čistým rozumom bez vášní, iba o takom prejave vôle treba hovoriť ako o samostatnom a slobodnom; to je naše vlastné pôsobenie, ktoré nepochádza odinakiaľ ako z vnútra našej čistej duše, teda z prvého a najzvrchovanejšieho počiatku, ktorý netrpí omyl z nevedomosti, nepodlieha násilnému vášní, lebo ak sa jej zmocní, môžu ju poháňať a viesť a nám nedovolia samostatne konať, ale nútia nás trpieť“<sup>4</sup> (Plotinos 2006, 561 – 562).

---

<sup>4</sup> Ὅταν μὲν οὖν ἀλλοιωθεῖσται παρὰ τῶν ἔξω ψυχῇ πράττει τι καὶ ὁρμᾷ οἴου τυφλῇ τῇ φορᾷ χρωμένη, οὐχὶ ἐκούσιον τὴν πράξιν οὐδὲ τὴν διάθεσιν λεκτέον· καὶ ὅταν αὐτὴ παρ' αὐτῆς χειρῶν οὐσα οὐκ ὀρθαῖς πανταχοῦ οὐδὲ ἡγεμουούσαις ταῖς ὁρμαῖς ἢ χρωμένη. Λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾷ, ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσιον, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον, ὃ μὴ ἄλλοθεν ἦλθεν, ἀλλ' ἐνδοθεν ἀπὸ καθαρᾶς τῆς ψυχῆς, ἀπ' ἀρχῆς πρώτης ἡγουμένης καὶ κυρίας, ἀλλ' οὐ πλάνην ἐξ ἀγνοίας παθούσης ἢ ἦτταν ἐκ βίας ἐπιθυμιῶν, αἱ προσελθοῦσαι ἄγουσι καὶ ἔλκουσι καὶ οὐκέτι ἔργα ἑῶσιν εἶναι, ἀλλὰ παθηματα παρ' ἡμῶν (Enn. III. [3] 1. 9. 5 – 17).

Pochopiteľne pod pojem slobodného konania u Platóna a Plotina spadá, na jednej strane intelektuálne úsilie, ktoré sa môže realizovať ako kontemplácia inteligibilných jestvujúcien a na druhej strane pestovanie cností, ako využívanie rozumnosti jednotlivca (aj) v spoločenskej praxi. Zdôrazňujem, že nechcem tým vyvolať dojem, že u Plotina cnosť jestvuje iba v podobe praktického konania. Plotinova teória cností (a s ním súvisiaca praktická činnosť) by ľahko mohla stratiť svoje opodstatnenie a zmysel, ak by sa pripúšťalo, že vplyv tela na dušu je negatívny a trvalý. Výpovede o „stope duše“ tejto námietke rozhodne predchádzajú, a tak tvoria teoretický rámec Plotinovho úsilia, ktoré Smith označuje za filozofiu praktického etického života (Smith 1999, 227).

Smith si jasne uvedomuje, že v Plotinových *Enneadách* nie je prítomný konkrétny praktický etický návod na život, ale podľa neho to ani nie je potrebné, keďže existujú akési tri zložky, na základe ktorých je možné takýto návod zostaviť. Prvou takouto zložkou je skúmanie Plotinovho života a jeho činov, po nej nasleduje výklad jeho učenia o politických cnostiach, ktoré možno doplniť interpretáciou vybraných metafyzických otázok (Smith 1999, 227). Pokiaľ ide o tieto metafyzické otázky, Smith sa venuje skutočnosti, že každý „vyšší“ inteligibilný princíp ovplyvňuje to, čo nasleduje „po“ ňom; ďalej podobnosti individuálnej duše a (hypostatickej) duše v zmysle princípu, a nakoniec rozlíšeniu medzi empirickým a transcendentným vedomím (Smith 1999, 233).

Zdá sa, že Dillon aj Smith zachovali plotinovského ducha vo svojich úvahách, práve preto ich filozofické pozície nepovažujem za striktné protikladné, ale za komplementárne. Pokiaľ ide o Dillona, jeho filozofická optika sa pozerá na Plotinov výklad celku skutočnosti „zhora“, cez analýzu konštitutívnych prvkov inteligibilného sveta, ktorý je skutočnou vlastťou individuálnej duše disponujúcou predempirickou slobodou. Čo sa týka Smitha, pre jeho prístup je charakteristické vysvetľovať Plotinovu predstavu o svete „zdola“, cez analýzu občianskych cností, empirickej slobody a praktického konania na základe príkladov zo života samotného Plotina.

### 3. Záver

Podľa Noblea Plotinova predstava o „stope duše“ vedie nevyhnutne k tomu, že sa človek už nerozdeľuje na dve zložky – dušu a telo. Domnievam sa, že Plotinov názor na spolupôsobenie duše a tela nevedie k takému dôsledku, pretože aj v neskorších traktátoch, ktoré písal až po tom, ako sa vyjadril k „stope duše“, uvažuje o rozdieli medzi dušou

a telom. Určite však platí, že po zavedení termínu „stopa duše“ dokázal Plotinos lepšie vysvetliť interakciu duše a tela v porovnaní so skoršími traktátmi.

Počas analýzy výpovedí o „stope duše“ som dospela k záveru, že je prínosné skúmať „stopu duše“ holisticky, t. j. z jej teoretického aj „praktického“ hľadiska. Mnohé čiastkové problémy Plotinovej psychológie – napríklad metodologické rozlíšenie nižšej a vyššej časti individuálnej duše, Plotinovu interpretáciu Platónovho optimistického a pesimistického názoru na podstatu duše, hierarchiu cností, ako aj návrat do inteligibilného sveta – možno skúmať z teoretického hľadiska, ale aj z hľadiska praktických dôsledkov. Preto Plotinovo teoretizovanie v rámci jeho psychológie (ale aj filozofie ako celku) vidím, v prvom rade, ako výzvu k naplneniu predempirického potenciálu každého jednotlivca, a v druhom rade, ako východisko praktického návodu na život.

## Literatúra

- DILLON, J. M. (1996): An ethic for the late antique sage. In: Gerson, L. P. (ed.): *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 315 – 335.
- PLOTINOS (2006): O osude. Prel. J. Špaňár. In: Martinka, J. (ed.): *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*. Bratislava: Iris, 557 – 562.
- NOBLE, Ch. I. (2013): How Plotinus' Soul Animates his Body: The Argument for the Soul-Trace at Enneads 4.4.18.1 – 9. In: *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy*, Vol. LVIII, No. 3, 249 – 279.
- PLOTINUS (1966): *Ennead II*. Prel. A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press.
- PLOTINUS (1967): *Ennead III*. Prel. A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press.
- PLOTINUS (1984): *Ennead IV*. Prel. A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press.
- PLOTINUS (1988): *Ennead VI*. Prel. A. H. Armstrong. Cambridge: Harvard University Press.
- SMITH, A. (1999): The significance of practical ethics for Plotinus. In: Cleary, J. J. (ed.): *Traditions of Platonism: Essays in Honor of John Dillon*. Hampshire: Aldershot, 227 – 236.

Mgr. Tímea Kolberová  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta  
UPJŠ v Košiciach  
Košice, SR  
e-mail: timea.kolber@gmail.com

# VEDECKOSŤ TEOLÓGIE PODĽA BOETHIA Z DÁCIE A DUNSA SCOTUS<sup>1</sup>

## THEOLOGY AS SCIENCE ACCORDING TO BOETHIUS OF DACIA AND DUNS SCOTUS

*Michal Chabada*

**Abstract:** *The article's aim is presented and evaluated as a positions of Boethius of Dacia and John Duns Scotus, and their problem of theology as a science. Attention is paid to the final conclusion of both authors, that the theology isn't science in the aristotelian sense. This conclusion doesn't mean, that the theology is of less value, but that it is of different nature, that can not be expressed by the conditions of science. Its ultimate goal is more than in enrichment of the human theoretical knowledge, but in the directing of human praxis to the ultimate end, which is in eternal bliss.*

**Key words:** *reason/philosophy – faith/theology – religion – theoretical and practical knowledge – eternal bliss*

Často sa prírodvedecké poznanie automaticky pokladá za synonymum hodnovernosti, s čím sa spája jeho spoločenské uznanie. Ostatné spôsoby poznávania, napríklad humanitné či umelecké disciplíny, sú označované za menej hodnotné až zbytočné. Musíme vždy dospieť k takémuto hodnoteniu? Nie je chyba jednoducho v tom, že na humanitné disciplíny aplikujeme kritériá, ktoré sa na ne z povahy veci nehodia? Nespočíva ich hodnota pre jednotlivcov i spoločnosť v niečom inom než v exaktnej kvantifikácii a krátkodobom úžitku? Neformujú a nekultivujú umenie i filozofia osobnosť, nesprostredkujú nijaké hodnoty či neposkytujú momenty ku kritickému zamysleniu a k osobnej i spoločenskej reflexii? Nie sú tieto súčasti bežného ľudského života nijakou hodnotou a sú bez úžitku? Domnievam sa, že medzi vlastnosťami „byť hodnotný“ a „byť vedecký“ nie je vzťah identity.

Pred analogickým problémom stáli aj stredovekí filozofi a teológovia, keď sa pokúšali pozitívne určiť povahu náboženského zjavenia a z neho odvodenú teológiu. Dobovou paradigmou vedeckého poznania bola aristotelovská verzia, kladúca akcent na nevyhnutnosť a všeobecnosť

---

<sup>1</sup> „Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-14-0510“.

získanú z poznávania príčin. Racionalisticko-scientifické postoje marginalizovali význam zjavenej teológie, pretože vždy nespĺňala minimálne jedno z kritérií vedeckosti. Vo svojom príspevku sa pokúsím vyhodnotiť odpovede Boethia z Dácie ako *profesiou filozofa* a Jána Dunsa Scota ako *profesiou teológa*, ktorí na nastolený problém nazerali z dvoch odlišných uhlov a predsa dospeli k podobným záverom.

## 1. Boethius z Dácie o vedeckosti zjavenej teológie

Na začiatku diela *O večnosti sveta* Boethius hovorí, že „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“ (Boethius z Dácie 2012, 45).

Racionálne zdôvodniť pôvod a obsah zjaveného poznania je hlúposťou, pretože pochádzajú z vôle Boha, ktorej motívy presahujú náš rozum a ich obsah je často nezrozumiteľný. A herézou je, ak chceme v tieto obsahy veriť len za podmienky, že máme pre ne racionálne zdôvodnenie. „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 pridržať, nebudeme chcieť veriť, pretože to nemá pre seba dôvod“ (Boethius z Dácie 2012, 45). „Náuka filozofov sa totiž zakladá na dôkazoch a na iných možných zdôvodneniach vo veciach ... Viera sa však v mnohom zakladá na zázrakoch a nie na zdôvodneniach“ (Boethius z Dácie 2012, 45). Filozofia/veda a teológia majú iný radikálne odlišný zdroj svojich poznatkov. Filozofia ho má v racionálnej činnosti človeka, jej poznatky nie sú výmyslami, ale sú podporované argumentmi vzatými z pozorovania vecí. Teológia má pôvod v zjavených pravdách od Boha a jej argumentmi sú zázraky a autorita. Tým Boethius poukazuje na radikálnu nesúmerateľnosť obsahov viery a filozofie/vedy. „Čoho sa pridržame preto, lebo to vyplýva z rozumových dôvodov, to nie je viera, ale veda“ (Boethius z Dácie 2012, 45) a samozrejme naopak: viera nevyplýva z rozumových dôvodov. Viera operuje s istotou, ktorá však nepochádza z racionálnych zdrojov, ale z autority či náboženskej skúsenosti. No zdôvodnenia tohto druhu sú podľa aristotelizmu nevedecké.

Nevyplýva z Boethiových úvah, že viera a rozum si protirečia a že zjavená náuka je menej hodnotná? Hoci by to tomu mohlo všeličo nasvedčovať, no 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, 45, 47).



Kľúčovým momentom Boethiovej argumentácie je, že postupuje len ako *filozof*. Vytvorenie priestoru pre používanie rozumu je určené metodológiou. Prvou z metodologických podmienok je, že „všetky argumenty,“ ktoré používa filozofia „sú vzaté z vecí. Inak by totiž boli výmyslom rozumu“ (Boethius z Dácie 2012, 73). Predmetom filozofického/vedeckého skúmania sú zmyslami vnímateľné veci, ktoré pozorujeme (*quia*) a následne sa pýtame na ich príčiny (*propter quid*). Skúmanie reality ako celku 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, 73). Skúmanie povahy a príčin vonkajšej, od ľudskej praxe a tvorby nezávislej reality je vlastné teoretickým vedám (Boethius z Dácie 2012, 73).

Ako sa uvedené metodologické kritériá týkajú vzťahu rozumu a viery? V prvom rade si musíme podľa Boethia uvedomiť, že udalosti, o ktorých hovorí náboženstvo, nespôsobia prirodzené príčiny, ale sila „vyššej príčiny, ktorá je príčinou celej prirodzenosti“ (Boethius z Dácie 2012, 85). Čo prírodovedec tvrdí či popiera, robí len ako prírodovedec (*sicut naturalis*), teda len na základe svojho predmetu a princípov, ktoré ohraničujú jeho skúmanie. Záver, ktorý vyslovuje prírodovedec nemá absolútnu povahu, niečo neguje alebo afirmuje len zo svojej perspektívy. Inak by prestal byť prírodovedcom. „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 ..., že to nie je možné na základe prirodzených príčin a princípov“ (Boethius z Dácie 2012, 87). Pravdivosť záveru prírodovedca je platná v súvislosti s princípmi prirodzenej kauzality, t. j. pravdivosť jeho záverov je len *sub conditione* (Bazán 2002, 228). Skúmanie povahy nadprirodzenej príčiny nespadá do kompetencií filozofa, ale teológa.

Keďže Boh je príčinou všetkých prirodzených príčin, len viera/teológia sa môže o realite vyjadrovať v absolútnom zmysle (*absolute*), pričom si filozofia/rozum zachováva svoju relatívnu autonómiu. Teológia/viera je filozofii/rozumu nadriadená. Spor medzi rozumom a vierou je vylúčený, lebo hoci hovoria o tom istom, nehovoria v tom istom aspekte.<sup>2</sup> Skutočný spor by nastal, keby boli výpovede formulované v tom istom aspekte. Náboženská viera/teológia a vedecký/filozofický rozum si nikdy nemôžu

---

<sup>2</sup> Pre teológa je svet Božím dielom nezávisle od toho, či máme geocentrickú alebo heliocentrickú teóriu.

protirečiť,<sup>3</sup> lebo nemajú spoločný aspekt, na základe ktorého skúmajú a vysvetľujú svet. 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, 117).

Filozofia ako ľudská profánna veda je obmedzená na vysvetlenie chodu prirodzených príčin. Interpretácia náboženských fenoménov nepatrí do jej kompetencie, ale do kompetencie teológa. Náboženská viera prekračuje hranice ľudskej vedy, a preto „viera nie je veda“ (Boethius z Dácie 2012, 121). Zjavená teológia nie je veda, lebo je iného pôvodu a inej povahy, ktorú nie je možné z pozície filozofie ako ľudskej vedy adekvátne určiť a vymedziť kritériami vedeckosti. Náboženská teológia ich prekračuje a z tohto dôvodu je „viac“ než všetky profánne ľudské vedy.

## 2. Ján Duns Scotus o vedeckosti zjavenej teológii

Duns Scotus ako teológ sa pýta na predmet a povahu teológie a zároveň prijíma aristotelovské kritériá vedeckého poznania ako istota, nevyhnutnosť predmetu, evidencia premís a sylogistické odvodzovanie.

Môže byť zjavená teológia v uvedenom zmysle vedou? Scotus rozlišuje medzi „teológiou v sebe“, „teológiou blažených“ a „teológiou v nás“. „Teológia osebe“ je ideálnym typom a má ju len Boh. Toto poznanie nespĺňa kritérium sylogistického odvodzovania, lebo Boh neusudzuje, ale všetko naraz intuitívne nazerá a uchopuje. Sylogistický spôsob poznávania je nedokonalosť a je charakteristický pre ľudské vedecké poznanie (Scotus 1960, 39). Teológia osebe túto podmienku nespĺňa, lebo je vznešenejšej povahy. V teológii blažených nie je splnená diskurzivita, lebo blažení nemajú myšlienkové pochody (Scotus 1960, 39 – 40). Diskurzivita nie je nevyhnutne temporálna, lebo „diskurzívny postup od princípov k záveru ... môže prebehnúť aj *naraz*“ (Scotus 1960, 40). Aj v tomto prípade ide o dokonalejší druh poznania než aké bežne máme.

„Naša teológia“ je poznaním Boha bez priamej intuície, jej vety nie sú evidentné z obsahu jej termínov. Sme odkázaní na vieru a preto Scotus hovorí, že nie je vedou, lebo vedu má len ten, kto princípy náuky pozná, a nielen im verí (Scotus 1960, 25 –26). Naša teológia je schopná viesť o Bohu len to, čo jej Boh dáva poznať v zjavení.

---

<sup>3</sup> Nie sú z tohto uhla pohľadu potom všetky diskusie o protiklade medzi rozumom a vierou nedorozumeniami a koniec-koncov pseudoprobémami?

Obsahy každého typu teológie možno rozdeliť na nevyhnutné a kontingentné pravdy. Nevyhnutné pravdy sa týkajú esencie Boha (napr. Trojjedinosť), kontingentné jeho slobodnej aktivity navonok (napr. stvorenie). V prípade „teológie osebe“ Boh intuitívne s istotou a evidentne uchopuje termíny a ich spojenie v kontingentných pravdách, v „teológii blažených“ takéto poznanie spôsobuje Boh. Evidencia a istota v oboch druhoch teológie závisí od intuitívneho poznania.

„Naša teológia“ nedisponuje priamou intuíciou do svojho predmetu, ktorým je Boh. Nedokáže uchopiť nevyhnutné i kontingentné pravdy vo forme ich odvodenia z evidentne poznaných prvých princípov, je odkázaná na vieru (Honnefelder 1979, 17). Zjavená pravda nie je schopná vyvolať v rozume súhlas zo sémantickej povahy termínov. Až nadprirodzený agens prikláňa rozum k nej a vyvoláva v ňom primeraný súhlas (Scotus 1950, 58). Ak by bola zjavená pravda evidentná na základe svojich termínov, ako je to v prípade prvých princípov, odpadol by súhlas vo forme viery.

Status vedeckosti zjavenej teológie sa nedá zachrániť ani pomocou koncepcie podriadenosti vied, kde evidencia a istota podriadenej vedy závisí od evidencie a istoty v nadriadenej vede. Evidencia a istota, ktorou v našej teológii nedisponujeme, by sa tak mohla zakladať na vyššej vede. Scotus odmieta subalternačný vzťah teológií. Prijatím evidencie v teológii blažených sa neprekonáva ne-evidencia princípov našej teológie. V našej teológii sú teologické princípy, nech sú prijaté z teológie Boha či blažených, vždy predmetom úkonu viery (Pich 2001, 496). Kauzálny vplyv Boha či oddelenej podstaty neodstraňuje túto ne-evidenciu, len posilňuje presvedčenie o ich pravdivosti. Scotus hovorí o „našej teológii“, že je vedou, no nie v prísnom, ale širšom zmysle. Podľa neho je veda habitus, ktorým s istotou hovoríme niečo pravdivé (Aristoteles 2009, 138). Ak nie je zjavená náuka vedou v prísnom zmysle slova, v čom spočíva jej hodnota? Scotus odpovedá nasledovne: „Zjavená náuka nie je pre človeka na uspokojenie jeho teoretickej zvedavosti, ale vymedzuje cestu k praxi, ktorá vedie k spásu“ (Scotus 1950, 231). Zmyslom a hodnotou zjavenej náuky nie je rozširovať teoreticko-rationálne poznanie, ale formovať ľudskú vôľu, jej úkony, t. j. prax, a skrze ne aj celkový svet človeka, aby sám i spolu s inými mohol správne žiť a dosiahnuť spásu.

### 3. Záver

Boethius a Duns Scotus svojou argumentáciou nediskvalifikovali zjavenú náuku. Podčiarkujú jej špecifický charakter i cieľ. Z povahy svojho pôvodu i obsahu nemôže splniť podmienky vedeckosti, ktoré požadovala vtedy

dominantná aristotelovská koncepcia vedy. Ani Boethius ani Scotus nie sú extrémnymi scientistami, ktorí okrem vedeckého poznania pokladajú všetky ostatné náuky za menejcenné či zbytočné. Boethius ako filozof a priori nevylučuje možnosť existencie iného náboženského či teologického poznania. Jeho postoj je voči náboženstvu otvorený a neznevažujúci, aj keď ako filozof nemôže pozitívne určiť jeho vnútornú povahu. Scotus ako teológ tiež neabsolutizuje vedecké poznanie. Veda je určitý typ poznania, popri ktorom môžu existovať aj iné typy poznania, ktoré vôbec nemusia byť menej hodnotné. Teológia založená na viere je pre človeka dôležitejšia vo viacerých smeroch než filozofia, hoci nie je vedou v prísnom zmysle (Machula 2006, s. 43).

Boethius z Dácie i Duns Scotus nepodriaďujú našu teológiu inej vede, ale ju chápu ako samostatný a špecifický typ poznania. V porovnaní s „profánnymi“ vedami ponúka zjavená teológia „viac“, pretože sa v nej komunikuje predstava blaženosti ako darovanej lásky, ktorá omnoho viac prekračuje blaženosť získanú z profánnej filozofie. Tým obaja autori poukazujú na iný a vyšší horizont zmyslu ľudského života, ktorý by mu filozofia zo seba nedokázala dať.

## Literatúra

- ARISTOTELES (2009): *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek.
- 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.
- HONNEFELDER, L. (1979): *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff.
- MACHULA, T. (2006): Teologie jako věda? In: GALLUS, P. – MACEK, P. (eds.): *Teologická věda a vědecká teologie*. CDK : Brno.
- PICH, R. H. (2001): *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.
- SCOTUS, J. D. (1950): *Opera omnia*. Vol. 1. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

SCOTUS, J. D. (1960): *Opera omnia*. Vol. 16. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

prof. Michal Chabada, PhD.  
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK  
Gondova 2  
814 99 Bratislava, SR  
e-mail: [michal.chabada@uniba.sk](mailto:michal.chabada@uniba.sk)

# SVETLO VO FILOZOFII ŠIHÁBA AL-DÍNA JAHJU AL-SUHRAWARDÍHO

## „THE LIGHT“ IN THE PHILOSOPHY OF ŠIHÁB AL-DÍN JAHJU AL-SUHRAWARDÍ

*Mária Mičaninová*

**Abstract:** *Al-Suhrawardī (1054 – 1091/92) constructed his philosophy with the aim to rival peripatetic metaphysics. He systematically presented it in his work The Philosophy of Illumination, which contains his ontology, epistemology, psychology, doctrine of prophecy and resurrection. The key term of his philosophy as a whole is „light“. Likewise Light of lights is the source of emanation of different vertical and horizontal levels of light, which vary in their intensity and in their relations of dominance and desire, but not in their species. There are presented two functions of light in this paper, which are filled by it in Suhrawardī's ontology: to be a cause and to be an ego.*

**Key words:** *philosophy of illumination – Light of lights – emanation – functions of light*

Suhrawardího iluminacionistická filozofia predstavuje v islame originálne prepojenie niektorých princípov novoplatonizovaného aristotelizmu s hermetizmom, zoroastrizmom a súfizmom. Je príkladom toho, ako sa chcel Suhrawardí emancipovať spod vplyvu gréckej peripatetickej tradície (stelesnenej pre neho vo filozofii Avicennu) a dokázať, že jestvujú aj také možnosti rozvíjania filozofie v islame, ktoré vyhovujú charakteru islamskej spirituality. Svoju filozofickú koncepciu Suhrawardí vystaval na svetle a jeho vlastnostiach. Svetlo je pojmom, ktorý nepotrebuje žiadnu definíciu, a pritom tým, že iné robí evidentným, ho definuje. A nejestvuje predsa nič evidentnejšie a jasnejšie než svetlo. Preto všetko, čo je samostatným bytím, napriek svojmu odlišnému postaveniu v hierarchii kozmu, môže byť definované odkazom na neho.

Ak budem postupovať v tejto hierarchii zdola nahor dostanem sa k Svetlu svetiel, čistému svetlu. Z neho vzniklo spontánne (emanáciou) prvé svetlo/Najbližšie svetlo, prameň každej existencie. Už nie je tak dokonalé ako Svetlo svetiel. Všetko, čo je menej dokonalé ako prvé svetlo/Najbližšie svetlo obsahuje aj aspekt temnoty. Podobne všetky nasledujúce svetlá už majú svetelný, aj temný aspekt. Z toho vyplýva, že

uvažovať o všetkých veciach možno z hľadiska týchto dvoch aspektov, určujúcich ontologický status každej veci.

Intenzitu svetla Suhrawardí spája so seba uvedomovaním danej veci. Podľa neho vec si je, alebo nie je vedomá seba samej. Ak si uvedomuje seba samú, potom buď trvá skrze seba (ako v prípade Najvyššieho svetla alebo Boha, anjelov a ľudskej duše a archetypov). Ak si neuvedomuje seba samú závisí na niečom inom. Kontinuitu tejto hierarchie svetiel zabezpečuje emanácia. Ona je tiež základom odlišenia rôznych ontologických úrovní vertikálnej a horizontálnej svetelnej hierarchie. Preto sa vo svojom príspevku zastavím pri dvoch ontologických funkciách svetla: *byť príčinou (vznikania)* a *byť egom*.

### 1. Byť príčinou (vznikania)

Ak sa na vzťahy svetelného univerza vo *Filozofii iluminácie* pozriem z kauzálneho hľadiska, budem sledovať Suhrawardího výklad príčin/y vznikania vertikálnych a horizontálnych úrovní bytia. Suhrawardí tvrdí: „Mnohosť nemôže vyplývať zo Svetla svetiel v Jeho jednote, ani nie je mysliteľné, aby nejaká temnota vyplývala z temnej substancie alebo stavu, ani dve svetlá nevyplývajú zo Svetla svetiel v Jeho jednote. Pretože to, čo prvé vyplýva zo Svetla svetiel musí byť jediné netelesné svetlo. To sa potom nemôže odlišovať od Svetla svetiel nejakým temným stavom nadobudnutým zo Svetla svetiel. To by implikovalo mnohosť aspektov vo Svetle svetiel v protiklade k dokazovaniu, že svetlá, zvlášť netelesné svetlá, sa nelíšia v ich realitách. Lebo Svetlo svetiel a prvé svetlo, ktoré z Neho vyplýva sa odlišujú iba dokonalosťou a nedokonalosťou. Rovnako ako medzi objektmi vnímania, nadobudnuté svetlo nie je ako vyžarujúce svetlo v jeho dokonalosti, tak je to aj prípad netelesných svetiel“ (Suhrawardí 1999, 91). Z citátu vyplýva:

- Svetlo svetiel možno porovnať s novoplatónskym Jednom, zodpovedá to však aj koránskemu poňatiu jednotnosti Boha, tawhídu – jednej z hlavných tém stredovekej islamskej filozofie. Ale *Filozofia iluminácie* nie je o Bohu, ale o tom, čo stvoril.
- Svetlo svetiel nie je prvou príčinou. Skôr o ňom možno hovoriť ako o nevyhnutne jestvujúcim netelesnom bytí. Až prvé svetlo/ Najbližšie svetlo je prvou príčinou kauzálneho reťazca. Ak by sa Suhrawardí aj inšpiroval Avicennovou kozmológiou, líši sa od neho tým, že ako vertikálnych, tak aj horizontálnych úrovní je nespočítateľne veľa.
- Svetlo svetiel nemôže obsahovať nijaký temný stav, lebo by to znamenalo jeho nedokonalosť. Tá sa spája až s nižšími svetlami.

Nedokonalosť znamená, že ich svetlo nedosahuje intenzitu Svetla svetiel, ale ani svetla, ktoré je ich príčinou. Menšia intenzita znamená viac temného aspektu.

- Ak Suhrawardí tvrdí, že každé svetlo má rovnakú realitu znamená to, že všetky svetlá majú rovnakú esenciu. Podľa Suhrawardího je to esencia veci, ktorá má realitu a je určujúca; existencia je jej akcidentom. Tým sa líši od Avicennu, ktorý uprednostnil existenciu pred esenciou, t. j. esencia závisí na existencii.
- Suhrawardí použil analógiu vnímania fyzikálneho svetla, aby vysvetlil rozdiel medzi dokonalosťou a nedokonalosťou netelesných svetiel; vo svojej *Filozofii iluminácie* ju používa podobne, ako ostatní stredovekí filozofi.

Pre porovnanie: Ghazálí napísal, že „výraz svetlo, použitý na čokoľvek iné (než na Boha – doplnila M. M.), je iba metaforou, neobsahujúcou pravdu (Ghazálí 2012, 151). Suhrawardí však pripisuje rovnakú realitu všetkým svetlám, preto tvrdím, že v jeho metafyzike svetlo nie je iba symbolom, či metaforou, ale ontologickou kategóriou, odrážajúcou najvšeobecnejšiu esenciu bytia.

K základným metafyzickým pojmom Suhrawardího svetelnej ontológie okrem svetla a temnoty, patria aj nezávislosť/závislosť, dominantnosť/podriadenosť, resp. túžba, temná substancia (materiálne teleso), a jasné akcidenty, týkajúce sa fyzikálnych akcidentov a niektorých akcidentov v nemateriálnych svetlách. Nemateriálne svetlá, ktoré sa líšia intenzitou, sú zmyslami nevnímateľné. Sú príčinami všetkých ostatných nemateriálnych svetiel. Okrem Svetla svetiel vyplývajú ostatné jedno z druhého, či už na vertikálnej alebo horizontálnej úrovni, ale iba prvé/Najbližšie svetlo je to, ktoré emanovalo zo Svetla svetiel. To vedie k záveru, že nielen Avicenna, ale aj Suhrawardí do kozmologickej hierarchie zakomponoval nevyhnutného prostredníka medzi Svetlom svetiel a ostatnými stvorenými svetlami. Ak sa na vertikálnu hierarchiu týchto svetiel pozriem „zdola“, bude sa podľa môjho názoru končiť prvým zapríčineným svetlom, nie Svetlom svetiel, ktoré niektorí autori stotožňujú s Avicennovým Nevyhnutne existujúcim, t. j. Bohom (Davidson 1992, 171 – 173). Až prvé svetlo sa teda stáva príčinou vzniku nasledujúcich svetiel (Svetlo ako svetlo spôsobuje vznik iba svetla. Suhrawardí 1999, 90), pretože iba z neho môže vzniknúť mnohosť – svetlá stále nižšej úrovne. Rozdiel medzi ním a Svetlom svetiel je v dokonalosti. Netelesné svetlo však nemá podľa Suhrawardího žiadneho prijímateľa, ktorého vlastnosti by určovali mieru jeho nedokonalosti (Tamže, 91).



## 2. Byť egom

Suhrawardí tvrdí: „Ak bližšie preskúmaš túto záležitosť zistíš, že ty si iba vec, ktorá chápe svoju vlastnú esenciu – svoje ‚ego‘. Všetko ďalšie, čo chápe svoju vlastnú esenciu a ego, toto s tebou zdieľa. Pochopenie sa preto nevyskytuje ako atribút, ani ako niečo dodané, nech je akéhokoľvek druhu. Nie je časťou tvojho ega, lebo iná časť by vždy zostávala neznáma. Ak by bolo niečo za vedomím a uvedomením si, bolo by neznáme a nepatrilo by k tvojej esencii, ktorej uvedomenie si nie je k nej pridané. Je preto tiež zjavné, že vecitosť nie je pridaná k uvedomeniu si, lebo je jednoducho evidentná sebe – nič viac. Preto je to svetlo v sebe, a preto je čistým svetlom. Tvoje pochopenie nie je ničím, čo nasleduje po tvojej esencii, ani schopnosťou pre pochopenie, akcidentálnym vo vzťahu k tvojej esencii. Ak by sme predpokladali, že tvoja esencia je identitou, ktorá chápe vlastnú esenciu, predchádzala by svoje pochopenie a bola by preto nepoznaná – čo je absurdné“ (Suhrawardí 1999, 81).

Zvolila som tento citát, lebo v ňom možno nájsť viaceré charakteristické prvky Suhrawardího chápania ega:

- Ego je čisté, nemateriálne, svetlo.
- Ego je myslíaca vec, ktorá chápe svoju vlastnú esenciu.
- Uvedomovanie si vlastnej esencie je základom existencie ega.
- Pochopenie je priamym (nesprostredkovaným) uvedomením si seba samého. Nesprostredkovaným, bezprostredným, sa v tomto prípade rovná intuitívnemu uchopeniu.
- Uvedené charakteristiky nie sú akcidentálnymi vo vzťahu k esencii človeka.

Sebapochopenie tu podľa môjho názoru nie je iba podmienkou poznania (svetlo tu nehrá iba úlohu osvetľovania, nejde o osvetlenie), je podmienkou existencie ega. (Sú však aj také veci, ktoré si svoju esenciu neuvedomujú.) Je rozhodujúce, že to pochopenie seba samého chápe Suhrawardí ako evidentnosť svetla sebe samému. Od tohto tvrdenia je len krok k Suhrawardího epistemológii známej pod názvom „poznanie prítomnosťou“. Je to poznanie získané chápaním vlastnej esencie a skrze toto chápanie, analogicky, aj esencií nadzmyslových vecí. To evidentné je v tomto prípade doslova jasné, a preto v prípade esencií nadzmyslových vecí (svetiel) aj pochopiteľné prostredníctvom intuície, ktorá je pre Suhrawardího nástrojom priameho nadzmyslového poznania bez sprostredkovania rozumu

alebo myslenia. Intuíciou a víziami sám Suhrawardí získal to, čo neskôr „zhmotnil“ do *Filozofie iluminácie*.<sup>1</sup>

Rovnakým spôsobom podľa neho dospel k svojmu dielu aj „inšpirovaný a osvietený“ Platón (Suhrawardí 1999, 2). A nielen Platón. Sebapoznanie je aj témou Plotinovej *Enneady* V, 3. Na otázku: „Čo vlastne znamená poznať seba samého?“, možno získať túto zhustenú odpoveď: „znamená pochopiť nielen svoju vlastnú účasť na božskom Intelekte, ktorý je svojím sebapoznaním, ale tiež svoje zakorenenie v princípe jednoty, bez ktorého by nič ani byť, ani seba samé poznať nemohlo. Byť a byť poznateľný totiž znamená byť určitým typom zjednotenej mnohosti, pričom túto jednotu nemožno vyvodiť zo žiadnej podoby mnohosti – je nutné ju postulovať ako princíp (Plótínos 2014, 13). Aj u Suhrawardího je sebapochopenie spojené s participáciou na svetelnej jednote, a to byť a byť poznateľný aj u Suhrawardího zjednocuje ontologický a epistemologický aspekt bytia.<sup>2</sup> Arabská parafráza tejto *Enneady*, spolu so štvrtou a šiestou sa stali známymi pod názvom *Aristotelova teológia*, ktorá bola taká vplyvná, že ju Suhrawardí mohol poznať.

### 3. Záver

Iluminacionistickú svetelnú ontológiu Suhrawardího možno analyzovať z viacerých hľadísk. V tomto príspevku som sa obmedzila na analýzu funkcie svetla ako príčiny vzniku a byť egom. V mojej interpretácii svetla ako *príčiny vzniku* upozorňujem na potrebu rešpektovať terminologické nuansy pri čítaní Suhrawardího textu. Tie ma viedli k záveru, že nie Svetlo svetiel, ale až jediné netelesné svetlo alebo prvé svetlo/Najbližšie svetlo, ktoré emanuje zo Svetla svetiel, je prvou netelesnou príčinou v nasledujúcej kauzálnej hierarchii svetiel. Rozdiel medzi ním a Svetlom svetiel je v menšej dokonalosti. Treba mať súčasne na pamäti, že netelesné svetlo nemá prijímateľa, ktorého vlastnosti by určovali túto mieru (Tamže, 91).

V časti príspevku, ktorú som nazvala *Byť egom*, som chcela upozorniť na ontologický aspekt Suhrawardího chápania ega, ktorého schopnosť

---

<sup>1</sup> Podrobnejšie odporúčam MIČANINOVÁ, M.: Funkcia obraznosti vo filozofii al-Suhrawardího. In: Mičaninová, M., Hajdučeková, I., Jusko, Š., Cibuľová, L., Kolberová, T., Katreničová, A., 2015, 90 – 94.

<sup>2</sup> Ešte jedna poznámka, keď Suhrawardí hovorí o egu, nehovorí o duši, ktorá je tiež nemateriálnym čistým svetlom spojeným s telom (človeka alebo živočicha). V názve diskurzov obidvoch častí *Filozofie iluminácie* sa téma duše ani nevyskytuje.

chápať seba samé nie je pridánym atribútom jeho esencie, je podmienkou jeho existencie. Je to v súlade so Suhrawardího iluminacionistickými pravidlami, podľa ktorých v pochopení seba nemôže byť nijaká dvojakosť, nič, čo by zostávalo nepochopené. Bezprostredné, intuitívne, sebaepochopenie je zároveň epistemologickou charakteristikou ega. Takto sa v Suhrawardího iluminacionistickej filozofii spája ontologické s epistemologickým.

## Literatúra

- AL-SUHRAWARDĪ (1999): *The Philosophy of Illumination*. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-ishraq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge and Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press.
- DAVIDSON, J. A. (1992): *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. Oxford: Oxford University Press.
- GHAZÁLÍ (2012): *Výklenek světél (Miškát al-anwár) a význam osvícení v islámské filosofii*. Přeložila a úvodní studii napsala Zora Hesová. Praha: Academia.
- MÍČANINOVÁ, M. (2015): „Poznanie prítomnosťou – Suhrawardího riešenie vzťahu racionálneho a iracionálneho. In: *Racionálne - iracionálne*: zborník vedeckých príspevkov. Rec. Marianna Szapuová, Róbert Karul. Prešov: Filozofická fakulta PU v Prešove a Slovenské filozofické združenie pri SAV.
- MÍČANINOVÁ, M. HAJDUČEKOVÁ, I., JUSKO, Š., CIBULOVÁ, L., KOLBEROVÁ, T., KATRENIČOVÁ, A. (2014): *Funkcia obraznosti vo filozofii*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach.
- PLÓTINOS (2014): *O sebezpoznaní. Enneada V, 3 (49)*. Úvod, preklad a poznámky Lenka Karfíková. Řecko – české vydání. Praha: OIKOYMENH .

Doc. PhDr. Mária Mičaninová, CSc.  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Univerzita P. J. Šafárika  
Filozofická fakulta  
Košice, SR  
e-mail: maria.micaninova@upjs.sk

# PRIATEĽSTVO AKO SÚČASŤ DE MONTAIGNOVEJ A LA BOÉTIHO FILOZOFICKEJ ANTROPOLÓGIE<sup>1</sup>

## THE FRIENDSHIP AS A PART OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF DE MONTAIGNE AND DE LA BOÉTIE

**Tomáš Pružinec**

**Abstract:** In this article we try to think about friendship and to reflect on its value. We base our article on two works of modern times, namely on *Discourse on Voluntary Servitude* by Étienne de la Boétie and *The Essais* by Michel de Montaigne. Reflection on a man is not a prior topic neither in *La Boétie's* *Discourse* nor in *de Montaigne's* *Essays*. Nonetheless, in both works the friendship is clearly and explicitly outlined as an apex of their philosophical reflections. Fundamental question we try to answer is: How do *La Boétie* and *de Montaigne* see the friendship and how do they characterise it? It is highly probable that for both thinkers philosophy was meant to be rather a life companion. In this perspective *La Boétie* and *de Montaigne's* philosophical pondering about the value of friendship becomes in fact appealing for its élan, appears timelessly inspiring and becomes a challenge.

**Key words:** man – friendship – life – human nature – freedom

### Úvod

Reflexia o človeku nie je prioritnou témou ani *La Boétieho*<sup>2</sup> *Rozpravy o dobrovoľnom otroctve* (*Le discours de la servitude volontaire*,<sup>3</sup> 1574)

---

<sup>1</sup> Príspevok je čiastočným výstupom vedeckého projektu *Idey človeka, slobody a vlastníctva v sociálno-filozofickom myslení raného novoveku* (VEGA 1/0565/13).

<sup>2</sup> Estienne de La Boétie, novšie Étienne de La Boétie (Sarlat, 1. november 1530 – Germignan, 18. august 1563).

<sup>3</sup> Spis sa niekedy uvádza aj v rozšírenom názve *Le discours de la servitude volontaire ou le contr'un* (*Rozprava o dobrovoľnom otroctve alebo proti jednému*). Zriedkavejšie sa uvádza v jeho skrátenom názve *Le Contr'un* (*Proti jednému*).

V predloženej práci budeme vychádzať z moderného prepisu textu archiválie, ktorý urobil Charles Teste a ktorý bol uverejnený v diele Étienne de La Boétie: *Le Discours de la servitude volontaire. La Boétie et la question du politique* vo

a ani de Montaignových<sup>4</sup> *Esejí* (*Essais de Michel de Montaigne*, 1572 – 1592). Predsa však, v oboch spisoch sa výrazne a explicitne profiluje jeden kulminujúci bod filozofických úvah, ktorý, zdá sa, obaja autori pokladajú za kľúčový. Je ním priateľstvo. Michel de Montaigne sa stal Boétiho blízkym priateľom a jeho silným obdivovateľom.<sup>5</sup> La Boétiho si tak silno obľúbil a jeho myšlienky na neho vplývali až do takej miery, že vo svojich *Esejach*, konkrétne v XXVIII. kapitole, ktorá je venovaná téme priateľstva, sa de Montaigne rozhodol, že to bude práve La Boétie, „na ktorého sa budem teraz až do konca odvolávať“ (Montaigne 2007, 65). V spisoch oboch mysliteľov by sme len ťažko hľadali akúsi prepracovanú filozofickú konštrukciu človeka. Dokonca samotný pokus o zadefinovanie človeka nie je ľahký, no rozhodne nie je nemožný.<sup>6</sup> Z druhej strany, uvažovať o človekovi a najmä o tak vznešenej hodnote akou je priateľstvo, je výzvou, no zároveň aj pozvaním vidieť filozofiu ako stimul k životu. Keďže de Montaigne čerpal z myšlienok La Boétiho, náš príspevok začneme metodologicky pohľadom na myšlienky La Boétiho *Rozpravy* a následne svoju pozornosť obrátíme na myšlienky, ktoré de Montaigne predstavil vo svojich *Esejach*. Základná otázka, na ktorú sa pokúsime čiastočne načrtnúť odpoveď je: Ako La Boétie a de Montaigne vidia priateľstvo a ako ho kvalifikujú?

### Zadefinovanie človeka

Na to, aby sme sa priblížili k pochopeniu priateľstva u oboch mysliteľov, pokúsme sa najprv o stručné zadefinovanie človeka u oboch mysliteľov.

Ak by sme sa chceli pokúsiť zadefinovať človeka u La Boétiho, museli by sme vyjsť z kontextu samotnej existencie človeka, do ktorého je La Boétiho chápanie človeka vsadené. Pravdepodobne by sme mohli vyjsť z jeho výpovede, ktorú buduje na viacerých filozofických východiskách.

---

vydavateľstve Petite Bibliothèque Payot v roku 2002, 193 – 243. Preklady do slovenského jazyka pochádzajú od nás.

<sup>4</sup> Michel Eyquem de Montaigne (Montaigne, 28. január 1533 – Montaigne, 13. september 1592).

<sup>5</sup> Pripomeňme slávne vyznanie priateľstva de Montaigna voči La Boétimu: „Bol nekonečne ďaleko predou mnou vo všetkých vedomostiach a cnostiach a vysoko by ma prevýšil aj v povinnostiach priateľstva“ (Montaigne 2007, 73).

<sup>6</sup> Na túto tému pozri našu prácu venovanú reflexii tyranie a slobody v myslení Étiennea de La Boétiho (Pružinec 2015, 37-42). Niektoré naše myšlienky, ktoré čiastočne reprodukuje aj v tomto príspevku, v uvedenej práci vkladáme do kontextu dekonštrukcie tyranie a perspektívy slobody.

La Boétie píše: „(...) každá bytosť, ktorá cíti svoju existenciu, cíti zlobu poddanstva a hľadá slobodu: dokonca ani dobytok, ktorý je stvorený pre službu človeka sa mu nemôže podvoliť bez toho, aby sa ubezpečil o opačnej túžbe; aká nešťastná nerest<sup>7</sup> teda mohla denaturalizovať človeka, ktorý sa ako jediný narodil preto, aby žil slobodne takým spôsobom, že sa mu vytratila spomienka na svoj prvotný stav a túžba opäť ho nadobudnúť?“ (La Boétie 2002, 207). La Boétie vychádza z presvedčenia, že každá bytosť, každý tvor, teda aj človek, si je vedomý svojej existencie. Táto existencia je bytostne spojená so slobodou. Sloboda je takpovediac ekvivalentom existencie človeka, jeho existencie („son existence“). Navyše, každá bytosť, každý tvor disponuje mechanizmom rozpoznávania medzi poddanstvom, t. j. ujarmením a slobodou. Človek je však jedinečný tvor, pretože je jediný („seul“), ktorý sa narodil slobodne, a to preto, lebo jeho prvotným stavom („son premier état“) je sloboda. Teda prvotným stavom človeka je sloboda, a tá je jeho existenciou. Z tohto treba derivovať možné filozofické východiská La Boétieho filozofickej antropológie. Ak by sme vyššie uvedené chceli nutne vyjadriť rečou ontológie, povedali by sme, že základným princípom ľudského bytia je sloboda. Čo sa však týka samotnej slobody človeka, nejde len o statickú slobodu, veličinu, ktorá je mimo človeka. Naopak, sloboda je v človeku, je jeho stimulujúcou prirodzenosťou. La Boétie to explicitne deklaruje: „Podľa môjho názoru nielenže sa rodíme so slobodou, ale tiež s vôľou ju brániť“ (Tamže, 205).

Pokus o možné definovanie človeka je však možný len v širšom kontextovom priestore. Inak to však ani nemôže byť. La Boétie totiž nedáva odpovede na to, kto je človek, pretože on si túto otázku explicitne a cielene ani nekladie. La Boétieho zaujíma tak sloboda človeka ako aj slobodný priestor, v ktorom má človek existovať, resp. fakt, že človek má slobodu existenčne precit'ovať. Pri vnímaní človeka sa treba uberať týmto smerom.

Čo sa týka pohľadu na človeka u de Montaigna ten tvrdí, že „človek je tvor úžasne márnomyseľný, nestály a kolísavý. Je obtiažne si o ňom

---

<sup>7</sup> Francúzske „malheureux vice“ možno chápať v etickom rozmere ako nešťastnú necnosť či nešťastnú skazenosť. La Boétie kladie otázku a je veľmi pravdepodobné, že v otázke mieri na etický rozmer a že príčinu hľadá práve v ňom. Výraz „le vice“ môžeme celkom správne chápať ako morálny defekt, morálne zlyhanie či amorálnosť ako takú.

utvoriť stály a rovnaký názor.“ (Montaigne 2011, 4)<sup>8</sup>. Vo svojich *Esejach* nie náhodou spomína pohanského historika Marcellina, ktorý prišiel k záveru, že „niet zvera, ktorý by bol človeku nebezpečnejší, ako je sám človek“. (Montaigne 2007, 166). Bolo by však mylné si myslieť, že de Montaignov pohľad na človeka je pesimistický. V jeho videní človeka sa silno odráža dynamizmus života, ktorý sa kĺby s empirickým a so sebareflektujúcim pohľadom autora<sup>9</sup>. Stálosť človeka je vsadená do jeho nestálosti. Človek je teda v de Montaignovom chápaní tvor, ktorý sa dotvára, klesá i vstáva, krpacie i rastie. Preto vidieť človeka len v ohraničenej perspektíve morálky by nebolo správne. Človek, ktorý stojí na križovatkách, vstupuje do slepých uličiek a vracia sa späť, krúži na kruhovom objazde života neprestajne hľadajúc správny smer, človek v jeho dynamickej nestálosti a kolísavosti, človek oklamáný svojou vysoko-myselnosťou či domýšľavosťou – možno takto nejako by videl empiricky mysliaci de Montaigne človeka.

## Priateľstvo

Po krátkom exkurze k zadefinovaniu človeka sa teraz môžeme priblížiť k pochopeniu samotného puta priateľstva, ktoré sa zrodilo medzi dvoma filozoficky zmýšľajúcimi priateľmi.

Analýza La Boétiho *Rozpravy* nás vedie k poznaniu, že autor zvažuje človeka vždy v kontexte iných, teda v myšlienke, že poslaním človeka nie je byť sám. La Boétiho človek je kolektívny. Je to človek, ktorý má nevyhnutné sociálne väzby, je to osoba vzťahy, no nie hocijakého. Vo svojej prirodzenosti má vpísanú hodnotu priateľstva: „Sme vytvorení tak, že značnú časť nášho života určuje spoločná úcta priateľstva. Je celkom prirodzené milovať cnosť, ceniť si dobré skutky, byť uznanlivý za preukázané dobro a často si aj zredukovať svoje vlastné výhody v prospech tých, ktorých milujeme a tých, ktorí si zasluhujú byť milovaní“ (La Boétie 2002, 195). Priateľstvo je pre La Boétiho človeka prirodzenou etickou hodnotou, ktorá má priam sakrálny charakter: „Priateľstvo, to je posvätné meno, to je svätá vec. Jestvuje len medzi šľachetnými ľuďmi, vzniká vo vzájomnej úcte a udržuje sa nie tak dobrými skutkami ako skôr dobrým

---

<sup>8</sup> Keďže slovenský preklad *Esejí* od Antona Vantucha, ktorý v tejto práci prednostne používame (Montaigne 2007), je len výberovým prekladom, čerpáme aj z pôvodného francúzskeho textu *Essais* (Montaigne 2011 ).

<sup>9</sup> Pripomeňme, že de Montaigne nemal v úmysle vytvoriť teoretickú reflexiu a už vôbec nie reflexiu o človekovi. Predmetom jeho úvah je on sám: „Sám som látkou svojej knihy“ (Montaigne 2007, Čitateľovi).

životom a mravmi. Poznanie jeho poctivosti je to, keď máme v druhom človekovi istotu. Zárukou sú mu jeho dobrota, jeho viera, jeho stálosť. Priateľstvo nemôže byť tam, kde sa nachádza krutosť, nepoctivosť a skrivodlivosť“ (Tamže, 241). Všetci ľudia majú spoločnú prirodzenosť, ona je integrálnym menovateľom ľudstva. V nej je vpísaná sloboda. La Boétie je presvedčený, že „je v prirodzenosti človeka byť slobodný a aby takým aj chcel byť“ (Tamže, 215).

Renesančný a humanistický rukopis je nepopierateľne pevným východiskom La Boétieho novovekého myslenia. Na jeho základoch stavia akési puto vzájomnosti človeka s človekom, jeho jedinečnú spoločenskú väzbu, ktorá neskôr dostane meno solidarita. La Boétie má na mysli puto bez kalkulácie a benefitu, niečo čo je všetkými pre všetkých – in solidum/pour le tout – niečo, čo vo svojom spise označuje ako „spoločné zbližovanie v bratstve“ („fraterniser ensemble“). Veď predsa: „Dobrotivá matka, dala nám *všetkým* zem, aby sme ju mali za príbytok, *všetkých* nás ubytovala pod jednou veľkou strechou a *všetkých* nás nasycuje tým istým cestom, aby sa každý mohol poznávať v druhom ako vo svojom zrkadle. Ona nás *všetkých* utvorila, obdarila nás darom hlasu a reči, aby sme sa spoločne v bratstve zbližovali a cez komunikáciu a výmenu našich myšlienok nás vedie k zdieľaniu našich ideí a vôľ. Ak sa všetkými možnými prostriedkami snažila sformovať a stiahnuť uzol našej jednoty, zväzky našej spoločnosti, a nakoniec ak nám vo všetkých veciach ukázala túžbu, aby sme sa spojili, aby sme neboli len jednotlivci, ale aby sme sa úhrne neštiepili, ako by sme mohli čo len na chvíľu pochybovať, že sme *všetci* od prírody slobodní, pretože my *všetci* sme si rovní? Nikomu už nemôže prísť na myseľ, že by mohla z kohokoľvek urobiť otroka, pretože *všetkých* nás urobila spolovníkmi“ (Tamže, 204 – 205). La Boétieho človek je včlenený do kolektivity a je človekom priateľstva a solidarity. Plne sa teda stotožňujeme s Paulom Bonnefonom, ktorý La Boétieho nazval „horlivým a šľachetným humanistom“ (Bonnefon 1922, 21). Priateľstvo teda možno u La Boétieho chápať ako súčasť cesty sebarealizácie človeka. To čo je v hre o slobodu kľúčové, je však chcenie človeka a to, ako má byť sám sebou, je jeho vôľa.

Čo sa týka témy priateľstva u Michela de Montaigna, tu treba zdôrazniť, že autor *Esejí* vychádza prednostne z empirických skúseností než jeho mladý filozofujúci právnik a priateľ La Boétie, v ktorého spise zase vidieť viac snahu o intelektuálne porozumenie a interpretáciu.

Celá XXVIII. Kapitola de Montaignových *Esejí* je venovaná oslave nerozlučného a hlbokého priateľstva medzi ním a La Boétim. De Montaigne hovorí o tomto priateľstve ako o „bratskom zväzku“: „Pravdu



povediac, slovo brat je krásne, plné lásky, a preto sme ja a on náš zväzok nazvali bratským zväzkom“ (Montaigne 2007, 66). Keď sa vyznáva zo svojho priateľstva k La Boétimu, píše: „Keby ste veľmi chceli, aby som vám povedal, prečo som ho mal rád, cítim, že to môžem vyjadriť iba jedinou odpoveďou: „Lebo to bol on; lebo som to bol ja““ (Tamže, 69). Keď popisuje ich prvé stretnutie, vyjadruje sa nasledovne: „Cítili sme sa zrazu sebou takí zaujatí, navzájom si známi a dovedna zviazaní, že odvtedy nám nič nebolo bližšie ako my navzájom“ (Tamže, 69). De Montaigne venoval Boétiho sonátam aj nasledujúce strany svojich *Esejí* (kap. XXIX). Bol to vlastne La Boétiho spis *O dobrovoľnom otroctve*, ktorý ich priviedol „na cestu priateľstva, ktoré medzi nami, kým nám to Boh dožičil, prekvitalo tak nerušene a dokonale“ (Tamže, 66). O veľmi úzkom vzťahu oboch mysliteľov sa výstižne vyjadril aj Robert Zimmer keď napísal, že La Boétie bol pre de Montaigna „najbližším priateľom a najdôležitejším duchovným podnecovateľom“ (Zimmer 2005, 54).

Ako teda de Montaigne vidí samotné priateľstvo a ako ho kvalifikuje? Priateľstvo je tak pre de Montaigna ako aj pre La Boétiho prirodzenou etickou hodnotou, ktorá má taktiež sakrálny charakter. Je to „sväté puto“ (Montaigne 2007, 68). Osobitosťou u de Montaigna je to, že vo svojom spise, píšuc o priateľstve, zdôrazňuje dokonalosť (Tamže, 66, 67, 69), a to ho pravdepodobne privádza aj k potrebe, aby dokonalé priateľstvo sám zadefinoval: „Lebo dokonalé priateľstvo, o ktorom hovorím, je nedeliteľné; každý sa dáva priateľovi cele, že inde už nemá čo dať; naopak, banuje, že sa nevie zdvojnásobiť, strojnásobiť, zoštvornásobiť, že nemá viac duší a vôľ, aby ich všetky podriadil tomu cieľu ... lebo „priateľstvo, ktoré sa zmocní duše a zvrchovane ju ovláda, sa nedá rozdvojiť“ (Tamže, 71).

Priateľstvo má u de Montaigna nielen individuálny, ale aj hlboko kolektívny význam. Priateľstvo je plne spoločenské: „K ničomu nás príroda, zdá sa, natoľko nevedla ako k spoločnosti. A dobrí zákonodarcovia, vraví Aristoteles,<sup>10</sup> sa viac starali o priateľstvo ako o spravodlivosť. A toto naše priateľstvo je posledným stupňom jeho dokonalosti“ (Tamže, 66). Takéto priateľstvo „prináša plody veľmi osožné jednotlivcovi aj verejnosti“ (Tamže, 68).<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Na tomto mieste sa de Montaigne odvoláva na *Mravné ponaučenia Nikomachovi* (VIII, 1).

<sup>11</sup> Ako nedostatočné priateľstvá de Montaigne hodnotí priateľstvo „prirodzené, spoločenské, pohostinné a ľúbostné“ (Tamže, 66). Dokonalé priateľstvo kladie do protikladu k „bežnému“ a „priemernému“ priateľstvu (Tamže, 70-71).

Naviac, priateľstvo je u de Montaigna nezištné, je sebadarujúce: „v priateľstve však nejde o dohody a záujmy, ale iba o samotné priateľstvo“ (Tamže, 67). Takéto priateľstvo prežíval aj s La Boétim, keď napísal: „Naše priateľstvo nemá inú myšlienku ako samo seba a vzťahuje sa len na seba“ (Tamže, 69). Táto transparentná a sebadarujúca nezištnosť sa u de Montaigna priam mysticizuje a autor *Esejí* začína priateľstvo dokonca vnímať ako naplňujúce „tajomstvo“, čo pripomína kresťanský vzťah Boha a človeka, ktorý naráža na hranice samotnej možnosti vyjadrenia: „Nijaká osobitná úvaha tu nehrala úlohu, ani dve, tri, štyri alebo tisíc: akási kvintesencia celého toho prelínania mi zachvátila dušu a prinútila ju ponoriť a rozplynúť sa v jeho duši; a tá sa vzchopila celou svojou vôľou a prinútila sa ponoriť a rozplynúť v mojej duši rovnako dychtivo a s rovnakou horlivosťou. Rozplynúť sa, vravím, lebo sme si nenechali nič svojho, čo by bolo buď len jeho, alebo moje“ (Tamže, 69). V priateľstve „ide o najtajnejší záhyb vášho srdca, kde si nič nevyhradujete len pre seba (Tamže, 72), a preto sa autor *Esejí* stavia proti takému priateľstvu a proti takým priateľom, kde panujú len príležitostné styky a dôvernosti, ktoré majú za cieľ len nejakú výhodu (Tamže, 69). Priateľstvo čerpá zo slobody a spolu s náklonnosťou je prejavom slobodnej vôle (Tamže, 66), dokonca je „plným splynutím našich vôlí“ (Tamže, 70). Priateľstvo „žije z úprimnej otvorenosti“ (Tamže, 66) a „je radosťou, len keď je túžbou; rozhorí sa, upevní a rastie, len keď ho prežívame, lebo je duchovné a dušu nám zjemňuje“ (Tamže, 67).

## Záver

Vzhľadom na technickú ohraničenosť príspevku nemožno v celej náležitosti odpovedať na stanovenú otázku v úvode, a to, ako La Boétie a de Montaigne vidia priateľstvo a ako ho kvalifikujú. Z krátkej reflexie možno prísť len ku konštatovaniu, že úvahy oboch autorov o priateľstve sú vsadené do konštruktu ľudskej prirodzenosti a slobody. Priateľstvo je prirodzenou etickou hodnotou. Obaja tiež priateľstvo včleňujú do kolektivity, čím naznačujú, že človek nie je sám, a že ani v láske nemôže byť sám. Priateľstvo je súčasťou cesty sebarealizácie človeka, ktorý sa priateľstvom vlastne transcenduje. Nad to má priateľstvo u oboch mysliteľov až sakrálny charakter. Ani La Boétie a ani de Montaigne sa nezaoberajú genézou priateľstva, skôr jeho obohacujúcou a presahujúcou hodnotou – v tomto zmysle možno rozumieť aj sakramentalizujúcemu elementu.

Je veľmi pravdepodobné, že filozofia pre oboch mysliteľov znamenala skôr sprievodkyňu životom. V tejto perspektíve sa filozofické uvažovanie o hodnote priateľstva u La Boétiho a u de Montaigna stáva realisticky prítlačlivé svojim vzletom, javí sa ako nadčasovo inšpiratívne a stáva sa výzvou.

### **Literatúra**

- BONNEFON, P. (1922): Introduction. In: *Discours de la servitude volontaire*. Bossard.
- PRUŽINEC, T. (2015): Dekonstrukcia tyranie a perspektíva slobody v myslení Étienne de La Boétiho. In: Vladimír Manda – Richard Šťahel – Tomáš Pružinec (eds.): *Človek, sloboda a vlastníctvo vo filozofii raného novoveku*. Bratislava: PhDr. Milan Štefanko – IRIS, 17-44.
- La BOÉTIE, É. (1922): *Discours de la servitude volontaire*. Bossard.
- La BOÉTIE, É. (2002): *Le Discours de la servitude volontaire. La Boétie et la question du politique*. Petite Bibliothèque Payot.
- La BOÉTIE, É. (2011): *Rozprava o dobrovolném otroctví*. Preklad: Zdeněk Rucki. Rybka Publishers.
- MONTAIGNE, M. de (2011): *Essais*. [online]. [cit. 12.12.2015]. Dostupný na internete:  
<[http://www.atramenta.net/lire/essais/2119/61#oeuvre\\_page](http://www.atramenta.net/lire/essais/2119/61#oeuvre_page)>.
- MONTAIGNE, M. de (2007): *Eseje*. Výber a preklad Anton Vantuch. Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov.
- ZIMMER, R. (2005): Z hárkov mudrca. Michel de Montaigne: *Eseje (1580-1588)*. In: *Pribeh filozofie. Kľúč ku klasickým dielam*. Preklad: Ladislav Kiczko. Bratislava: Vydavateľstvo SLOVART.

Doc. PhDr. ThDr. Tomáš Pružinec, PhD.  
Katedra filozofie, Filozofická fakulta Univerzity Konštantína Filozofa  
v Nitre  
ul. Hodžova 1  
949 74 Nitra, SR  
e-mail: [tpruzinec@ukf.sk](mailto:tpruzinec@ukf.sk)

# VICO ET HOBBS NON CONVERTUNTUR

## VICO AND HOBBS NON CONVERTUNTUR

Marcela Maglione

**Abstract:** *Article is an approximation of how the Italian philosopher Giambattista Vico copes with the philosophy of Thomas Hobbes. The aim of this paper is to answer the question of ideal divergences of Vico and Hobbes. Key problems are: the natural state in Hobbes and the animal ramble in Vico. Another issue is the principle verum et factum convertuntur in the sense of conventional formed at Hobbes (fact = convention) and the historical formation at Vico (fact = history).*

**Key words:** *Vico – Hobbes – natural state – verum ipsum factum*

Giambattista Vico na viacerých miestach svojej tvorby spomína Thomasa Hobbesa, čo vyvoláva dojem, že Hobbes je jedným z „Vicových autorov“<sup>1</sup>. Tento dojem posilňuje predovšetkým problematika typická pre moderný iusnaturalizmus, a to prirodzené právo a koncepcia prirodzeného stavu. V súvislosti s Vicovou domnelou „podlžnosťou“ voči modernému iusnaturalizmu Thomasa Hobbesa chceme poukázať na ideové odlišnosti medzi týmito filozofmi. Konkrétne na to, ako sa taliansky filozof vyrovná s koncepciou prirodzeného stavu ako stavu akéhosi zvieracieho blúdenia.

Hobbesov prirodzený stav je stav vojny všetkých proti všetkým, majúci príčiny v rivalite a egoizme ľudskej prirodzenosti, ako reálny stav. Tento stav pretrváva aj v zmysle protištátnej a medzištátnej vojny všetkých proti všetkým. Zdá sa, že Hobbes neuvažoval o jednotnom univerzálnom prirodzenom stave v zmysle počiatočného stavu, v ktorom má ľudstvo, ľudský rod ako celok svoj pôvod. V duchu takejto interpretácie by zrejme predštatny, predpolitický prirodzený stav bol z Hobbesovej pozície vnímaný nanajvýš ako číra hypotéza.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vico vo svojej *Autobiografii* uvádza štyroch svojich autorov: Platóna, Tacita, Bacona, Grotia.

<sup>2</sup> Naša úvaha sa opiera o Hobbesovo vyjadrenie pravdepodobnosti, že od počiatku stvorenia nebolo obdobia, kedy by ľudský rod bol bez spoločnosti. Ak aj na nejakých miestach spoločnosť, zákony a vládcovia chýbali, to neznamená, že nemohli byť na iných (Hobbes 1841, 183-184).

Vzťah Vico – Hobbes je vzťahom historizmu – iusnaturalizmu, kontraktualizmu. Z primárnych textov oboch autorov na prvý pohľad vyplýva príliš veľká podobnosť medzi prirodzeným stavom Angličana a zvieracím blúdením Taliana. Hobbes hovorí, že ľudia žijú vo vojnovom stave, v ktorom sa každý stáva postrachom pre druhého (*bellum omnium contra omnes*). Je to obdobie bez spoločnej moci, akejsi pripravenosti k boju, a to až do obdobia mieru, kedy už nie je nutné byť v permanentnom strehu pred obavou napadnutia inými kvôli zisku, bezpečnosti a povesti (Hobbes 2009, 88-89).<sup>3</sup> Vico veľmi obdobne tvrdí o divokých a násilných ľuďoch, že žijú v stave bez zákonov (Vico 1991, 109, § 178)<sup>4</sup>, v divokej zvieracej voľnosti (Vico 1991, 116, §221). Hobbesove vyjadrenie, že „život človeka je osamelý, úbohý, ošklivý, zvierací a krátky“ (Hobbes 2009, 89) a Vicove úvahy o prvých ľuďoch žijúcich „v stave zvieracom a divokom“ (Vico 1991, 153, § 369)<sup>5</sup> jasne naznačujú spoločné východisko oboch mysliteľov. Dokonca v dielach talianskeho filozofa nájdeme konkrétny odkaz na podobnosť ľudského a vlčieho života. V *De Uno*<sup>6</sup> Vico tvrdí, že bez občianskej spoločnosti bezbožní, krutí, nečinní ľudia, opustení v neistotách, svojím potupným konaním okrádajú snaživých o plody ich práce. Sú schopní zabiť kohokoľvek, kto sa im postaví do cesty. A preto bez života v *respublica* (občianskej spoločnosti) by ľudia žili medzi sebou „na spôsob divých vlkov, a možno by v krátkom čase vyhasol ľudský rod“

---

<sup>3</sup> Hobbes má na mysli obdobie pokoja, spravodlivosti, lásky medzi občanmi navzájom; teda stav, v ktorom je *človek človeku bohom*. To však neznamená definitívnu pominuteľnosť vojnového stavu, v ktorom platí *človek človeku vlkom*. Prirodzená dravosť a násilnosť aj naďalej pretrváva v rámci medzištátnych vzťahov (Hobbes 1988, 119).

<sup>4</sup> S tým rozdielom, že nie spoločenská zmluva, ale božská prozreteľnosť priviedla vyvolaním zmätenej a ustráchanej predstavy o božstve prvých ľudí k ľudstvu a k založeniu národov (Vico 1991, 109, § 178). Bola to príležitosť, aby sa ľudia začali formovať do spoločenského a morálneho poriadku, a tak naplnili nevyhnutnosť ich vlastnej prirodzenosti.

<sup>5</sup> Vico opisuje tento stav nasledovne: „...matky opúšťali svoje deti, ktoré vyrastali, bez toho aby počuli ľudský hlas a bez toho aby sa učili ľudským zvykom; preto chodili v stave zvieracom a divokom. V tomto stave matky, ako u zvierat, dojčili toľko nemluvniatka, nechávali ich váľať sa nahé v ich výkaloch, a len čo ich odstavili od dojčenia, opúšťali ich nadobro“ (Vico, 1991, s. 153, § 178).

<sup>6</sup> Skratka diela: *De universi iuris uno principio et fine uno* (O jednotnom základe a ciele všeobecného práva) (In *Opere giuridiche. Il diritto universale*)

(Vico 1974, 128). V *De Constantia*<sup>7</sup> dodáva, že násilní ľudia žili v záhaľke, poval'ačstve, pričom hlad ich poháňal k tomu, aby okrádali slabších a zabíjali tých, ktorí im kladú odpor. „Okrádali spôsobujú násilie a smrť: a tak ľudia boli vlkmi medzi ľuďmi“<sup>8</sup> (Vico 1974, 572).

Vico akoby doslova preberá myšlienku, že vo zvieracom blúdení je človek človeku vlkom. Môžeme sa preto pýtať: čo odlišuje Vica od Hobbesa? Aká osobitosť sa skrýva za zdanlivým súzvukom slovných zvrátov? V čom spočíva fundamentálny rozdiel ich „vlčích vzťahov“? Pri pozornom čítaní si môžeme všimnúť, že zatiaľ čo v Hobbesovom prirodzenom stave, ktorý je svojím charakterom na prvý pohľad priam identický s Vicovým zvieracím blúdením, je všadeprítomná rovnocennosť ľudí. U talianskeho filozofa opis vlčích medziľudských vzťahov kráča v sprievode obrazu silných a slabých ľudí nerovnocenných pomerov. Silných vykresľuje ako záhaľčivých, bezbožných, divokých, ničomných ľudí, ktorí sa potulujú lesom. Slabých charakterizuje ako pracovitých, zbožných ľudí s náznakom civilizovanosti, ktorí neblúdia viac v lese ako zver, ale vlastnia a obývajú určité pozemky, zapalujú lesy a obrábajú pôdu. Hobbesov prirodzený stav – *homo hominis lupus* – je apolitickým stavom. Vicov stav zvieracieho blúdenia – *homines hominibus lupi* – síce ešte nie je politickým vyjadrením života v občianskej spoločnosti, no predsa len je to už obdobie teokratickej formy vlády. Najvyšším zákonodarcom a autoritou je boh, ktorý sa prihovára človeku prostredníctvom auspícií ako božských príkazov, no zároveň je to obdobie rodín, ktorých autoritou je jeden, otec rozširujúci svoju moc klientelmi, pozemkami (Vico 1991, 43, § 14). Filozofov prirodzený stav nie je napokon ničím iným ako stavom patriarchátov, obdobím rodín, z ktorých postupne vznikali národy (Vico 1991, 107, § 165). Súhlasíme s Montanom, že Vicovo zvieracie blúdenie nie je hypotetickým prirodzeným stavom, ale historickou etapou, ktorá „má vždy za sebou nejaké štádium civilizácie, akokoľvek primitívnej, ale predsa len civilizácie. Okrem toho sa nevzťahuje na ľudstvo vo svojej totalite, ale len na časť z neho ...Vicovi divosi nereprezentujú primitívne ľudstvo, ale jednoducho degradované ľudstvo alebo, ešte lepšie, časť z neho“ (Montano 1996, 33).<sup>9</sup> Uvedenú predstavu konfrontácie násilných, beštiálnych a slabých, usadených definuje Vico ako epochu temného

---

<sup>7</sup> Skratka diela: *De constantia iurisprudientis* (O koherencii právnika) (In *Opere giuridiche. Il diritto universale*)

<sup>8</sup> *Homines hominibus lupi* (lat. preklad).

<sup>9</sup> Vicov obraz prirodzeného stavu však nemožno koncipovať ako reflexiu pôvodne egoistickej a agresívnej prirodzenosti človeka hobbesovského typu.

obdobia, čím dáva zjavne najavo svoj historický postoj v opozícii k čisto hypotetickému a ideovému (Vico 1974, 562). „Dávame na vedomie raz a navždy, že Vicov prirodzený stav nemá nič spoločné s prirodzeným stavom iusnaturalistov, ktorí žili v druhej polovici XVII. storočia a v prvej XVIII. storočia“ (Siciliani 1871, 44).

Smerodajnou skutočnosťou pri zachytení divergencie medzi Vicom a Hobbesom je – ako sme už naznačili – že Vico začína vo svojom prirodzenom stave nerovnosťou vzťahov, aby tieto postupne nadobudli v dejinách svoju prirodzenú a sociálno-právnu rovnosť. Národy speli postupne k uvedomeniu si svojej rovnosti. Nezachraňovali a nestabilizovali ju tak, ako bola prítomná v prirodzenom stave. Vico nepostuluje prirodzenú rovnosť ako počiatočný stav, či prirodzený stav, ako ju okrem iných prirodzeno-právnych teoretikov chápe aj Hobbes, ale človeku „sa stáva skutočnou, viditeľnou v priebehu dejín len v momente, v ktorom je «pochopená» ľuďmi“ (Riccio 2008, 35). Krok za krokom pochopili národy, že rozumová prirodzenosť je vlastnou, pravou a u všetkých rovnakou prirodzenosťou človeka a v dôsledku tejto prirodzenej rovnosti, bola vynútená aj občianska, či sociálno-právna rovnosť v ľudových republikách (Vico 1991, 51, § 29).

V nadväznosti na predchádzajúce myšlienky a v snahe poprieť Vicovu (čo by len zdanlivú) podľžnosť Hobbesovi sa v nasledujúcich riadkoch zameriame na vzťah faktu a dejín (u Vica), faktu a dohody, konvencie (u Hobbesa).

Vico ako filozof dejín postavil svoju filozofiu na právnej koncepcii. Prirodzené právo chápe historicky, a to na základe princípu *verum et factum convertuntur* (pravda a fakt sa konvertujú, pravda a fakt sú recipročné pojmy). Toto kritérium by sme opäť mohli považovať za prvok konvergenzie Vicovej filozofie s Hobbesovou.

Hobbes v spise *O človeku* poukazuje na koincideniu pravdy a faktu. Vychádza pritom z geometrie, ktorá ako veda je dokázateľná, pretože geometrické útvary, obrazce, ktoré človek sám prostredníctvom čiar vytvorí, nakreslí sú závislé od ľudskej vôle: „...dokazovaním a priori je ľuďom zverené vedenie len o tých veciach, ktorých vznik závisí na vôli samotných ľudí“ (Hobbes 1988, 98). Geometria je teda odlišná od fyziky. Tá totiž skúma prirodzené veci a ich príčiny, ktoré sú v moci božskej vôle a nie ľudskej. Poznatky v rámci geometrie sú apriórne, zatiaľ čo dokazovanie v oblasti fyziky je aposteriórne.

Vico spočiatku pristupuje k danému problému analogicky. Opisuje ho vo svojom diele *De antiquissima italorum sapientia* (O starovekej múdrosti Talianov), kde téza *verum et factum convertuntur* vyjadruje

možnosť poznať len to, čo robíme, tvoríme. Vzhľadom na to, že Boh je najvyššou pravdou, večným a prvým tvorcom všetkých vecí, sústreďuje a obsahuje v sebe (*intelligere*)<sup>10</sup> všetky veci, ktoré stvoril. Ľudská myseľ je však obmedzená a veci, ktoré ju obklopujú, nie sú v mysli človeka obsiahnuté, ale stoja mimo nej. Preto o nich nemôže mať človek plné vedenie, získať pravdu, ale musí sa uspokojiť len s pravdepodobným poznaním. Nie je mu dovolené pochopiť veci stvorené Bohom, ale len o nich uvažovať, premýšľať (Vico 2005, 17). Fyzik nie je schopný definovať veci podľa pravdy, nemá moc prideliť im pravú prirodzenosť. To, čo je dovolené Bohu, je nemožné pre človeka. Tak ako v Hobbesovom prípade, tak napokon aj Vico pripodobňuje aritmetiku a geometriu k ľudskej vede, pretože spĺňajú kritérium konverzie pravdy a faktu. V *Novej vede*<sup>11</sup> však tento princíp slúži k tomu, aby podporil poznateľnosť občianskeho sveta, teda toho sveta, ktorého tvorcom je ľudská bytosť.

V intenciách tohto kritéria obaja autori zdôvodňujú problematiku a postavenie práva. Je známe, že pre Hobbesa je na prvom mieste poskytnúť pre etiku a politiku, t. j. pre vedy o spravodlivom a nespravodlivom, morálnom a nemorálnom, pevné a isté základy.<sup>12</sup> Analogicky s geometriou ich môžeme dokázať apriórne, pretože princípy spravodlivého, morálneho a ich opozitá sú zakotvené v zmluvách a zákonoch, ktoré stanovili ľudia sami svojou vôľou (Hobbes 1988, 100). Hobbesovým cieľom je stanoviť také kritéria, ktoré by zabezpečili a garantovali sebazáchovu každého jednotlivca, poriadok a mier v štáte, v občianskej

---

<sup>10</sup> Vico rozlišuje pojmy *intelligere*, *cogitare*, *ratio*. *Intelligere* má význam „čítať dokonale“, „otvorene vedieť, poznať“, alebo ešte výstižnejšie ho autor používa v zmysle toho, kto zahrňuje, zhromažďuje obsahuje, sústreďuje v sebe všetky veci a jej elementy. *Cogitare* znamená „myslieť, premýšľať, uvažovať“ a teda sa vzťahuje na toho, kto smeruje, je na ceste k tomu, aby zhromaždil, prijal elementy vecí. No a napokon *ratio* sa odvoláva na špecifickú ľudskú vlastnosť, ktorá odlišuje človeka od zvierat a robí ho nadradeným (Vico 2005, 15).

<sup>11</sup> Skratka diela: Základy novej vedy o spoločnej prirodzenosti národov

<sup>12</sup> Hobbes si kladie za cieľ nájsť také príčiny ľudského konania, ktoré by boli rovnako isté, ako poznatky z oblasti geometrie. Pevné a isté základy politiky a etiky objavuje v požiadavkách ľudskej prirodzenosti: „jedna spočívajúca v prirodzenej chtivosti, vplyvom ktorej každý požaduje, aby len on sám užíval spoločných vecí; druhá spočívajúca v prirodzenom rozume, vplyvom ktorého sa každý usiluje vyhnúť sa násilnej smrti ... Na takýchto princípoch som v tomto dielku, domnievam sa, predviedol s čo najzreteľnejšou spojitosťou nutnosť zachovania zmlúv a záruk, a z toho vyplývajúce základy mravnej cnosti a občianskych povinností“ (Hobbes 1988, 121).



spoločnosti. Z uvedeného vyplýva zrejmy, jemu vlastný kontraktualizmus, pretože až spoločenská zmluva (ako prejav ľudskej vôle) je garantom prirodzeného práva. Vzhľadom na skutočnosť, že v prirodzenom stave neexistujú zmluvy, nie je ani možné hovoriť o nespravodlivom čine v zmysle platných zákonov. Nespravodlivosť si vyžaduje a predpokladá ľudské zákony, ktoré si zasa vyžadujú ľudskú vôľu. Hobbesova idea konvencionalizmu sa rodí z nevyhnutnosti nájsť pre etiku a politiku nepopierateľné, jasné a všeobecne akceptované základy, od ktorých na základe deduktívno-axiomatickej metódy závisí univerzálna a nevyhnutná platnosť všetkých dôsledkov. Pokiaľ tieto univerzálne základy nie sú stanovené všetkými ľuďmi konvencionálnym spôsobom v intenciách správneho rozumového úsudku či postupu, nemôže byť etika a politika vedou. Ako dohodnutý produkt človeka sa menia v pravdu. Nejedná sa teda o tvorenie, produkovanie prostredníctvom činov a ľudského konania v dejinách, v zmysle historickej skúsenosti (ako sa o to snaží Vico), ale o tvorenie v zmysle stanovenia, určenia prostredníctvom slov, dohôd, či zmlúv (Montano 1996, 101-103).

Vico pristupuje ku uvedenej problematike diametrálne odlišne. Jeho *factum* sa spája s dejinami, ktoré človek tvorí a tým, že ich tvorí, tak sa v nich aj spoznáva. Dialektika dejín odráža premeny vlastnej mysle, a preto Vico uplatňuje nárok ľudskej mysle na produktivitu v dejinách.

Na značnú problematickosť narazíme vtedy, keď si uvedomíme, že Vico síce zdôrazňuje nespochybniteľnú pravdu, že občiansky svet, svet národov bol dozaista vytvorený ľuďmi a že jeho základy je potrebné hľadať v premenách ľudského ducha, ale zároveň priznáva, že často ba aj proti zámerom ľudí do tohto sveta zasahuje božská prozreteľnosť, aby do neho vložila univerzálny a večný poriadok (Vico 1991, 142, §342). Autor chce naznačiť, že tak ako sa v Božej mysli (a len v jeho) zrkadlí celý svet prírody, tak sa v premenách ľudskej mysle zrkadlí občiansky svet, ktorý sme vytvorili. No zároveň svoje nespochybniteľné miesto má v jeho filozofii aj božia prozreteľnosť, ktorá využíva ľudských zámerov k dosiahnutiu vyšších cieľov. Človek síce koná a tvorí tento svet v čase, ale univerzálny a večný poriadok mu udeľuje božská providencia.<sup>13</sup> Charakterizuje ju ako architekta občianskeho sveta, ktorý nepredstavuje priameho konateľa, tvorca, pretože ním je napokon len človek, ľudia.

Čo z toho všetkého vyplýva pre problematiku Vicovho prirodzeného práva národov? Fakt, že právo nie je, ako dokazuje Hobbes, produktom

---

<sup>13</sup> Preto musí byť podľa Vica táto veda racionálnou občianskou teológiou božskej prozreteľnosti (Vico 1991, 38, § 2; 142, § 342).

mysle izolovaných, autonómnych jednotlivcov, pretože tým by sa dostal na pozíciu konvencionalizmu, ale je produktom spoločnej, pospolitej prirodzenosti, mysle ľudí, ktorí vplyvom všeobecnej mienky (*sensus communis*) tvoria tento svet národov prirodzene (Montano 1996, 124). *Sensus communis* ako všeobecná mienka o tom, čo je nutné a užitočné<sup>14</sup> sa rodí prirodzene, historicky a nie zmluvne. Vico sa rozchádza s Hobbesom, pretože zatiaľ čo u anglického filozofa vyúsťuje slobodná vôľa do vojnového stavu, u Vica sa svojou prirodzenosťou nanajvýš neistá vôľa stáva istou práve vďaka všeobecnej mienke ľudí o tom, čo je ľudsky nutné a užitočné, všeobecne a spoločne prospešné a na čom sa zhodnú všetky národy a celé ľudstvo a nielen jednotlivec (Vico 1991, 102, § 141-142). Vicove myšlienky o konajúcich a tvoriacich ľuďoch sa vzťahujú na jednotlivcov, ktorí nemôžu nekonať v rámci spoločnosti, nemôžu netvoriť občiansky svet, a preto aj ich určovanie užitočnosti je v medziach komunity a nie v intenciách izolovaného jednotlivca.

Výsledkom uvedenej komparácie je deliaca čiara medzi oboma filozofmi, ktorá spočíva v divergentnom obsahovom význame a smerovaní inak formálne identického problému prirodzeného stavu a formuly *verum et factum convertuntur*. Odlišnosť v interpretácii potvrdzuje aj fakt, že zatiaľ čo Hobbesova právna filozofia je odvodená z hodnotiacich súdov, konvencionálnych tvrdení, Vicova koncepcia je reflexiou historických súdov a historickej skúsenosti, vyjadrením všeobecnej mienky.

## Literatúra

- HOBBES, T. (1841): Liberty, necessity, and chance. In MOLESWORTH, W. B. (ed.). *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury V*. London: John Bohn. [online]. [cit. 2015-09-15]. Dostupné na internete: <[http://books.google.sk/books?id=1Wfe4N1J8YgC&printsec=frontcover&hl=sk&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.sk/books?id=1Wfe4N1J8YgC&printsec=frontcover&hl=sk&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)>
- HOBBES, T. (1988): O občanu. In Thomas Hobbes. *Výbor z díla*. Praha: Svoboda, s.. 117-211.
- HOBBES, T. (2009): *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: OIKOYMENH.
- MONTANO, A. (1996): *Storia e convenzione. Vico contra Hobbes*. Napoli: La Città del Sole.

---

<sup>14</sup> Nutnosť a užitočnosť sú dva zdroje prirodzeného práva národov.

- RICCIO, M. (2008): Vico e la moltitudine «soddisfatta e contenta». In: *Laboratorio dell'ISPF*. [online]. [cit. 2015-09-15]. Dostupné na internete:  
<[http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf\\_lab/documenti/multitudo\\_riccio.pdf](http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf_lab/documenti/multitudo_riccio.pdf)>
- VICO, G. B. (1974): *Opere giuridiche. Il diritto universale*. Firenze: Sansoni.
- VICO, G. B. (1991): *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha: Academia.
- VICO, G. B. (2005): *De antiquissima italorum sapientia*. Roma: Edizione di Storia e Lettertura.

Mgr. Marcela Maglione, PhD.  
Katedra pedagogických štúdií FHV ŽU  
Univerzitná 1  
010 26 Žilina, SR  
e-mail: marcela.maglione@gmail.com

# LOCKOVA TEÓRIA IDEÍ

## LOCKE'S CONCEPT OF AN IDEAS

*František Medo*

**Abstract:** *The paper deals with the problem of proper understanding of Locke's concept of an idea. It brings into line Locke's general account of an idea explained in Book I of his Essay with an epistemological doctrine developed at the beginning of Book IV. This observation allows for more careful and more detailed understanding of how an idea can serve as a starting point of knowledge. Especially, it illustrates a specific cognitive feature of idea - "content", which offers an instructive insight into the groundwork of Locke's theory of knowledge.*

**Key words:** *idea – perception – cognitive content – theory of knowledge*

### Úvod

Jednou z nápadných, interpretačne veľmi podnetných vlastností rozvíjania Lockovej argumentácie v *Rozprave o ľudskom rozume*<sup>1</sup> je aj fakt, že Locke napriek všeobecne konštatovanému zanedbávaniu úsilia o konsolidovanie pojmov, s ktorými pracuje (a to aj tých základných), dokázal vytvoriť dielo, ktorého jednotlivé súčasti sú prepojené rôznymi väzbami, vzájomne na seba odkazujú a možné rozpory v nich odhaliteľné sú prístupné interpretačným riešeniam. Problémy spojené s interpretáciou i tých najkľúčovejších pojmov *Rozpravy* a ich súvislostí sú teda niečím, s čím musí interpretátor tohto textu počítať, keďže sám autor mu v tomto smere prácu neľahčuje. Inou, tiež všeobecne uznávanou vlastnosťou Lockovej argumentácie je aj to, že pri interpretačnom úsilí o uchopovanie pojmov *Rozpravy* a nájdenie súvislostí medzi nimi nie je nevyhnutné siahať za vyčerpávajúcimi charakterizáciami základných pojmov, na ktorých je celá následná argumentácia založená.

V Lockovej *Rozprave* však figuruje istý pojem, ktorý je pre teóriu rozvinutú v tomto diele natoľko zásadný, že spôsob akým ho interpretátor Lockových myšlienok vyloží, bude predznačovať celý jeho nasledujúci výklad. Týmto pojmom je „idea“. Všetko to, čo Locke v *Rozprave* hovorí

---

<sup>1</sup> Názov Lockovho diela „*Rozprava o ľudskom rozume*“ (*An essay concerning human understanding*) ďalej uvádzame už iba v skrátenej forme „*Rozprava*“.

a všetko to, čo o tom môžeme povedať my, keď sa pokúšame o interpretáciu Lockových názorov, je lokalizované rámcom, v ktorom sa Locke „pohybuje“, keď tento pojem používa. Je preto zvlášť žiadúce opätovne sa k tejto časti jeho filozofie vracat’ a pokúšať sa premýšľať ju nanovo. V nami predkladanom interpretačnom pokuse sa budeme usilovať opätovne premyslieť najmarkantnejšie určenia, ktoré Locke ideám prisudzuje a ktorými v súhrne vymedzuje pojem idey. Ide pritom o všeobecný pojem, pod ktorý spadajú všetky typy ideí, tak dva hlavné typy, t. j. jednoduché a zložené idey, ako aj jednotlivé typy zložených ideí (idey substancí, idey modov a idey vzťahov).

## Epistemologické základy Lockovej teórie ideí

Na všeobecnej rovine výkladu Locke ponúka dve závažné a veľmi známe vymedzenia idey. Locke prezrádza, že výraz „idea“ „najlepšie slúži na označenie všetkého, čo je objektom intelektu, keď človek myslí. Používam ho na vyjadrenie toho, čo sa myslí mentálnym obrazom (phantasm), pojmom (notion), druhom (species) alebo čohokoľvek, čím sa môže myseľ zaoberať, keď myslí“ (Locke I, 1 §8)<sup>2</sup>. Onedlho na to podáva nasledovné vymedzenie, ktoré je tomu prvému veľmi podobné: „Všetko, čo myseľ v sebe vníma alebo čo je bezprostredným objektom vnímania<sup>3</sup>, myslenia či chápania, nazývam ideou“ (Locke II. 8. §8). V oboch vymedzeniach nachádzame podstatné poznatky, ktoré nás oboznamujú s Lockovým pojmom idey.

Ešte skôr ako prikrčíme k interpretácii toho, čím idey sú, musíme poukázať na jednu významnú okolnosť, ktorou je to, že Lockovo vymedzenie idey ako objektu mysle nebolo zamýšľané ako podanie súhrnu podstatných určení nejakého druhu súcna s cieľom postihnúť jeho vlastnú

---

<sup>2</sup> Odkazy na Lockovu *Rozpravu* uvádzame v poradí kniha, kapitola a paragraf podľa štandardného citovania pridriavajúc sa vydania P. H. Nidditcha (Oxford: Oxford University Press, 1975). Pri niektorých citátoch uvádzame v poznámke pod čiarou aj znenie pôvodného anglického textu, resp. textu českého prekladu z roku 2012, podľa ktorého je citát v texte upravený, keďže slovenský preklad z roku 1983 niekedy nevystihuje primerane všetky významové súvislosti originálu.

<sup>3</sup> Lockovo definovanie idey ako „objektu vnímania“ je pre jeho epistemológiu kľúčové. Z terminologických dôvodov je vhodnejšie prekladať anglický výraz „object of perception“ ako „objekt vnímania“ a nesnažiť sa transponovať ho ako „predmet vnímania“. Za upozornenie na túto terminologickú okolnosť ďakujem Jamesovi Hillovi.

skutočnosť. Ak by sa o to chcel pokúsiť, znamenalo by to, že ku skúmaniu ideí by musel pristupovať so zámerom postihnúť ich imanentné príčiny. V takom prípade by išlo o skúmanie, ktoré v jazyku prírodnej filozofie sedemnásteho storočia našlo svoj výraz ako určenie prirodzenosti<sup>4</sup>, resp. povahy (nature) skúmanej veci. A práve to Locke nerobí. Záujem skúmať prirodzenosť ideí neohlasuje a navyše ani spôsob, akým argumentuje, keď nás oboznamuje s ústredným pojmom svojej *Rozpravy*, nenaznačuje podobnú ambíciu. Dokladom toho, že na takto zamerané skúmanie sa nepodujíma, sú jeho upozornenia, že vo svojom skúmaní nebude brať ohľad na to, ako idey v ľudskej mysli vznikajú, t. j. nebude sa zameriavať na skúmanie ich príčin. Jediné, na čo sa bude zameriavať, sú rozlišovacie schopnosti človeka, „ako sú uplatnené pri tých predmetoch, s ktorými sa dostávajú do styku“<sup>5</sup> (Locke I, 1 §2).

V samostatnej kapitole, venovanej popisu uplatnenia tejto a niektorých ďalších s ňou súvisiacich schopností mysle, Locke poznamenáva, že „presnosť pravdepodobného usudzovania a jasnosť rozumového úsudku, v ktorej sa ľudia od seba odlišujú, spočíva do veľkej miery v schopnosti jemne odlišovať jednu vec od druhej i tam, kde je medzi nimi iba nepatrný rozdiel“ (Locke II. 11. §2). Locke tu hovorí o rozlišovaní medzi vecami, pričom o veciach hovorí vo význame rozmanitých mysliteľných a predstaviteľných skutočností reprezentovaných ideami, ktoré sa môžu stať predmetmi diskurzívneho rozvažovania.<sup>6</sup>

Na začiatku svojich úvah o poznaní Locke hovorí o štyroch druhoch zhody (alebo nezhody) medzi ideami zahrnujúcich rozsah všetkého, čo je možné poznať: prvou je zhoda idey s ňou samou, druhou je vzťahová zhoda medzi rôznymi ideami, tretou je zhoda ideí vyznačujúcich sa koexistenciou, štvrtou je zhoda idey s realitou vecí. Ponajprv si musíme všimnúť, že každá takáto zhoda (alebo nezhoda) je výsledkom porovnávania ideí, ktoré je prirodzenou schopnosťou mysle. Zhoda alebo nezhoda medzi ideami rezultujúca z ich porovnania je pritom niečím, čo je

---

<sup>4</sup> O prirodzenosti sa Locke vo väčšine prípadov zmieňuje s vysloveným alebo implicitným odkazom na substančný základ. Spôsob, akým Locke s daným pojmom pracuje, nás intuitívne vedie k predstave „vnútorného založenia“, či „prírodou konštituovanej skladby“ vecí.

<sup>5</sup> K mému nynějšímu účelu postačí uvažovať o rozlišovacích schopnostiach človeka, jak jsou uplatněny u těch předmětů, s nimiž se dostávají do styku.

<sup>6</sup> Vo štvrtej knihe *Rozpravy* sa Locke zmieňuje o diskurzívnej schopnosti ako o schopnosti rozumu (reason) odvodzovať závery, či ako o schopnosti zdôvodňovať (reasoning) (Locke, IV. 17. §14).

mysľou „vnímané“ (Locke, IV. 1. §2). Avšak na to, aby mohla byť vnímaná korelácia medzi ideami, musia byť najskôr vnímané samotné idey. Čo je však zaujímavé je to, že už samotné vnímanie ideí je istým rudimentárnym spôsobom vnímaním „zhody (či nezhody) medzi ideami“. Ide o zhodu idey s ňou samou, avšak o porovnaní a zhode v tomto prípade môžeme hovoriť nanajvýš s určitou rezervou, pretože totožnosť akejkoľvek idey je vnímaná bezprostredne – vyjadrené Lockovými slovami „na prvý pohľad“ (Locke, IV. 1. §4). Pokiaľ ide o totožnosť ideí, tak každá vnímaná idea sa vyznačuje špecifickou kvalitatívnou črtou (alebo súborom takýchto črt), na základe ktorej je myslou identifikovaná. Všímať si na ideách ich kvalitatívny rozmer je žiaduce, pretože tento spôsob pohľadu umožňuje jemnejšie načrtávať idey ako entity, ktoré v mysli sprítomňujú jednotlivé, subjektívne vymedzené obsahy.<sup>7</sup> Podmienkou toho, aby mohla byť nejaká idea myslou identifikovaná, je to, že táto idea sa vyznačuje zmieneným subjektívnym kvalitatívnym rozmerom. Či už to bude zmyslová idea, napr. bielej farby alebo nejaká menej názorná idea, napr. idea zákona alebo idea vyššej duchovnej bytosti (ktoré sa v *Rozprave* viackrát spomínajú), každá z nich bude mysli vyjavovať nejaký obsah, a to s príslušnou intenzitou určitosti (alebo vymedzenosti), ktorú Locke nazýva aj jasom alebo jasnosťou idey. Základom súhrnného poznania (zlučujúceho množstvo odlišných ideí vnímaním ich zhody alebo nezhody) je poznanie jednotlivých ideí, t. j. vnímanie kvalitatívne určeného obsahu, ktorý so sebou každá idea do mysle prináša.

Locke teda priamo hovorí, že idey sú ako také vnímané. A prostredníctvom toho, že idey sú myslou vnímané, sa tieto idey stávajú jasnými a odlišnými (clear and distinct). Locke sa zmieňuje o tom, že idey sú odlišné preto, lebo sú „vnímané“ ako odlišné (Locke, II. 29. §5). To, že sú odlišné, znamená toľko, že v množstve ideí nachádzajúcich sa v mysli je každá vnímaná idea jasne rozpoznateľná, t. j. je odlišná od ostatných, takže myseľ si ju nespleť s nejakou inou ideou. M. Bolton poznamenáva, že „odlišnosť je vlastnosť, ktorú má idea v tom prípade, keď je odlišiteľná od iných ideí, t. j. vtedy, keď môžeme poľahky povedať, či dve idey (ako jednotlivé znaky) sú druhovo totožné alebo rozdielne“ (Bolton 2004, 307). V krátkosti sa pozrime, čo má Locke na mysli tým, že myseľ svoje idey vníma a prostredníctvom vnímania ich spoznáva.

Lockov teoretický popis zmyslového vnímania ako aj reflexie (ktorú príznačne nazýva „vnútorným zmyslom“) má slúžiť predovšetkým tomu,

---

<sup>7</sup> V staršej filozofickej terminológii dostala táto kvalitatívna črta pomenovanie „quale“ (pl. qualia).

aby vysvetlil „odkiaľ získava rozum všetky idey, ktoré obsahuje; akým spôsobom a v akej postupnosti sa dostávajú do mysle“ (Locke, II. 1. §1). Nezanedbateľnou súčasťou tohto popisu je zámer postihnúť procesualnú stránku vzniku pôvodných ideí v mysli. To znamená, že ide o popis spôsobu, akým sa idey pochádzajúce zo zmyslov (a z reflexie) presadzujú v mysli a pozorovanie javov, ktoré v mysli nastávajú, keď dochádza k ich prejavu. Sledujúc tento zámer prichádza na to, že zmyslový vnem je „skutočným vstupom akejkolvek idey do intelektu prostredníctvom zmyslov“<sup>8</sup> (Locke, II. 19. §1). Dôležité je ďalej to, že vnímaná idea je myslou rozpoznávaná ako „taká a taká“ idea, t. j. myseľ ju rozpoznáva na základe kvalitatívnych určení, ktorých je táto idea nositeľom. Podľa M. Bolton sú teda dva uhly pohľadu, z ktorých sa na ideu môžeme pozeráť: „idea je obsahom vedomia a zároveň je idea aj intencionálna – je ideou niečoho“ (Bolton 2007, 70). K tomu je ešte potrebné dodať, že z hľadiska rozsahu sú vnímanými ideami všetky vedomé obsahy mysle. Ako upozorňuje R. Woolhouse, „idey sa neobjavujú iba v myslení a v jazykovom chápaní, ale sú totožné s vnemami predmetov a ich kvalít, ako aj so zmyslovými pocitmi, akým je napr. bolesť“ (Woolhouse 1994, 152).

Vnímanie ideí zmyslami je pre Locka získavaním ideí zo skúsenosti. V kapitole s názvom „O vnímaní“ sa snaží čo najpresnejšie zaznamenať všetky vnútorné procesy (ich stupne a fázy) mysle vytyčujúce stav, kedy myseľ vníma idey pochádzajúce zo zmyslov predkladajúc nasledovný príklad. „Oheň môže spaľiť naše telo s účinkom, ktorý nie je vôbec odlišný od toho, ako keď spaľuje poleno, a to pokiaľ nie je príslušný pohyb odovzdaný do mozgu a pokiaľ nie je v mysli vyvolaný pocit tepla alebo idea bolesti; v čom vlastne spočíva skutočné vnímanie“<sup>9</sup> (Locke, II. 9. §3). Je potrebné zdôrazniť, že idey pochádzajúce zo zmyslov si pozornosť takpovediac vynucujú. Podat' plauzibilný výklad vzniku idey v mysli pozorovaného na úrovni mysle samotnej však nie je nič jednoduché. Keď začína skúmať pôvod ideí, prichádza na to, že „naše zmysly, ktoré prichádzajú do styku s jednotlivými zmyslovo vnímateľnými predmetmi, privádzajú do mysle rozmanité vnemy vecí“ (Locke, II. 1. §3). Týmto však Locke iba formuluje postrehnutú spojitosť medzi vonkajším prostredím

---

<sup>8</sup> Thus the perception or thought ... furnishes the mind with a distinct idea, which we call *sensation*;—which is, as it were, the actual entrance of any idea into the understanding by the senses. (moja kurzíva)

<sup>9</sup> Fire may burn our bodies with no other effect than it does a billet, unless the motion be continued to the brain, and there the *sense of heat, or idea of pain, be produced in the mind*; wherein consists actual perception. (moja kurzíva)



pôsobiacim na ľudské telo a výslednými výtvormi, ktorými sú idey v mysli.

Môžeme si všimnúť, že Locke sa túto spojitosť pokúša načrtnúť aj podrobnejšie: „Keď hovorím, že zmysly ich (idey) privádzajú do mysle, chápem to tak, že z predmetov vonkajšieho sveta privádzajú do mysle to, čo tam vytvára vnemy“ (Locke, II. 1. §3). Tu už je badateľnejšia snaha (hoci iba v náznaku a bez ďalšieho analyzovania) rozčleniť proces zmyslového vnímania na jednotlivé fázy. Locke sa vo svojich pokusoch o pojmové uchopenie procesu vzniku ideí sústredenejšie obracia na vonkajšiu, empirickému pozorovaniu prístupnejšiu a sledovateľnejšiu stránku. Procesuálny poznávací vzťah medzi vonkajšou realitou a ideou sleduje so značnou presnosťou až do momentu, kedy sa „to, čo zmysly z predmetov vonkajšieho sveta privádzajú do mysle“ transformuje na ideu.

Zamerajme sa ešte na jednu dôležitú súvislosť. Všimnime si, že myseľ je vo vzťahu k svojmu „vnútrojšku“ transparentná. Jasne pritom badať, že Locke uvažuje o transparentnosti mysle ako o plnom vedomí zachytávajúcom všetky idey, ktoré myslou „jedna za druhou“ prechádzajú. Mysle počas zmyslového vnímania rozpoznáva každú ideu ako práve vzniknutú ideu a navyše ako niečo, čo z hľadiska svojho objavenia sa v nej, resp. v jej zornom poli, nie je jej vlastným výtvorom. Mysle teda evidentne rozpoznáva každú novovzniknutú, t. j. aktuálne vnímanú zmyslovú ideu ako ideu, ktorá je do nej v danom okamihu privádzaná „zvonka“. Z hľadiska svojho pôvodu sú teda zmyslové idey nezávislé, čo znamená, že sú preberané odinakaľ, z nejakého iného zdroja, teda (podľa Locka) nemôžu byť odvodené z mysli. Vznik akejkoľvek zmyslovej idey v mysli je sprevádzaný odkazom na jej vonkajší zdroj. Teda kedykoľvek sa objaví nejaká zmyslová idea v zornom poli mysle, táto idea v sebe nesie „informáciu“ o tom, že vznikla ako „účinnok“ pôsobenia „vonkajšieho prostredia“ na ľudské zmyslové ústrojenstvo. Zmyslové idey vstupujúce do zorného poľa mysle sa vyznačujú takou intenzitou vnímania, že myseľ ich rozpoznáva ako idey prevzaté zo zdroja, ktorý je voči mysli vonkajší. Týmto vonkajším zdrojom sú samostatne existujúce jednotlivé predmety.

## **Záver**

Lockom navrhnuté usmernenie zameriavať sa pri výskume ľudskej mysle na rozlišovacie schopnosti človeka vyjadruje zámer nahliadnuť do „fungovania“ poznávajúcej mysle znútra. V predloženom texte sa pokúšame o čiastkovú rekonštrukciu postupu tohto Lockovho skúmania. Vzhľadom na požadovaný rozsah zostávame iba pri jeho počiatočných

momentoch, ktoré však podstatným spôsobom určujú Lockovo rozvinutie bádania o ľudskej mysli. Tento text považujeme za nutnú prípravnú časť tohto výskumu.

Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov výskumnej úlohy UGA č. II/5/2015 „Možnosti poznania substancie v Lockovej „Rozprave o ľudskom rozume“ riešenej na Katedre filozofie FF UKF v Nitre.

## **Literatúra**

- BOLTON, B. M. (2004): Locke on the semantic and epistemic role of simple ideas of sensation. *Pacific Philosophical Quarterly*, 85 (3), 301-321.
- BOLTON, B. M. (2007): The taxonomy of ideas in Locke's *Essay*. In: Newman, L. (ed.): *The Cambridge companion to Locke's „Essay concerning human understanding“*. Cambridge: Cambridge University Press, 67-100.
- LOCKE, J. (1975): *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- LOCKE, J. (1984): *Rozprava o ľudskom rozume*. Bratislava: Pravda.
- LOCKE, J. (2012): *Esej o lidském chápání*. Praha: OIKOYMENH.
- WOOLHOUSE, R. (1994): Locke's theory of knowledge. In: Chappell, V. (ed.): *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 146-171.

Mgr. František Medo, PhD.  
Katedra filozofie FF UKF v Nitre  
Hodžova 1  
949 74 Nitra, SR  
e-mail: frantisek.medo@ukf.sk

# TEORIE, PRAXE A METAFYZIKA U KANTA

## THEORETICAL, PRACTICAL RATIONALITY AND PRACTICAL METAPHYSICS IN KANT'S PHILOSOPHY

*Ondřej Sikora*

**Abstract:** *The paper focuses on the relationship between theoretical and practical rationality within the project of practical metaphysics developed in Kant's philosophy. The key concepts of this project are law, freedom, god, and immortality. Theoretical and practical rationality represent two mutually dependent, complementing and equal elements, constituting philosophy in its original meaning. Inspiring feature of Kant's project of practical metaphysics can be found in dialogical gradation of both modes of rationality.*

**Key words:** *Metaphysics – theory – practice*

Tento příspěvek si klade za cíl popsat vztah mezi teoretickou a praktickou racionalitou v rámci projektu praktické metafyziky, který je Kantem rozvržen v prvních dvou *Kritikách*. V rámci tohoto úkolu je pozornost věnována třem dílčím otázkám. První otázka zní, s jakým pojmem metafyziky Kant v prvních dvou *Kritikách* pracuje, či přesněji, jaký je ten klíčový a nosný pojem metafyziky, který odolává i kritické skepsi. V této souvislosti pracujeme s pojmem „praktická metafyzika“. První otázku lze proto konkretizovat takto: Jaké jsou základní kontury projektu praktické metafyziky? Druhá otázka zní, jak lze popsat vztah teoretické a praktické racionality v rámci tohoto projektu, zda má jeden z těchto momentů přednost a pokud ano, z jakých důvodů. Do třetice je na místě otázka, zda lze v projektu praktické metafyziky spatřovat inspirativní ráz a v čem přesně by mohl spočívat.

### **I. Projekt praktické metafyziky**

Navzdory mnoha vlivným interpretacím nám pečlivá četba Kantova díla dává jasně na srozuměnou, že Kant je metafyzickým myslitelem, nikoliv pouhým teoretikem poznání, teoretikem vědy, etiky či estetiky. Metafyzický zájem průběžně vyplouvá na povrch v celém Kantově kritickém díle. U Kanta do značné míry splývá pojem metafyziky s pojmem filosofie. Ptáme-li se na to, co vlastně míní Kant metafyzikou, nejlepší odpověď zní – metafyzika ve smyslu konečného účelu je praktická

metafyzika. Metafyzika ve smyslu konečného účelu je disciplína zabývající se otázkami, které člověku ukládá jeho vlastní přirozenost, které však člověk není s to řešit cestou čisté spekulace. V mnohoznačnosti pojmu metafyziky, který u Kanta do značné míry splývá s pojmem filozofie, nezaujímá výsadní postavení ontologie jakožto věda o apriorních pojmech jsoucna, případně jako věda o bytí jsoucího, ale metafyzika ve smyslu konečného účelu. O této metafyzice ve smyslu konečného účelu Kant říká: „rozum pronásleduje předměty, které jsou pro něj zvlášť zajímavé. Dává se cestou spekulace, aby se jim přiblížil, ale ony před ním prchají. Pravděpodobně smí doufat ve větší štěstí na jediné cestě, která mu ještě zbývá, totiž na cestě svého užití *praktického*“ (Kant 2001, B 824).

Metafyzika ve smyslu konečného účelu je možná jen jako praktická metafyzika. Projekt praktické metafyziky neznamena prosté nahrazení spekulativní metafyziky metafyzickou etikou. Při tomto obratu nejde o prostý obrat od teorie k praxi. To, co Kant míní metafyzikou ve smyslu konečného účelu, je syntetickým útvarem integrujícím v sobě jak výtěžek teoretické kritiky rozumu, tak výtěžek etické teorie. Tento syntetický útvar lze charakterizovat myšlenkou konceptuálního řetězce zákon – svoboda – nesmrtelnost – boží existence. Bohužel zde není dostatečný prostor pro to, aby mohla být obhájena skutečnost, že se jedná právě o řetězec, tedy o myšlenkovou souvislost jednotlivých momentů. Nezbývá než uchýlit se k vnějškovému popisu jednotlivých pojmů tohoto řetězce: vstupní moment představuje kritika jakožto destruktivně-očistné zkoumání. Jeho negativní význam spočívá v odmítnutí nároků spekulativní racionality na překračující poznání, tedy na metafyziku. Pozitivní význam destruktivního kroku spočívá ve vytvoření prostoru pro krok konstruktivní, tedy ve vytvoření situace, kdy se rozum dostává před „jedinou cestu, která mu ještě zbývá“, jinými slovy, díky vyvrácení nekorektních nároků spekulativní racionality se rozumu otevírá možnost alternativy v podobě praktické cesty k myšlence metafyziky. Ona „praktická cesta“ neznamena nějaký obrat od teorie k praxi. Vydat se cestou praktického užití znamená zkoumat principialitu praktického rozumu, konkrétně pak formulovat a fixovat základní zákon čistého praktického rozumu,<sup>1</sup> který je pro člověka kategorickým imperativem. Pojem praktického zákona představuje první pojem praktické metafyziky, která je dále rozpracována v podobě triády bůh – svoboda – nesmrtelnost.

---

<sup>1</sup> Kant (1996, 50).

## II. Metafyzika postulátů

Praktická metafyzika, tj. metafyzika, která zbývá poté, co byl lidský rozum očištěn transcendentální kritikou odlišující legitimní a poznatelné od nelegitimního a pouze myslitelného a kdy dospěl k pochopení své prakticky-nepodmíněné dimenze, je metafyzikou postulátů. Ideje a postuláty jsou dva typy vztahování se k nepodmíněnému z hlediska teoretického a z hlediska praktického. Idejí Kant v první *Kritice* rozumí pojem nepodmíněného,<sup>2</sup> jemuž nemůže být nikdy dán odpovídající předmět, který je však spojen s jistotním nárokem, vykazatelným v oslabené podobě dedukce.<sup>3</sup> Ideje a postuláty jsou tedy dvě formy, jimiž se lze vztahovat k metafyzické triádě svoboda – nesmrtelnost – Boží existence.<sup>4</sup> Tyto dvě formy přitom nejsou ve vzájemně indiferentním vztahu; ideje jsou tím, co je současně předmětem postulátů a co je díky tomu spojeno s existenčním nárokem. V této vzájemně se doplňující charakteristice dvou módů vztahování se k nepodmíněnému je současně vyjádřena jednota teoretického a praktického rozumu.

Postulát čistého praktického rozumu je nejjasněji definován jako „teoretická, jako taková však nedokazatelná věta, pokud neoddělitelně souvisí s nějakým a priori bezpodmínečně platným praktickým zákonem“ (Kant 1996, 210). Postuláty jsou tedy na jedné straně teoretické věty, ovšem jako takové jsou současně nedokazatelné. To, že to nejsou libovolné smyšlenky, je na druhé straně zajištěno tím, že neoddělitelně souvisí s praktickým zákonem. Jsou to tedy věty, které svoji platnost čerpají výhradně z praktického zákona. Pro teoretický rozum jsou to pouhé předpoklady nebo hypotézy. Z výše řečeného je zřejmé, že postulát čerpá svůj jistotní nárok ze dvou momentů: a) z platnosti praktického zákona, a b) z prokázání korektnosti onoho přechodu od tohoto zákona k závěru postulátu, který je vyjádřen tak, že postulát „neoddělitelně souvisí“ s praktickým zákonem, že se tedy jedná o předpoklad, který „plyne z“ východiska Kantovy etiky.

Zaměříme se na otázku, co to konkrétně znamená pro postuláty nesmrtelnosti duše a boží existence. Oproti racionalistickým metafyzikám se Kant nesnaží nejprve ukázat, co je podstatou duše, aby poté z jejího privilegovaného ontologického statusu odvodil její trvalost, a tím i nesmrtelnost. To, co vlastně duše je, se v tomto postulátu – v souladu se závěry první *Kritiky* – nedozvíme. Můžeme však poukázat na jednu

---

<sup>2</sup> Kant (2001, B 436).

<sup>3</sup> Kant (2001, B 697).

<sup>4</sup> K této triádě srov. *Kritika čistého rozumu*, B7, B XXX, B 826.

paralelu: *trvalost názoru*, která představovala v první *Kritice* nutnou chybějící podmínku pro aplikovatelnost kategorie substance na představu Já, je nyní nahrazena požadavkem *trvalosti postupu* v realizaci nároku dobra, který je výkonem tohoto Já. Postulát nesmrtnosti se zakládá na nároku kladeném mravním zákonem.<sup>5</sup> Protože mezi ideálem a jeho realizací v tomto světě vždy zůstane diference, přičemž rozumná vůle současně nutně chce její zrušení, musí nutně předpokládat pokračování v této realizaci navzdory vědomí vlastní konečnosti. Přitom samozřejmě neví, kdy a *jak* bude požadované shody dosaženo. Neví ani, zda vůbec jí bude dosaženo. Nevypomáhá si představou Boží milosti, díky níž by této shody mohlo být dosaženo nějakým „metafyzickým skokem“ spojeným s proměnou duše. Dobré vůli prostě nezbyvá než k oné shodě *směřovat*, bez ohledu na vědomí vlastní konečnosti, snad lze říci: dobré vůli je vlastní rozvrhovat se ve vztahu k nekonečnu, neboť tato vůle nemůže být nikdy spokojena s nějakým fakticky dosaženým stavem.<sup>6</sup>

Postulát Boží existence představuje podle mnohých jakýsi nepodstatný appendix, který nejen že nepředstavuje nutnou součást hlavního argumentu etiky autonomie, ale je jí dokonce na škodu. Vždyť má-li být člověk ve svém praktickém sebeurčení odkázán na božskou skutečnost, musí-li se opět poohlížet jinde, musí-li dokonce vzhlízet nad sebe, aby měl na čem zavěsit své praktické bytí na světě, je tím opět narušen s úsilím budovaný projekt „založit myšlenkově čistě lidský svět – tj. svět, kde je člověk pánem, aniž by byl tvůrcem, a který nic vnějšího, co nemá základ v jeho vlastní přirozenosti, nepřichází rušit“, neboli projekt, který je vlastním výrazem epochy osvícenství.<sup>7</sup> Představuje postulát Boží existence redundantní „transcendentní náhradu“,<sup>8</sup> a nebo se jedná o organickou součást „metafyzického řetězce“ zákon-svoboda-nesmrtnost-Bůh?

---

<sup>5</sup> L. W. Beck naproti tomu ve svém komentáři nachází v tomto postulátu skrytý teologický motiv: tvrdí, že argument postulátu je závislý na předpokladu existence Boha, ovšem až poté, co jej v tomto smyslu sám reinterpretoval (Beck 1960, 269).

<sup>6</sup> P. Guyer (podobně jako L. W. Beck) kritizuje přepjatost požadavku svatosti vůle a tento postulát považuje za nevykázaný (Guyer 2000, 352).

<sup>7</sup> Patočka (1996, 282).

<sup>8</sup> K pojmu „transcendentní náhrady“ viz (Bort 1998, 18, 8): „Kant zastával – vzdor své základní myšlenky o autonomii rozumu – takovou tezi o náhradě jakožto zásvětní odměně za uposlechnutí povinnosti na tomto světě, a sice tím, že chtěl garantovat blaženost postulátem existence Boha.“ S tímto značně rozšířeným názorem náš výklad polemizuje.

Postulát Boží existence je rozvinutím myšlenky nejvyššího dobra, jehož uskutečňování je vytyčeno mravním zákonem jako cíl. Teologický postulát tu není od toho, aby přinesl útěchu strádajícím pro dobro, ale aby umožnil překlenout rozpor v *pojmu* cíle rozumné vůle, jímž je nejvyšší dobro, aby tedy dobro vůbec mohlo být myšleno jako cíl lidského jednání. Není dodatečně vyspekulovanou myšlenkou zásvětní odměny, která má přidat na přitažlivosti oné strohé a radikální myšlenky apriorně-autonomní etiky povinnosti, jíž lze dostát jen za cenu značného sebezapření, ale je vnitřně nutným, nestranným rozumem kladeným vyústěním této etiky, která není etikou čistého praktického rozumu, ale etikou konečného praktického rozumu, neboli důsledkem, který doplňuje myšlenku jejího cíle o jeho metafyzický předpoklad. Tento důsledek ve spojení s předchozím postulátem říká, že etika dobré vůle je racionálně uchopitelnou etikou pouze v horizontu nekonečna, který je současně nutně spojen s popřením osamocenosti rozumné vůle. Je to etika, která vzdor vši nutně zakoušené omezenosti, slabosti a diskontinuitě sama ze sebe poukazuje v negativním smyslu ke zrušení této omezenosti a v pozitivním smyslu k bytostné, smyslově nepostižitelné kontinuitě (označované tradičně jako nesmrtelnost duše) a současně k bytostnému, smyslově nepostižitelnému spolu-bytí, zajištěnému nutným předpokladem Boží existence.<sup>9</sup>

### III. Teorie, praxe a rozumová víra

Na otázku, jaký epistemický statut mají explikované předpoklady nejvyššího dobra, nesmrtelnost duše a Boží existence, Kant odpovídá, že jsou výrazem „čisté rozumové víry“ („reiner Vernunftglaube“).<sup>10</sup> Na vysvětlenou doplňuje: „poněvadž zdrojem, z něhož pochází, je pouze čistý rozum (jak ve svém teoretickém, tak ve svém praktickém užívání)“ (Kant 1996, 216). Spojení „Vernunftglaube“ tedy označuje takový vztah k určitému poznatku, který je na jedné straně nedostatečný, neboť v něj pouze věřím, na druhé straně je však dostatečný, neboť důvodem toho, že v něj věřím, je právě rozum – intelekt ve svojí dvojí funkci myslet nepodmíněně (tj. teoretické) a vzhledem k tomuto nepodmíněnému být určujícím důvodem vůle (tj. praktické).

---

<sup>9</sup> „Jen od morálně dokonalé (svaté a dobrotivé), zároveň však všemohoucí vůle můžeme očekávat nejvyšší dobro, které nám morální zákon ukládá za povinnost učinit předmětem svého snažení a v jehož dosažení můžeme tedy doufat díky shodě s touto vůlí“ (Kant 1996, 221).

<sup>10</sup> Kant (1996, 216).

V *Kritice čistého rozumu* je víra charakterizována následovně: „Je-li domněnání dostačující jen subjektivně a je-li zároveň považováno za objektivně nedostatečné, nazývá se *vírou*. A konečně domněnání dostačující jak subjektivně, tak objektivně, se nazývá *věděním*“ (Kant 2001, B 850). Rozumová víra se tedy neliší od vědění tím, že by si byl její nositel v jejím případě *méně* jistý, ale tím, že tato jistota je objektivně nedostatečná, jiným slovem, že tato přesvědčenost je nepřenosná. I když závěry praktické metafyziky jsou v modu „rozumové víry“ a nedisponují karteziánským modelem „*clare et distincte*“, v němž by byly bezezbytku objektivně přenosné, stále zůstávají svého druhu poznatky – poznatky pro první osobu, pro niž platí: „Nesmím říci ani: *Je morálně jisté, že Bůh jest*“, nýbrž: „*Já jsem si morálně jistý*“ (Kant 2001, B 857). Toto oslabení objektivity nemusí znamenat subjektivistické zniternění nejvyšších metafyzických témat, ale je spíše poukazem k tomu, že vlastním těžištěm praktické metafyziky je konkrétní reflektovaná lidská praxe, ve které stojí každý člověk nenahraditelně a nezastupitelně sám za sebe. Tato nepřenosnost rozumové víry vychází z toho, že se jedná o víru, jejímž zdrojem je „rozum jak ve svém teoretickém, tak i praktickém užití“ (Kant 1996, 216). Rozum v teoretickém užití je schopností myslet nepodmíněné ve vztahu k Já i ve vztahu k podmínce všech jevů vůbec. Tak může pracovat s hypotézou jednoduchosti a trvalosti subjektu i s hypotézou Boha, ovšem pouze za účelem systematizace a rozšíření dílčích předmětných poznatků určité oblasti. Rozum ve svém teoretickém užití představuje také schopnost úsudků, která se uplatňuje v argumentu dedukce obou postulátů. Ovšem pokud by zdrojem víry rozumu byl pouze teoretický rozum, postuláty by nevyhnutelně nebyly ničím více než pouhými hypotézami, tj. zkusmo položenými předpoklady bez jistotního nároku, které by měly pouze instrumentální funkci být vhodnými vysvětlujícím základem, jehož vhodnost by byla poměřována výhradně jeho explikačním potenciálem. Zdrojem rozumové víry je však současně a zdá se, že především rozum ve své praktické funkci onoho „být určujícím důvodem vůle“. Protože toto „být určujícím důvodem vůle“ označuje vztah konkrétní vůle k nároku dobra, který je touto vůlí uznáván, je rozumová víra čistého praktického rozumu „objektivně nedostatečná“ a současně subjektivně dostatečná.

Postulát je výsledkem dedukce, jejíž základní premisou je „bezpodmínečně platný praktický zákon“, přičemž ona bezpodmínečná platnost je prokazována pouze v konkrétní praktické vztaženosti, která není teoretickým aktem, ale výkonem subjektu, který kromě poznání zahrnuje také uznání a realizaci daného nároku. Postulát proto není žádný objektivistický



důkaz, ale je výrazem syntetického užití obojí funkce rozumu, teoretické i praktické. Poznávající Já tak dospívá ke specifickému „přírůstku“ („Zuwachs“), který je však neopravňuje k syntetickým výrokům. Je výsledkem spojení teoretické a praktické funkce rozumu, který, metaforicky vyjádřeno, si vypůjčuje spekulativní ideje pro to, aby doplnil chybějící kostky do stavby praktického rozvrhu nejvyššího dobra a jeho umožňujících podmínek, čímž je zároveň pro tento a pouze pro tento účel legitimuje.

#### IV. Oscilační gradace

Na závěr si dovolím poukázat na distinkci klíčovou pro kantovské pojetí filosofie jako praktické metafyziky; Kantova klíčová myšlenka, totiž že svobodu poznáváme jen natolik, nakolik ji svojí konkrétní praxí uskutečňujeme, vytváříme, poukazuje na velice úzkou vazbu mezi praxí v širším slova smyslu, životní praxí, způsobem vedení života, a filosofií jakožto reflexí principiální báze tohoto života. Za podstatné přitom považuji nahlédnutí, že filosofování je pak vzestupným oscilováním mezi oběma póly, mezi životem a reflexí, mezi praxí a teorií; tato oscilační gradace dodává Kantovu pojetí filosofie nevšední intenzitu, odkazující až k Platónovi, nevšední intenzitu, jejímž nažíváním člověk jakožto „homo metaphysicus“ uskutečňuje své lidství.

#### Literatura

- BECK, L. W. (1960): *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- BORT, K. (1998): „Svoboda a vztah. Východiska fenomenologické etiky“. *Reflexe*, 18, 5/1-5/20.
- GUYER, P. (2000): *Kant on Freedom, Law and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KANT, I. (2001): *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH.
- KANT, I. (1996): *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda.
- PATOČKA, J. (1996): „Doslov ke Kantově Kritice praktického rozumu“. In: Kant, I. (1996): *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda.

Mgr. Ondřej Sikora, Ph.D.  
Katedra filosofie  
Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice  
Stavařov 97  
532 10 Pardubice, ČR  
e-mail: [ondrej.sikora@upce.cz](mailto:ondrej.sikora@upce.cz)

# DENUDED PAINTING: THEME OF CURTAIN AS META-PAINTING EXAMPLE IN TITIAN'S AND MANET'S ARTWORKS

*Andrzej Drohomirecki*

**Abstract:** In my essay I would like to refer the meta-paintings relationships between two images: *Venus of Urbino* painted by Tiziano Vecelli and Édouard Manet's *Olympia*, which are not occasionally linked-up by the historians of art. The first topic in my essay - *vymazať* is a meta-painting function, which is played by dark-green curtain in the Titian's painting. The second thing is a problem of so called "erotics of painting" and the last one is the technique of painting called "casual blur" which is connecting traditional and contemporary painting.

**Key words:** Aesthetics – Manet – Meta-Painting – Modernism – Philosophy of Art – Renaissance – Titian

The main theme of this paper is about the relationship of Renaissance and Modern paintings in the context of the phenomenon that Victor Stoichita called (Stoichita 2015), in one of his works by the notion of "meta-painting". The easiest way we can define meta-painting as painting about painting. The picture is a self-portrait of the painter doing what a painter does. Stoichita, in his book named *The Self-Aware Image. An Insight into Early Modern Meta-Painting*, gives us a lot of examples of so called meta-paintings<sup>1</sup>, especially in seventeen Century Dutch self-portrait's, which show us an artists in the act of painting, i.e. Johannes Gump's *Self-portrait* (1646), famous *Las Meninas* (1656) painted by Diego Velázquez's or Johannes Vermeer's *The Art of Painting* (1665). However,

---

<sup>1</sup> "While the importance of images-within-images in early modern and modern meta-painting has been widely acknowledged and thoroughly researched, less attention has been dedicated to the premodern roots of the phenomenon. This relative lack of attention is even more problematic if we consider that Giotto di Bondone and his contemporaries can be credited with the successful reinvention of "realistic" representation. The aim of this study is to provide a comprehensive analysis of the selfreflexive tendencies in Italy around 1300 and discuss their potential role in the emergence of the new realistic style. A better understanding of visual self-reflexivity in this pivotal period may shed new light on aspects of early modern meta-painting as well" (Bokody 2015, 2).

the notion of “meta-painting” can be understood much more widely, than Stoichita suggests, and – I believe – deeper insight into aesthetic researches about modern painting. So, I propose to look into several details of two pictures; *Venus of Urbino* painted by Tiziano Vecelli and Édouard Manet’s *Olympia*, which are not occasionally linked-up by the historians of art. The first topic, which I propose to show is meta-painting function of dark-green curtain in Titian’s painting. The second thing is problem of so called “erotics of painting” and the last is the technique of painting called “casual blur” which is, in my opinion, connecting the traditional painting with abstract and non-figurative modern painting.

Theme of curtain in European Painting was raised slightly with the emergence of illusionistic painting, and ancient myth about emulation of two Greek painters, Zeuxis and Parrhasius, still remembering about this fact. As we know, the first of painters, Zeuxis, has created a picture showing – in modern terms – kind of “hyperrealistic” grapes, which became bait for the birds. In response to this act, Parrhasius presented to Zeuxis his image, which has been “covered” by the curtain. When impatient Zeuxis asked his friend for removing the curtain and showing his picture, Parrhasius revealed, that curtain, which “covered” the painting, is in the fact theme of his work of art. If we can take this history seriously, we can think, that theme of curtain never played more important role in whole western history of painting. In general textiles were treated by painters as some kind of ornament, peripheral theme, appeared occasionally as central motif of painting. Representation of the curtain on the first plan, or fallen curtain as the most important part of picture, which is not degraded to decorum, I would like to interpret as act, which goal is to show an meta-artistic discourse about bi-functionality of image (to show and to cover).

*Venus of Urbino* is of course one of most important “puzzle piece” in whole history of erotic painting, among the caves paintings to the obscene acts in postmodernity. This historical context of Titian artwork I am leaving aside not without regret, because my goal is only the detail of his *oeuvre*; the curtain. This, perhaps irrelevant detail, has been transformed into physiology of modern painting by Manet. Whereas the discourse about the limits of artistic imagination, relations of these “limitations” to two spaces: material and formal dimension of painting in general. This case is also interesting in point of view of intertextuality research of theme of curtains in painting, and – in other hand – in the case of so-called “polemical images”, which are supplemented by influence of Renaissance heritage onto contemporary artistic *praxis*. If the *Venus of Urbino* plays

role of the labyrinth, that Manet's *Olympia* is one of the way leading to exit, release of Titian's artwork from the tradition to representation.

Manet's masterpiece is a part of one of the greatest turn in the historic change of perception of art, whereabouts Gilles Deleuze says in the terms of crisis. As Deleuze noticed: "The historical crisis of psychology coincided with the moment which was no longer possible to hold a certain position. This position involved placing images in consciousness and movements in space" (Deleuze 1997, 56). The overcoming of duality of image and movement in the field of psychology of perception was made by Henri Bergson and Edmund Husserl. In the painting Manet has used it by reduction of decorative role of detail in his canvas, which Georges Didi-Huberman called "the aperiodicity of detail" (Didi-Huberman 2005, 230-271)<sup>2</sup>. This turn is not only typical for French painters. We can recognize it also in English painting of 19<sup>th</sup> century, especially in John's Constable or William Turner's works. In Constable's painting we can see how the "irrational" brushstrokes reveal rebellion against the academic painting. In modernity this rebellion was called by Theodor W. Adorno as "crisis of semblance". As Adorno notes, "Modernism subsequently rebelled against the semblance of a semblance that denies it is such. Here the many efforts converge that are undisguisedly determined to pierce the artwork's hermetic immanent nexus, to release the production in the product, and, within limits, to put the process of production in the place of its results – an intention, incidentally, that was hardly foreign to the great representatives of the idealist epoch" (Adorno 1997, 102). The *Venus of Urbino* is connecting those things, which Manet splits out; sophisticated axis of perspective supplemented by light and shadow effects and contrast of

---

<sup>2</sup> "The whole critical fortune of Titian, – concluding Georges Didi-Huberman – for example, revolves around the disjunction between the effects produced by his work when viewed from a distance—the «inimitable perfection» of flesh and fabric – and when viewed at close range – the imperfection, even aberration, likewise inimitable, of the «broad and even coarse sweeps of the brush» with which he covered his canvases: «insomuch that from near little can be seen [i.e., in the way of figures], but from a distance they appear perfect,» to quote a celebrated passage by Vasari; and no less celebrated are the pages that Diderot devoted to the same problem, before the paintings of Chardin. In short, the detail poses one question above all others: where to look from? And it is not perception that is in question here, but rather the dwelling (or place) of the subject: there whence painting is thought". Manet's proposition seems to be similar; the picture shouldn't hide itself "making-of", but exposes it. See: (Didi-Huberman 2005, 233).

pleated curtain, which playing role of dark screen. Looking at the Titian's curtain, as a fragment of painting – the actual picturing as opposed to what is pictures – we notice something that has till now withheld itself from proper scrutiny: the nudity of painting composed foreground.

“Titian's painting was open to being appropriated, that it contained, potentially, what Manet saw in it (...). The *Venus of Urbino* was indeed the template or matrix for the female nude. But not only in Titian's work; it would also be the template for the revolution that Manet introduced into this female nude. So, the transformation of the *Venus of Urbino* into Olympia allows us to perceive how Titian fabricated – without his knowing it perhaps – what would be, for several centuries, the template of a veritable erotics of classical painting. It is also these erotics that Manet undid. Not the erotics of a pin-up, but the erotics of painting” (Arasse 2015, 122). The erotic of Titian's painting is some kind of “poetic silence”, which provoke to show the absence not as naked *pole de luxe*, but in terms of meta-painting language. The “erotics of painting” can be recognized as itself-appearance of painting material dimension. However, there is another interesting aspect of “erotics painting”, that was inscribed between two images of nude women's, that coexists in both of conceptions of beautiful body as an “active factor” in shaping the present painting, combining aesthetic and erotic experiences. “In Titian's *Venus* – as wrote about it Michael Foucault – you have a woman, a nude woman who is (...) dreaming of nothing, looking at nothing, and there is this light which, indiscreetly, strikes or caresses her and us viewers who surprise the game between this light and this nudity” (Foucault 2009, 65). So called “game of lights” show us fresh and plump beauty body, loving and blissful women. However, the distribution of color and lines, lights and shadows, volumes and planes; in short: all of these visual spectacles can be understood as carrying about more than visual meaning. The dark green background, which is the curtain painted in the technique of “casual blur”, called in Latin literature by term of *compendiaria*, can be recognized as self-reference of Titian's painting, as element of direct expression of the artist, his “style” or, if we must say that: “truth”. It's interesting to wrote that “nudity as such, especially when contrasted with its opposite, come to be understand as a symbol of truth in general, philosophical sense. It was interpreted as an expression of inherent beauty as opposed to mere accessory charms; and, witch the rise of the Neoplatonic movement, it came to be signify the ideal and intelligible as opposed to the physical and sensible, the simple and «true» essence as opposed to its varied and changeable «images»” (Panofsky 1972, 159).

The scheme of Titian's composition, derives from a very type of which the "term" of "debating picture", would be a good label in the context of – for example – Giorgione's *Sleeping Venus*; the representation of naked woman in similar pose, symbolizing an vital aspect of youth, maybe with different theoretical and moral principles. Manet does not contest the nudity as a painting theme, he does not propose another kind of creation of its (like for example does the Futurists and Dadaists a few decades after Manet), but he rejecting all of these "mysterious" painting actions; a coquetry permeated by compulsory decorativeness of detail and glazing. In the place of "erotic painting" Manet introduces pure erotism of painting, erotism itself, which is not focused in the general field of theme, but in the formal part of artwork.

Bodies in Manet's painting are flatly, without third-dimension, still ready for returning to the background. However *Olympia* reproduces a schema of traditional painting composition, but also negates the principles, which united the painters of *cinquecento*. How it is possible? The notion of reduction will be helpfully to answer for this question. Manet resigned from the Titian's division between the upper portion, where two maidservants searching the box for clothes, and the lower portion, where the fundamental theme of artwork is played out. In return Manet propose us a one-dimensional, flat surface, without rhetoric game of first and second plan of painting. This kind of reductionism is one kind of methods, in 19<sup>th</sup> century painting, to opening doors for modernity; scheme with overlapping planes in Titian's *Venus of Urbino* has been replaced by Manet by a new cropping, whereby the dark-green curtain from Titian's artwork has been expanded to the entire image plan. In other words: Manet suggests that modern painting cannot be longer realistic and narrative art, because it is nothing more than surface, illusionistic falsehood. This allows Manet to make a step into modernity, which is understood as exposing the intimate sphere of painting itself. The measure for realization this conception was to use a Titian's "style", which one distinction: these things, which in Titian's work were hidden, in Manet's are exposed.

Semblance in painting was guaranteed by perfection of detail, which the "best" effect was made by *trompe'l-oeil*, which has (in tradition) the dialectic character; between notion of *mimesis*, fiction, etc., whose aim was to create the effect of presence. In the other hand the semblance was determinates by historic context and possibility of "mechanic reproduction of reality" (in Walter Benjamin's meaning). *Trompe'l-oeil* approaching the distance between model and representation of the reality, which exposes an aesthetic experience on a trail; contemplation of likeness, or impure

mixture of fear and confusion, which are associated with the illusion of reality. In the Titian's *Venus of Urbino* the realism of nude woman is connecting with dialectic discrepancy, which was noticed by Eugène Delacroix. In his opinion "the touch [in Titian's work – A.D.] is so to see (...), the hand of craftsman so completely concealed that the steps he took is arrive at such perfection remain a mystery. There still exists underpaintings from pictures by Titian, but they gave different indications; some are simple grisailles, others are build up with broad touches in all most crude tones; theis is what he used to call making the bed of the picture" (Delacroix 1995, 366). If we can read this words and looking at the Titian's *Venus*, we can see how the dark-green curtain, contrasted with beautiful representation of naked woman – which every part of her body is like unreal, illusionistic dream – exposing this discrepancy. If the question about heteronomy of painting wasn't suspected of usurpation, perhaps it will be sounds like: "does art can survive without semblance of reality?" In my opinion Manet's answer is clearly positive, and it is not surprising if we will be remembering that the notion of "reality" in Modernist Aesthetics had a narrow meaning.

Manet rejected the "tyranny of visually"<sup>3</sup> which we can recognize as the situation in which one person, the viewer, at the first see painted objects on the painting image and at the second painting as well. The revolutionary turn of Manet, and whole Modernity imposes self-critics of painting, in which we can't no longer identify the forms appeared on painting image as objects that's confronts us. Manet's resignation from illusory of painting allowed him to break one of the greatest weakness of art – it's one-dimensional – and turns the different point of view on the images, which places the viewer in the role of "creator involuntarily", forcing to the knowledge of the history of painting. In other words: perceptual trap in the Titian's painting has been replaced by Manet with

---

<sup>3</sup> Cl. Greenberg noted, that "Realistic, naturalistic art had dissembled the medium, using art to conceal art; Modernism used art to call attention to art. The limitations that constitute the medium of painting – the flat surface, the shape of the support, the properties of the pigment – were treated by the old masters as negative factors that could be acknowledged only by implicitly or indirectly. Under Modernism these same limitations came to be regarded as positive factors, and were acknowledged openly. Manet's became the first Modernist pictures by virtue of the frankness with which they declared the flat surfaces on which they were painted" (Greenberg 1987,6).

a reflective trap, which is characteristic not only for Impressionism or Postimpressionism movement, but for whole contemporary art.

However, it seems that the modern aspect of Édouard Manet's works in general also manifested in another, not so called "meta-painting" form; as criticism of society. Characters shown by Manet seems to be self-sufficient, individual, but alienated persons, which never looks at each other and do not communicate. Women's and men's of Manet's paintings are immersed in an undefined thought, they cannot meet each other; their eyes are not associated with any object, do not indicate the presence of another person thereby evoking the viewer's gaze as if in search of the impossible understanding and acceptance. It is looking, which do not coincide with their visibility. This insensibility is not only an expression of painting manners, but it is a manifestation of the experience of nothingness, which catches the eye of the beholder causing "aesthetic scandal", which paved the way not only Impressionism, but the whole contemporary art.

## Literature

- ADORNO TH. W. (1997): *Aesthetic Theory*. (trans.) R. Hullot-Kentor, London-New York: Continuum.
- ARASSE D. (2015): *Take a Closer Look*. (trans.) A. Waters, Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- BOKODY P. (2015): *Images-within-Images in Italian Painting (1250-1350). Reality and Reflexivity*. Dorchester: Ashgate.
- DELACROIX E. (1995): *The Journal*. (trans.) L. Norton, London: Phaidon.
- DELEUZE G. (1997): *Cinema 1 – The Movement Image*. (trans.) H. Tomlinson and B. Hobberjam, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DIDI-HUBERMAN G. (2005): *Confrontin Images. Questioning the Ends of a Certain History of Art*. (trans.) J. Goodman, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press .
- FOUCAULT M. (2012): *Manet and the Object of Painting*. (trans.) M. Barr, London: Tate Press.
- GREENBERG C. (1982): Modernist Painting, in: F. Frascina, Ch. Harrison. (ed.) *Modern Art and Modernism. A Critical Anthology*, Toronto: SAGE Publications Ltd.
- PANOFSKY E. (1972): *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of Renaissance*. Boulder-Oxford: Westview Press.



STOICHITA V. I. (2015): *The Self-Aware Image. An Insight into Early Modern Meta-Painting*. (trans.) A. M. Glasheen, Turnhout: Brepols Publishers.

Andrzej Drohomirecki  
Institute of Philosophy  
University of Wrocław  
Koszarowa 3 Street  
52-007 Wrocław, Poland  
e-mail: drohomirecki@gmail.com

# KRITIKA FILOZOFIE DEJÍN PODĽA NICOLAIA HARTMANNA

## A CRITIQUE OF THE PHILOSOPHY OF HISTORY BY NICOLAI HARMANN

**Alžbeta Dufferová**

**Abstract:** *“A Critique of the Philosophy of History by Nicolai Hartmann” by A. Dufferová arises out of the reality that there are many views of the philosophical problems of history. It observes how humanity is always becoming more aware of his own limited knowledge regarding historical problems, as well as his own past, full of unknown realities. It critiques the philosophy of Hegel and Marx, both opposed to each other, and both based on the misunderstandings, and it tries to find a departure from theirs errors in light of Hartmann's theory.*

**Key words:** *Philosophy of History – Hegel – Marx – Hartmann – Critique*

### Úvod

Filozofia je tá špecificky zaujímavá časť ľudského poznania, ktorá spochybňuje i tie najsamozrejmejšie veci – a predovšetkým tie –, aby ich mohla lepšie uchopiť a skúmať, rozumovo zdôvodniť a vysvetliť, prípadne poukázať na omyly, odhaliť skryté či utajované protirečenia a chybné závery, ktoré necvičená myseľ sotva rozpozná.

Keď sa mi dostalo do rúk druhé vydanie knihy Nicolaia Hartmanna z roku 1949 *Das Problem des Geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften* [Problém duchovného bytia. Skúmania položených základov filozofie dejín a duchovných vied], zaujala ma jasnosť a presné vymedzenie problematiky filozofie dejín už hneď v úvode. Predslov k tomuto vydaniu napísal Hartmann v Göttingene, v januári 1949 a hovorí, že toto vydanie bolo treba zrealizovať najmenej o 10 rokov skôr, lebo prvé v Berlíne v auguste 1932 bolo hneď rozobrané. Teší ho, že sa objavuje v premenenom svete, kde osud jeho knihy by mal byť celkom iný. Dúfa, že „duch, o ktorom svedčí,

sa podobá duchu, ktorému sa prihovára“<sup>1</sup>, teda duchu záujemcov. Budúcnosť už ukáže ako.

Zaujalo ma nezvyčajné Hartmannovo myslenie, naplnené sviežosťou a triezvosťou a začala som ho skúmať. Všetci dobre vieme, že nie je možné používať tie isté kritériá pre techniku, matematiku a logiku ako pre filozofiu, teológiu, či interpretáciu dejín, a predsa v praxi prejavujeme silný sklon dávať všetko do jedného vreca. To, že Hartmann svojou vecnosťou a priamosťou spochybnil základy, na ktorých stojí filozofia dejín a duchovné vedy, sa mi zdá výzvou, na ktorú treba odpovedať. Svoju tézu vypracoval v čase vzrastajúceho nacionálneho socializmu v Nemecku. Knihu mu hneď rozobrali. Svedčí to aj o tom, že ľudia často práve pod vonkajším tlakom nadobúdajú hlbší zmysel pre hľadanie pravdy a ráznejšie sa pre ňu rozhodujú.

Hegel a Marx. Ich náuka s plusmi i mínusmi naplnila zem a mieni ju i naďalej usmerňovať. Článok im preto venuje pozornosť, poukazuje na ich spoločný i špecifický omyl a pokúša sa spresniť rolu filozofie dejín.

### **Prečo Hartmann pri riešení problému duchovného bytia vychádza z filozofie dejín**

Problém duchovného bytia nie je totožný s problémom filozofie dejín, len duch má svoju dejinnosť a len človek má svoje dejiny, je jedinečným duchovným bytím. Problém človeka je vtiahnutý do filozoficko-dejinného kruhu, ktorý si vyžaduje revíziu a výskum vymedzenia jednotlivých súvislostí. Problematiku filozofie dejín delí Hartmann na tri časti. Z prvej časti (metafyzika) vysvitá, že zo zdrojov poznáme iba časť dejinného procesu a nevieme ako vyzerá jeho celistvosť, ani kam smeruje a či obsahuje ciele alebo aspoň nejaké zákony, ktorými sa riadi. Z druhej časti (metodológia historických vied) nadobúdame vedomie, že naše poznanie o historických dialkach je nielen deravé, ale aj neadekvátne, plné predsudkov a návykových chýb. Vystáva otázka ako vlastne má fungovať poznanie dejín, aby nadobudlo vedeckú platnosť. Z tretej časti (historizmus) nezodpovedaných otázok vyplýva fakt, že náš vlastný život i poznanie sú historicky podmienené, ale napriek tomu považujeme ich formy za absolútne a seba samých za objektívnych hodnotiteľov. To nutne treba prekonať.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> „der Geist, von dem es zeugt, dem Geiste gleicht, zu dem es spricht“ (Hartmann 1949, V).

<sup>2</sup> Porov. (Hartmann 1949, 1-3).

Ako sa mohlo stať, že človek vo svete toľkých výdobytkov zostal trčať na „okraji spoločnosti“ i sveta? Ako mohol svet na človeka „zabudnúť“, dokonca i on sám na seba? Hocijako paradoxne to znie, človek naozaj zostal zabudnutý, vytlačený a odhodený ako vedľajší produkt, ocenený ako tovar, zredukovaný kritériami výkonnosti. Vždy tomu tak nebolo. V mytológii nachádzame narážku na zlaté počiatky ľudstva, a to nielen v gréckej, ale aj indiánskej v Latinskej Amerike a inde. Na počiatku bola dokonalosť, potom sa niečo negatívneho prihodilo a nastal obrat k horšiemu, dejiny predstavujú zostup. Niektoré predstavy mladšieho dáta sú opačného trendu. Budúcnosť je chápaná v ružovom svetle ako stúpanie. Stopy takéhoto optimistického pohľadu nachádzame už v gréckej filozofii. V kresťanskej filozofii Augustínovho optimizmu Božie kráľovstvo je šírené na zemi, tam začína. Stáva sa vzorom spracovania dejín nemeckým idealizmom, Heglom a napokon Marxom. Obaja vnímajú dejinný vývoj lineárne a tvoria paralelu k biblickej predstave.

### **Ako vníma Hartmann metafyziku dejín**

Pri konštrukcii dejín sú nápadné dve veci: spojenie zostupu s výstupom a nerovnaký chod oboch vzhľadom ku konečnému cieľu, k rozumu (Vernunft) a slobode (Freiheit). Blažený stav je na začiatku a na konci, nešťastný uprostred. Ale nízka úroveň vývoja (hriešnosť) je vzťahovaná iba na rozum a predstavuje zároveň fázu silnejúcej slobody. Sloboda začína od nuly (Fichte). Na začiatku je rozum bez slobody, uprostred uvoľnená sloboda bez rozumu, na konci rozum i sloboda dosahujú dokonalosť. Chod slobody v dejinách je jednoznačný výstup, rozum začína zostupom, aby sa z najnižšieho bodu dostal hore. Sloboda a rozum súčasne opisujú dve rôzne krivky. Vzájomne sa prelínajú, až sa nakoniec stretnú. Pre metafyziku dejín to nie je bez významu. Hartmann práve tu vidí počiatok poznania (náhľadu), že vývoj (vznikanie) ľudstva – aj keby sa chápал idealisticko-teleologicky – nemožno chápať z jednoty jediného princípu.<sup>3</sup>

Je to závažný objav N. Hartmanna. Z neho vychádza kritika heglovskej i materialistickej filozofie dejín, upozornenie na zásadnú mylnú situáciu vo filozofii dejín i podnet na hľadanie nových a uzdravujúcich metód pre uchovanie minulosti. Šlo by o zložitý výskum, ktorý táto štúdia chce podnietiť a upozorniť na jeho opodstatnenie.

---

<sup>3</sup> Porov. (Hartmann 1949, 5-6).

## Heglova a Marxova filozofia dejín z Hartmannovho pohľadu

Heglova filozofia použila záver myslenia predchodcov. Jeho jednostrannosť vo veľkom prekračuje všetko čo filozofia v probléme dejín mala na zreteli. Stručne možno Heglovo myslenie znázorniť v 12 bodoch, ako to urobil Hartmann:

1. Objektívny duch = nositeľ dejinného procesu, je substancia, duch jednotlivca = akcident; 2. Duch je všetko; 3. Substancia = rozum, nositeľ a riaditeľ svetového procesu; 4. Podstatou rozumu je sloboda, konečným cieľom dejín je bytie slobody = sebarealizácia slobody; 5. Svetové dejiny sú pokrokom vo vedomí slobody, človek o nej má vedieť; 6. Váha dejín nespočíva na konečnom štádiu, jej podstatou je proces; 7. V procese je „svetový duch“ roztrieštený do „národných duchov“; 8. Sebarealizácia národného ducha sa uskutočňuje mimo jeho uvedomenia; 9. Má tri fázy – mladosť, zrelosť, staroba – až napokon hynie; 10. Sebarealizácia ducha sa uskutočňuje vášňami individuí, ktoré keď si navzájom pomáhajú rozumom = prozreteľnosťou, realizujú spoločný princíp bez uvedomia, pričom sloboda je vtiahnutá do predurčenia; 11. Nik nevie – ani jedinec, ani zástup, v čom tkvie, povie to len veľký „muž“, ktorý pomôže pozdvihnúť vedomie ľudu k spoločnému duchu; 12. Preto každé násilné vylepšenie sveta je iluzórne. Reálne dejiny sú len tie, ktoré idú cestou objektívneho ducha. Dobro sprevádza všetky etapy dejín, nie je rezervované len na záver, nevidí ho len ten, kto sa na ňom nepodieľa.<sup>4</sup>

Marx podľa Hartmanna nevypracoval žiadnu teóriu dejín, ale sociálnu teóriu, ktorá nadobudla silný, konštruktívny dejinný rozmer. Protiklad k Heglovi spočíva v tom, že Marx nevychádza zo sféry ducha, ale z potrieb človeka a z hospodárstva.

Kritiku Marxových téz už vykonali mnohí s rôznym efektom. Zo základných chýb v oblasti filozofie dejín u Marxa, respektíve Hegla, ktoré vyzoroval N. Hartmann, je nutné vyvodiť určité závery.

### Chybné základy filozofie dejín

Treba zdôrazniť jednostrannosť pri východiskovom bode filozofie dejín. Obe teórie, tak Heglova ako Marxova, majú na mysli iba jednu zlomovú časť všeobecného fenoménu dejín. V čom spočíva ich spoločná chyba, na ktorej sa obaja „spálili“? Určite to neboli tézy, ktoré vypracovali, ale niečo nevyslovené za nimi, na ktorom spočívajú.

---

<sup>4</sup> Porov. (Tamtiež, 6-9).

Prezrádza ich ten istý metafyzický predpoklad.<sup>5</sup> Obe teórie vypichujú závislosť medzi faktormi dejinného procesu nie v časovej dimenzii, ale v inej, nadčasovej. Posledný koniec a postoj závislosti voči nemu či už duchovného alebo neduchovného bytia. V tom si neprotirečia, iba v otázke, či duchovnú vývojovú fázu určujú „materiálne“ (ekonomicko-spoločenské) alebo duchovné veci. Obe teórie si namýšľajú, že prostredníctvom jedinej skupiny fenoménov z celku, pochopili podstatu dejín. Hegel „zhora dole“ a Marx „zdola hore“. Obaja hľadajú z jedného konca, každý z opačnej strany. Hegel nenechá nijaký priestor na uznanie skutočnosti, že vedľa ducha a sebarealizácie môžu do dejín vstupovať aj ekonomické prvky, Marx zas nepripustí do svojho priestoru pôvodné duchovné smerovania pri činnosti výrobných faktorov. Obaja trvajú na jednostrannej a nenávratnej závislosti.<sup>6</sup>

Ponímanie dejinnej skutočnosti tak zjednodušeným spôsobom nie je možné. Darmo je problém obsiahnutý z dvoch hľadísk, zd'aleka nezachytáva celok, ani jeho plnosť a zrejme na to nepostačí ani ten náš dnešný, omnoho zložitejší, no vždy neúplný, roztrieštený pohľad.

Hartmann túto situáciu analyzuje sériou trojskupinových otázok a konštatovaní, o ktorých už bola reč: a) z dejinných procesov poznávame iba časť; b) naše poznanie je neadekvátne a plné nedostatkov; c) naše dejinné poznanie je podmienené nedostatkom poznania a predsudkami, a napriek tomu sme presvedčení, že je objektívne. „C“ je vlastne syntézou „a“ a „b“ a prezrádza dialektické myslenie.

Naša kritika sa chytila do vlastnej pasce. Totiž historicky problémová skupina je vo svojich predpokladoch dialektická a pokiaľ sa dialektiky nezobaví, jej východisko zostáva iluzórne.<sup>7</sup>

## **Hartmann a trojvrstvová sféra sveta**

Zovšeobecnený metafyzický pohľad na vyriešenie problému nestačí. Človek je nesmierne zložitá bytosť, učí sa len pomaly prenikať do vlastných sfér. Metafyzika má tendenciu jednostranne a monisticky obsiahnuť skutočnosť a vysvetliť všetko na základe jedného princípu, lebo v jednoduchosti vidí pečať pravdy a pluralizmu sa obáva. Množstvo filozofických smerov je dôkazom duality a nezmieriteľnosti spôsobov myslenia.

---

<sup>5</sup> Porov. (Tamtiež, 12).

<sup>6</sup> Porov. (Tamtiež, 12-13).

<sup>7</sup> Porov. (Tamtiež, 3).

Ontologické osvetlenie stavu vecí by mohlo pomôcť, hoci vieme, že nie je to isté objaviť základnú chybu a odstrániť ju. Filozofia naráža na vlastnú bezradnosť. Ale je tu jeden zaujímavý návrh. Hartmann rozlišuje tri kategoriálne rôznosti a závislosti od zákonov. Do prvej kladie vlastné princípy, zákony a kategórie. Nestane sa, žeby si bytie jednej vrstvy pripisovalo vlastnosti z inej. To kategoricky vedie k záveru, že na základe nie monoliticky rozložených kategórií nie je možné svet pochopiť, ani vysvetliť ho z jedného princípu. Z druhej vrstvy kategoriálnych rôzností a závislosti od zákonov vyplýva, že vyššiu vrstvu bytostí nesie nižšia, že vyššia nie je samostatná, lebo jej „odpočívajúce bytie“ možno vnímať ako závislé, pričom smer tejto závislosti nie je možné zameniť. Bez materiálnej prírody niet života, bez života niet vedomia, bez vedomia niet duchovného sveta. Základným zákonom kategórií je „zákon sily“. Závislosť (najvyššej vrstvy bytia však nie je zákrokom do jej autonómie. Nižšia vrstva je len jej nositeľkou, pôdou, na ktorej stojí. Zvláštnosťou vyššej vrstvy je jej bezhraničný hrací priestor. Organická vrstva je síce nesená materiálnou, ale forma a zázrak života z nej nepovstáva. Podobne je to s duchovnom a organickým. Duchovno je nóvum, ktoré spočíva v samostatnosti alebo „slobode“ vyššej kategórie od nižšej. Nižšie kategórie sú síce „silnejšie“, ale len tie vyššie sú „slobodné“. Oba zákony, zákon silnejšieho a slobodného, vytvárajú od seba neoddeliteľný postoj – zákon závislosti, ktorý tvorí vrstvivitosť sveta zdola hore. Táto zákonitosť nevyslovuje nič menšieho než syntézu závislosti a autonómie. So závislosťou počítajú všetky filozofické teórie, ale nepočítajú so samostatnosťou v závislosti. Ani v jednej z troch vrstiev sa nevyskytuje totálna závislosť.<sup>8</sup>

## Záver

Čo platí pre „svet“, platí aj pre dejiny. Dejiny sveta prinášajú so sebou aj závislosť, nielen nezávislosť. Nižšie mocnosti sú nositeľmi a sú „silnejšie“ než tie vyššie, vyššie však sú „slobodnejšie“. Filozofia dejín musí vziať do úvahy jednak otázku metafyzického charakteru, týkajúcej sa konečného cieľa (realizácie, zmyslu) s otázkou imanentnej bezprostrednosti, týkajúcej sa nositeľa dejín – človeka, jednak akýsi iracionálny zvyšok, zvaný osud.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Porov.: Tamtiež, s. 13-19.

<sup>9</sup> Porov.: Tamtiež, s. 19-21.

## Literatúra

- HARTMANN, N. (1949): *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grudlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- HARTMANN, N. (1949): Vorwort zur zweiten Auflage. In: HARTMANN, N. (1949): *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grudlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., V.

Doc. Dr. theol. Alžbeta Dufferová, PhD.  
Katedra etiky a morálnej filozofie  
Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave  
Hornopotočná 23  
918 43 Trnava, SR  
e-mail: alzbeta.dufferova@gmail.com



# K POJMU NOEMATIKY U HUSSERLA<sup>1</sup>

## TOWARDS THE NOTION OF NOEMATICS BY HUSSERL

*Jozef Sivák*

**Abstract:** *Every great philosophy also includes practical or material level. Husserl's phenomenology is no exception, when the problematics of the constitution should conclude the constitution of "regional ontologies", shortly noematics. The tentatives of its realizing are known as e.g. the constitution of thing, of space, of natural or more accurately of the life-world. While the concept of Husserl's noetics is sufficiently known, in phenomenological literature we are till this day witness of a hesitation in the transition from adj. noematic to subst. noematics. Paper contains arguments for the use of this term of phenomenological philosophy.*

**Key words:** *Contemporary philosophy – Phenomenology – Noematics – E. Husserl*

### Úvod

Aj keď sa „metafilozofia“ v striktnom zmysle neodlišuje od metafyziky, ideový zámer kongresu ju zaraďuje do „praktickej“ filozofie. Každá veľká filozofia obsahuje aj materiálnu rovinu. Husserlova fenomenológia nie je výnimkou, keď problematiku konštitúcie mala uzavrieť konštitúcia „materiálnych regiónov“ či „ontológií“, jedným slovom, noematika.<sup>2</sup> Kým pojem Husserlovej noetiky je dostatočne známy, dodnes sme svedkami váhania pri používaní substantíva noematika, hoci si už razí cestu (Joumier 2009).

„Noematická analýza“ už bola prítomná v intencionálnej analýze, ktorej praktizovanie spočíva vo voľbe nejakého regiónu ako vodiacej nite. Mala vyústiť do „asubjektívnej fenomenológie“, ako o tom svedčia výrazy „vnímané ako také“, „noematický zmysel“. Príspevok obsahuje argumenty v prospech bezproblémového používania tohto kľúčového termínu fenomenologickej filozofie.

---

<sup>1</sup> Príspevok vznikol v rámci grantu č. 2/0166/15. Citáty prel. J.S.

<sup>2</sup> Prvý raz u Husserla sa s termínom noéma stretneme v prednáške zimného semestra 1906/07 (Bernet 1991, 81).

## Od noézy k noéme. Idea matérie

Ponechajúc stranou polemiky ohľadom pojmu noémy, ide o korelát noézy, ktorá predstavuje modalitu vedomia ako vnímanie, spomínanie, predstavovanie atď., noéma zas existenciálne mody statické ako existencia istá, možná a časové mody: existencia prítomná, minulá, budúca. Noetickým momentom zodpovedajú noematické momenty, vytvárajúc tak noeticko-noematickú štruktúru. Samotná noéza ešte obsahuje neintencionálne hyléctické, pocitové dáta vizuálne, hmatové, emotívne. *Hylé* ako súčasť noézy, na rozdiel od predmetu, tento predmet takpovediac ovláda, ale je to noéza, ktorá ho konštituuje. V tejto etape už nepôjde o osvetlenie noeticko-noematických štruktúr predmetu, ale o jeho pôvod ako ontologickú garanciu, napr. v prípade pojmu priestoru, o priestor samotný a tak ďalej až po konštitúciu „životného sveta“, spoločného všetkým.

Matéria v Husserlovom poňatí sa vymedzuje voči forme, zatiaľ čo príroda ako skutočno vôbec je korelátom vedomia. Všetko, čo sa javí, javí sa vedomiu prostredníctvom zmyslov. V horizonte sveta sa tieto fenomény poznávajú ako materiálne telesá, ktoré sú už tu prv než sú poznávané. Všetky vnemy odkazujú na skúsenosť, ktorá je v ich základe a ktorej etapy zas odkazujú neprestajne jedna na druhú.

Reálny predmet sa, prechádzajúc na latinskú terminológiu, od *res cogitans*, s ktorou je najskôr spojený empiricky, zásadne odlišuje ako *res extensa*. Jestvovanie veci bez pocitu je možné, avšak vec bez priestorovosti by podľa Husserla bola „nezmyslom“. Ak vec jestvuje, je tým, čím je. Ako *res extensa* môže meniť svoju podobu i miesto tak povediac do nekonečna. Zároveň je to aj *res temporalis*: dáva sa nevyhnutne v čase.

## Od (subjektívnej) noémy k (objektívnemu) predmetu. Čo je noematika?

Aj keď medzi noézou a noémou jestvuje striktný paralelizmus, noéma svoj zmysel nadobúda vo vzťahu k predmetu a je tak nositeľkou novej, noematickej intencionality. Tak je v princípe možné tematizovať samotnú noému. Husserl si kladie pritom otázku, ako môže zmysel vedomia dospieť k predmetu tak, aby to bol ten istý predmet a nie jeho obraz. Odmietne (Hua 1950, § 90) v tomto zmysle jestvovanie dvoch predmetov, napr. dvoch stromov, jedného v mojom vedomí a druhého mimo mňa. Avšak zároveň ho neprestane mátať istý rozdiel medzi nimi na základe rozdielu medzi prirodzeným postojom a fenomenologickou redukciou.

Po výkone redukcie už nekladím skutočný predmet, ale predmet vedomia, ktorý možno popísať „ako taký“, pričom skutočný predmet nie je

zdvojený, ale možno ho nazerať z dvoch aspektov. Keď vnímam strom, je to jednoducho strom, avšak z pozície fenomenológa sa strom mení a vtedy sú namieste úvodzovky. Noéma v rámci teórie poznania je intencionálny „predmet“.

Poznanie má vyústiť do adekvátnosti medzi nárokom na poznanie a objektívnym stavom vecí. Javiaca sa vec je korelátom aktu vnímania. Ak je akt bodový, aj fenomén je len „ontický“, ešte to nie je predmet konštituovaný. Avšak objektívny korelát by nebol reálne obsiahnutý vo vedomí, zachoval by si svoju „originálnosť“ (Hua 1950, [265]) a bol by prístupný individuácii v čase. Zmysel toho, čo je „vnímané“ je síce imanentný perceptívnemu vedomiu, avšak môže byť predmetom „originálnej reflexie.“

Husserl, analyzujúc číre zážitky, dospieva k tvrdeniu, podľa ktorého noézy v sebe obsahujú noémy ako pretendovaný predmetný zmysel. Noémy zas majú nejaký „obsah“, teda svoj 'zmysel', cez ktorý sa vzťahujú na 'svoj' *predmet*“ (Hua 1950, [267]). Ostáva „osvetliť“ vzťah „zmysel-predmet“ a vyhovieť požiadavke objektivity poznania. Obsah teda neslobodno zamieňať s predmetom, pričom *cogito* je zamerané na predmetnosť ako vlastníctvo noémy. Predmet v noematickom zmysle ako „obsah“, to je predmet v „Ako“ svojich determináciách, teda ako to, čo je vnímané, spomínané a pod. Ide teda stále o „zmysel“ ako zmysel čoho: niet zmyslu bez niečoho.

Predmet vedomia nie je transcendentný vedomiu, čo platí aj pre noematický zjav: bodový zjav predmetu je neoddeliteľný od aktu vnímania, avšak kontinuálne vnímanie v zmysle skúsenosti by mohlo byť vecou noematiky. Tak či onak, závislosť konštituovanej veci od vedomia by nemala byť prekážkou určenia vnútrosvetského predmetu transcendentného vedomiu. Ani absolútnosť vedomia by nemala znamenať iluzórnosť, fiktívnosť veci. Konštituovaná vec by už nebola vedomým predmetom: „Je skôr *jednosťou*, ktorá sa formuje v ...syntetickom spojení zjavovania. Je predmetom, ktorý sa určuje stále viac a stále jasnejším spôsobom v priebehu zjavov predmetu, ktorý je daný v každom z nich, ale nie je obsiahnutý v žiadnom“ (Bernet 1991, 88). Ešte viac to platí o reálnej veci, ktorú tiež treba oddeliť od postupnosti zjavov, ktorej jednota je ideou v kantovskom zmysle ako bezkonečná séria vnemov a vecí by sa tak stala adekvátna danosť.

Aj konštituovaná vec by teda mala mať vlastnosti transcendentného predmetu: „Strom – proste strom, vec v prírode – nie je vôbec nejaké toto 'vnímané-zo-stromu' ako také, ktoré ako zmysel vnímania je tohoto súčasťou a neoddeliteľne. Proste strom môže zhorieť, rozložiť sa na

chemické prvky atď., zatiaľ čo zmysel – zmysel tohto vnemu, ktorý patrí nevyhnutne k podstate tohto, nemôže zhorieť ...“ (Hua 1950, § 89, [184], cit. podľa Bernet 1991, 90). Nielen na tomto mieste, ale aj na inde Husserl pripustí, že noematická analýza a konštitúcia vecí sú mysliteľné, a to v rámci „originárne zakúšajúceho vedomia“ (Hua 1950, [316]).

Zvláštnym prípadom noémy ako predmetu v *quomodo* je noéma v mode usudzovania. Rozdiel medzi nimi je však v tom, že zatiaľ čo noematický zjav participuje na konštitúcii reálneho predmetu, noematický zmysel súdu, ktorý charakterizuje nejaký predmet, neodôvodňuje realitu tohto predmetu.<sup>3</sup> Text z r. 1908 obohacuje *Logické skúmania* o „ontický pojem“ významu, tematizujúc „povedané ako také“, a keďže ide o predmetnosť danú v reflexii, odlišuje sa aj od prostého predmetu. Pôjde tu o kategoriálne, kde noéma vstupuje ako „predmet-o-čom“. Tak ako v prípade bodového noematického korelátu, možno hovoriť o koreláte bodového aktu usudzovania. Lenže noematický význam nie je spojený s reálnym predmetom: výrok možno pochopiť, aj keď nie je pravdivý.

Problém vzťahu vedomia k nejakej predmetnosti je riešiteľný na strane predmetu, vzťah ku ktorému je určený „objektívnym zmyslom“, jeho „centrálnym jadrom“ (Hua 1950, § 91, [189]). Ostáva rozlíšiť obsah a predmet noémy. Obsah je zmysel a predmet je „centrálnym bodom“ jadra a zároveň centrálne „bodom jednoty“ (Hua 1950, § 131, [272]). „Práve tento centrálny bod, a nie zmysel sám, je skutočným referenčným termínom zamerania, jeho predmetom“ (Joumier 2009, 9).

Najskôr ho možno chápať formálne, ako nositeľa určení cieľového predmetu. Sám osebe je neurčený, „číre X, abstrahujúc od všetkých jeho predikátov“. Môžem si ho predstaviť ako strom, či vystrihnúť z papiera, avšak vždy je to ten istý predmet, ktorému môžem pripísať rôzne predikáty. Jeho jediným „predikátom“ je „jednotnosť“ (*Einheit*), bez čoho by sa úplne stratil. „Práve toto určiteľné X Husserl označuje ako predmet skrátka: totiž práve on a nie zmysel je autentickým predmetom intencionálnej pretencie. Referenčný termín mojej intencionality nie je podstatne strom, je 'niečím'(...), čomu pripisujem charakter stromu“ (Joumier 2009, 10). Aj spomínanú Husserlovu tézu o noematickej intencionalite by bolo možné lepšie pochopiť vo svetle textu z r. 1908: „Ak

---

<sup>3</sup> *Idey* sú dosť skúpe, čo sa týka tohto druhu noémy, takže bude treba počkať až na r. 1987, kedy bude uverejnený zv. XXVI *Husserlian* obsahujúci noematický pojem významu súdu. Všetko závisí od toho, či sa pohybujeme v rámci teórie poznania (Prednáška z r. 1906/07) alebo v rámci teórie významu (Prednáška z r. 1908).

vykonáme akt signifikácie, potom sa zameriavame na predmetnosť. To znamená, že v istom zmysle cieľime proste na predmet, a v inom zmysle sa zameriavame na význam“ (*Hua* 1987, 98; cit. podľa Bernet 1991, 98). Pritom nejde o akési dvojité videnie, lebo na jednej strane je predmet uchopovaný v mode signifikácie, teda je nejak determinovaný. A na druhej strane rôzne určenia sú výrazom jeho identity.

Husserl potom označí ako „X“ „identické body jednoty“, na ktoré sa početné určenia vzťahujú. Aktom usudzovania sa stávajú veci nositeľkami determinácií. Zmysel obsiahnutý v noéme pripomína *Quid* vedomia, na ktorý je zamerané a ktorý má objektívny ráz v protiklade s *Quomodo* noémy. Rozdiel medzi zmyslom a predmetom je v základe rozdielu medzi noémou ako predmetom v *Quomodo* svojich spôsobov danosti a predmetom ako identickým momentom noém. „X“ ako „moment zmyslu“ sa iste netýka predmetu predreflexívne daného – to je

Otázka pravdy, ktorá je vecou teórie poznania a ktorá má tiež svoj predmet „X“, a to X determinované ako „pól jednoty skutočného stavu vecí“ (Bernet 1991, 98). V jestvovaní oboch X nevidí interpretátor nejaký problém, práve naopak: „Stála hodnota rozlišovania medzi teóriou významu a logikou pravdy spočíva predovšetkým v tom, že dovoľuje analyzovať reč nadanú zmyslom bez toho, aby sa zaoberala otázkou pravdy. Zmysel reči je v takom fenomenologickom postoji určovaný nezávisle od otázky, či mu zodpovedá nejaká mimojazyková skutočnosť“ (Bernet 1991, 99). Objektívny zmysel sa konštituuje v čase, pričom forma „teraz“ je modom danosti originálnosti predmetu, ako by bol „z mäsa a kostí“. Byť daný v skúsenosti neznamena danosť, keďže ide o dávanie cez jednostranné vnemy. Ide čiste o „schému“ alebo fantóm, formu (maľovanú, zvukovú) veci bez určenia substanciálnosti a príčinnosti.

Husserl postupne dospieva k definícii noematicky, ktorá „popisuje vo všeobecnosti predmety v tom Ako sa zjavujú“, skúmajúc „každý druh predmetov čisto ako predmetov intuícii, ktoré ich dávajú; skúma ... ich predmetný zmysel v jeho štruktúre. Zároveň skúma premenlivé noematické spôsoby zjavovania celého predmetu ako zmyslu každej z jeho intuitívnych zložiek. Tu sme uvažovali celkom všeobecne o predmetoch vôbec ako o časových a tým výlučne vystúpili noematické spôsoby zjavovania, ktoré prináša časovosť. Každé časové určenie, ktoré spočíva v práve platnom objektívnom zmysle, časový bod, časový interval, časová forma je jednotkou pre nejakú zodpovedajúcu množinu spôsobov zjavovania“ (*Hua* 1966, 333). Avšak vzápätí Husserl váha priznať noematike štatút utońomnej filozofickej disciplíny, keď týmto noematickým jednotkám

odmietne priznať transcendentný ráz, napriek tomu, že im nemožno uprieť „charakter reálnych momentov“.

## Od noematiky k materiálnej eidetike

Ako teda dospieť ku skutočným predmetom? „Inak povedané, ako bude možné vyjsť z fenomenologického postoja, dať si skutočné predmety a zároveň uchovať teoretické akvizície získané pod redukciou?“ (Joumier 2009, 11). Je zmyslom § 134 *Ideí I*, prechod od fenomenológie k ontológii, konkrétne, tým, že prejdeme od noematiky k apofantickej logike, ako sa domnieva interpretátor ?

„Noematická fenomenológia a formálne apofantická logika majú ako spoločné dva základné pojmy, a to zmyslu a propozície. Vo fenomenológii je zmysel jadrom noémy, ktorá určuje svoj vzťah k predmetu a propozícia je definovaná ... ako jednota zmyslu a pozičnej kvality. V logike majú tieto termíny odlišný význam, čo len v tom, že nemajú nejaký subjektívny zmysel, nejaký odkaz na noézy a noémy. Ako prejsť od formálnologických, noematických pojmov zmyslu alebo propozícií k logickým a objektívnym pojmom?“ (Joumier 2009, 12). Tento prechod mala umožniť sféra logických významov, teda súdov. Pridružuje sa ešte jeden rozdiel medzi oboma: apofantika spadá do ontologického postoja, narába s objektívnymi podstatami pokladanými za existencie osebe. Apofantika a noematika nemajú rovnakú metódu, tá prvá postupuje deduktívne pri vypracovaní „systematickej morfológii propozícií“, zatiaľ čo fenomenológia popisuje to, čo možno zjaviť v bezprostrednom názore. Obe majú ale spoločnú predikatívnu formu: S je p.

Identita prírody sa konštituuje prostredníctvom perspektívy, ktorá vychádza z môjho tela ako „nultého bodu“, absolútneho „tu“, orientačného bodu sveta mojich skúseností. Ten istý predmet môže byť videný z rôznych hľadísk, pričom v tomto prípade nejde o vnútrosvetový predmet, ale o tú istú prírodu či svet, ktorý každý uchopuje, objavuje, užíva, zo svojej strany. Objektivita tak spočíva v intersubjektivitě. Ambíciou fenomenológie je ukázať pre všetky oblasti vedenia oné prvotné skúsenosti, na základe ktorých by bolo možné zmieriť naivný a vedecký obraz sveta, ak nemá človek žiť v akomsi rozpoltení. Husserl tak načrtne systém fenomenologickofilozofických disciplín: čistá logika, čistá logická gramatika, čistá chronológia, filozofia štátu a práva, filozofia dejín, filozofia náboženstva, etický kozmos.

Takto sa podľa Husserla môže uskutočniť „idea univerzálnej filozofie“ – novoveký projekt *mathesis universalis*.

## Záver

Fenomenológia mala vyústiť do „regionálnych ontológií“, pričom ťažko možno hovoriť o ontológii, nanajvýš ide o bytie toho ktorého regiónu ako najvšeobecnejšie vymedzenej oblasti. Noematika by sa tak mala týkať výlučne materiálnych alebo obsahových *eidé*. V tomto zmysle, ak R. Bernet pokladá noematiku za premisu hermeneutiky bežného jazyka, veľmi zúžil výsledok svojho skúmania. L. Joumier, naproti tomu, fenomenológiu definuje ako všestrannú orientáciu na skutočno a konkrétne, úlohou noematickej fenomenológie by bolo prekonať, à la Merleau-Ponty, delenie na subjekt a objekt.

## Literatúra

- BERNET, R. (1991): Le concept husserlien de noème. *Les Etudes philosophiques*, 1, 79-100.
- JOUMIER, L. (2009): Noème et objet. De la phénoménologie à l'ontologie. Husserl, *Idées directrices I*. [online]. Dostupné na internete: <[http://ljoumier.free.fr/documents/Noeme\\_et\\_objet.pdf](http://ljoumier.free.fr/documents/Noeme_et_objet.pdf)>.
- HUSSERL, E. (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Haag: M. Nijhoff (*Hua III*).
- HUSSERL, E. (1966 ): *Analysen zur passiven Synthesis*. Haag: M. Nijhoff (*Hua XI*).
- HUSSERL, E. (1987): *Vorlesungen über Bedeutungslehre*. Sommersemester 1908. Dodrecht: Kluwer (*Hua XXVI*).

Mgr. Jozef Sivák, CSc.  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
811 09 Bratislava SR  
e-mail: [filosiva@savba.sk](mailto:filosiva@savba.sk)

# THE IDEA OF CRISIS IN EDMUND HUSSERL'S PHILOSOPHY

*Agnieszka Wesolowska*

**Abstract:** *The aim of article is showing that Husserl's idea of crisis is connected with reflection about human existence. The author claims that according to Edmund Husserl's idea, the general crisis involves theoretical difficulties and concerns the tasks which phenomenology is supposed to face. In this paper, the problem of crisis is presented in the perspective of two threads. Firstly, author shows us that, despite success, sciences are subject to different prejudices resulting in the loss of their importance for life; secondly, reveals consequences to the European humanity resulting from the crisis. Ethical implications of Husserl's phenomenology are, after all, the result of considerations of the highest life goals and rules. Presented considerations are result of a reflection about project of transcendental phenomenology, that is presented from the ethical point of view.*

**Key words:** *transcendental phenomenology – Edmund Husser – problem of crisis – knowledge – human*

The aim of this paper is to show that, according to Edmund Husserl's idea, the general crisis involves theoretical difficulties and concerns the tasks which phenomenology is supposed to face. This question will be considered in the paper in two steps. We shall focus on the fact that Husserl, formulating a diagnosis of the sciences crisis: firstly, shows that, despite their success, they are subject to different prejudices resulting in the loss of their importance for life; secondly, reveals consequences to the European humanity resulting from the crisis. Husserl's reflections on the crisis reveal a primary motivation of his philosophizing: ethical motivation.

Considerations regarding the basic thesis of the paper will be preceded by a brief reflection on the very project of phenomenology, its tasks and problem structure. Such sequence will enable to place and explain Husserl's reflection on the crisis taking into consideration development of this thought – and most importantly – it will reveal the primary motivation of philosophizing.

Husserl's project of phenomenology is the idea of realization of philosophy, which is a result of true reflection and which joins the prospect growing out of the objectivist tradition with transcendentalism. Accomplishing this idea, Husserl aims at showing such philosophical



project of a philosophy, which would be, on the one hand, an absolutely established science, starting from authoritative obviousness, which excludes a possibility of any doubt. On the other hand – it would be a philosophical procedure (method) and specific mental attitude of a philosophizing subject.

The co-existence of both tendencies in Husserl's philosophy, a dogmatic and critical one, their mutual merging causes that two types of motifs appear in the very phenomenology – the motifs, which complete each other and co-develop the project of phenomenology. In this context, Ernst Tugendhat distinguishes two motifs in the idea of German philosopher: a dogmatic and critical one (Tugendhat 1967, 194–196). The dogmatic theme has its source in the Cartesian aspiration for obtaining an absolutely reliable knowledge. It is developed by Husserl in such texts as: *Die Idee der Phänomenologie*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* or *Cartesianische Meditationen*. A critical motif – however – also known as Kant's way or the way through ontology, is realized by Husserl in *Formale und transzendente Logik*, *Erste Philosophie*, in *Erfahrung und Urteil*, and particularly in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*. The way through ontology is described as the way through *Lebenswelt* ("the experienced world") in the latter work, which was called by Iso Kern Kantian meditations (Kern 1964, p. 50). It is important for considerations undertaken in this paper that the main problem, the idea within Husserl's considerations in his late way to phenomenology, in the last work, that is *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...* is the idea of crisis.

### **Step one: Crisis and philosophy**

According to Husserl the European crisis has its origin in "stray rationalism" (Husserl 1962, 337). Rationality in a noble and honest sense is, according to Husserl, a rationality "in originally Greek sense, which became an ideal in the classical period of Greek philosophy, the rationality established to lead the development in a mature way" (Husserl 1962, 337). Husserl underlines the importance of philosophical research in paragraph 71 of the first volume of *Logische Untersuchungen*, devoted to the issue of mathematicians' and philosophers' tasks. Emphasizing the role of scientific instinct and method, he explains that, in addition to the methodical work of exact sciences, focused on practical solution of problems rather than on being insight, one needs a reflection on cognition which is critical and unique to the philosophy (Husserl 1984, 254–255, A 254).

It is worth mentioning that the consequence of a difference of Husserl's philosophy from natural sciences is a distinction between philosophical and natural attitudes. In his view, we are still not concerned about the critique of cognition in our natural spiritual attitude because, thinking personally, we face things which appearance is understood without saying a word. While natural scientific attitude is devoid of the spirit of criticism, so critical attitude is characteristic for philosophical approach (Husserl 1958, 17). For the task of philosophy is the criticism of cognition and criticism of theoretical reason. It should, according to Husserl, stigmatize the hidden prejudices, skeptical theories and aporias, which natural reflection on cognition usually involves. According to Husserl, only such reflection on cognition would enable a final interpretation of the results of natural sciences in relation to being.

Defining tasks of phenomenology, its founder emphasizes that a starting point, method, and the area of research are different from natural sciences. In his view, philosophy is situated in a completely new dimension and, therefore, it needs a new starting point and a new method. In the context of considerations dealing with different attitudes, it is worth noting here that Husserl's reflection is somehow rooted in constant problematization and critical thought. Let us refer to the very Husserl, who openly writes in *Die Krisis*: "The phenomenologist lives in the paradox of having to look upon the obvious as questionable, as enigmatic" (Husserl 1970, 180). According to the German philosopher a characteristic feature of phenomenological philosophy is the fact that, unlike the objective philosophy, it starts its research without the foundation rather than having an already prepared basis. Only such a philosophy, according to Husserl, devoid of any dogmatic assumptions and suppositions, may claim a critical reflection on methods, tasks and assumptions of other sciences.

Therefore, we can notice that while sciences, unaware of their own limitations, cannot be subject to their own criticism, it is just philosophy which aims at exposing of the symptoms of crisis, such as relativism, naturalism, dogmatism and ideological falsification. In other words, it appears that the crisis of philosophy and science can only be overcome by reliable philosophy. Only such philosophy, revealing the very essence of scientific aspiration, aims at showing the possibility of any cognition.

Husserl, convinced of the special status and tasks of philosophy, presents his project of science already in *Logische Untersuchungen*, whose aim would be to formulate rules and critical reflection on the methods of sciences. He emphasizes that this discipline is supposed to be a study on science which turns out to be a normative discipline (Husserl 1984, 35). Its

task is to examine the conditions related to the performance of existing methods and formulation of methodical procedure's rules, which would distinguish sciences. The logic understood in such way would be a normative study of science and its purpose would be to examine what constitutes the idea of science in general.

### **Step two: Crisis and its consequences**

While natural reflection on cognition does not leave the limits of natural attitude, transcendental phenomenology interprets and explains all scientific and ontological concepts in connection with meaning-bearing subjectivity. Husserl creates a project which overcomes naturalistic objectivism owing to the fact that "I" is a philosophizing starting point. This "I" regards everything which has a binding power. The founder of phenomenology emphasizes that the project of transcendental phenomenology is just a result of the effort to overcome naturalistic objectivity and reflection on cognitive correlation: of the subject and object. Let us refer to Ullrich Melle, who understands phenomenology as "»an all-encompassing transcendental philosophy «and »absolute science of being«, »where everything objective is solved within its correlation«" (Melle 1988, XL).

Unlike other sciences, phenomenology does not only explains cognition transcendently but also liberates the subjectivity of a theoretician from self-forgetting. The theoretician who explores, describes and discovers this world. In *Formale und transzendente Logik* Husserl writes even about rising above self-forgetting of a theoretician, who, in his theoretical commitment, forgets about the inner side of his functioning and also about the essence of life (Husserl 1974, 20). In this context it is worth referring to Janssen, who states that "the crisis functions as a motivating starting point. It provides a necessary impulse to reflect on the history of thinking and the task of philosophy today" (Janssen 1970, 203). According to Janssen, it is the crisis of modernity that has a decisive positive function to unveil the transcendental and philosophizing life. Husserl writes in his last work about "high self-awareness which creates a branch of an infinite task" (Husserl 1962, 339). According to him, only such philosophy can fulfill its teleological function in relation to itself, and by this, also in relation to humanity. Only by this constant reflection is a philosophical cognition a universal one (Husserl 1962, 339).

Based on the presented considerations, it is worth noting that the crisis of science is much more complex than a set of theoretical difficulties, as for Husserl, as James Dodd says, these problems indicate a deeper crisis of

European humanity (Dodd 2004, 38–39). Husserl shows the consequences which result from the crisis of European humanity. Husserl's attempt to overcome the crisis is in fact an attempt of liberation (purification) from the greatest superstition, which is self-veiling of one's true "I", veiling which makes it impossible to live in truth. According to Husserl, the man living in the world is a transcendental I but he is not aware of it because in the natural attitude the transcendental nature of humanity remains covered (Łaciak 2012, 19–20). In *Cartesian Meditations* we read: „Obviously it can be said that as an Ego In a natural attitude, I am likewise and at all times (*auch und immer*) a transcendental Ego, but that I know about this only by executing the phenomenological reduction” (Husserl 1982, 49). Phenomenological reduction makes it possible to realize that I am also the subject of the world ("I" transcendental) as well as the subject in the world (that is empirical "I"). This double citizenship of "I" is called a paradox of subjectivity. After the reduction is performed the essence of subjectivity is revealed, which is transcendentalism, the insight of which is not possible in a natural attitude.

As it was previously pointed out veiling of subjectivity is connected with scientific objectification of the world, absolutizing the world at the expense of degradation of subjectivity, which leads to naturalistic falsification of science and man. It is worth referring to Piotr Łaciak in this context, who considers the crisis as "persistence of transcendental subjectivity in anonymity", writes as follows: "subjectivity constituting the world can never be recognized in a natural attitude because it remains anonymous in this attitude and persisting in such anonymity of transcendental life led to the constitution of modern natural science which implies naturalistic interpretation of the world, and which familiarizes completely transcendental basis veiled in the natural attitude” (Łaciak 2012, 38). According to Piotr Łaciak the crisis of humanity is the result of a deepening anonymization.

We can read in *Erste Philosophie* that ethical desire of life in self-responsibility is a motivating incentive of philosophizing: “philosophical life is life of absolute self-responsibility” (Husserl 1959, 197). It is all about the act of will, changing the natural attitude into the phenomenological attitude, the change conditioning life in truth and right treatment of the consequences of their own actions. The philosopher performs some particular ethos. Axiological and ethical perspective as well as an epistemological one remain closely linked in the light of transcendental considerations, and this link is revealed in the problem of crisis: the phenomenology of crisis is primarily motivated practically and

ethically. Recognizing the crisis and its reasons we unveil consciousness which functions as a motivating starting point of a universal reflection. Reliable and responsible practicing of philosophy is not identical with axiologically neutral activity but constitutes an ethical performance *par excellence*. It should be stressed that the awareness of the crisis combined with the awareness of tasks and aim of philosophy as well as its normative and ethical vocation is a starting point of philosophizing, a source of philosophy understood as the idea of an infinite task. Hence, there appears a conclusion that the awareness of crisis is a primary impulse of philosophizing.

\* \* \* \*

Husserl aims to restore theoretical reflection of its reference to the sphere of *praxis* within the project of transcendental phenomenology. Criticism and concrete reality should be characteristic for scientific attitude. Husserl's project of transcendental phenomenology associated with the idea of restitution of culture and humanity, is accomplished from the point of view of the very "I", taking into consideration the dimension of intersubjectivity. It is an attempt to restore a harmony between practical and theoretical field: to show the parallelism of normative research with rational reflection on practical and ethical dimension. Ethical implications of Husserl's phenomenology are, after all, the result of considerations of the highest life goals and rules. Pointing at these goals and rules should facilitate the rational ordering of life due to these objectives. The crisis of European humanity appears to be essentially a crisis of the whole existence. The aim of phenomenological reduction is supposed, according to the author of *The Crisis...*, to cause a complete personal transformation of the "I," its existential transformation (Husserl 1962, 140). This possibility of spiritual transformation can be therefore interpreted as an opportunity to reach a higher level of mind's development.

It should be emphasized that, although on the basis of considerations conducted by the author of *The Crisis...* axiological and ethical implications of Husserl's project of philosophy cannot be described as a compact and systematic set of statements, their value remains indisputable due to their linking with experience. Philosophy designed by Husserl is a result of critical reflection on the phenomena and types of experiences, which appear "here and now", incurrent presence. As a result of idealization, moving away from the concrete, from life, mathematics and natural science moved away from what is important for life: the

crisis manifests itself in the fact that the subjective character of the man is hidden and results in his reification and anonymity.

In relation to this hypothesis Lyotard states that "only transcendentalism-modeling all knowledge according to the fundamental "I" as the one which puts on the meaning and which lives pre-objective life, in "everyday life", where science is its only disguise – may provide the objectivism with real foundations and deprive it of its alienating power; transcendental philosophy makes it possible to reconcile objectivism and subjectivism, abstract knowledge and concrete life. Therefore, the fate of Europe anhumanity, which is at the same time the fate of all mankind, is related to the turn towards phenomenology" (Lyotard 1995, 36). The diagnosis of crisis, supposed to cause awakening (*katharsis*), is related to a kind of supreme consciousness, the highest level of self-knowledge where philosophy has a teleological function both as it regards itself and the whole man kind.

## Literature

- DODD, J. (2004): *Crisis and Reflection. An Essay on Husserl's »Crisis of the European Sciences«*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- JANSSEN, P. (1970): *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag: M. Nijhoff.
- KERN, I. (1964): *Husserl und Kant. Eine Untersuchung und zum Neukantianismus*. Den Haag: M. Nijhoff.
- LYOTARD, J.-F. (1995): *La phénoménologie*. Paris: Presses universitaires de France.
- ŁACIAK, P. (2012): *Anonimowość jako granica poznania*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- MELLE, U. (1988): *Einleitung*. In: Husserl, E.: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hrsg. U. Melle. In: Husserliana – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*. Bd 28. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, E. (1958): *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg von W. Biemel. In: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd 2 Aufl 2. Den Haag: M. Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1959): *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. In: Husserliana – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag: M. Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1962): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die*

- phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag: M. Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1970): *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: an introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans. D. Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- HUSSERL, E. (1974): *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hrsg. von P. Janssen. In: Husserliana – Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*. Bd 17. Den Haag: M. Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1982): *Cartesian Meditations*. Trans. D. Cairns. The Hague: M. Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1984): *Logische untersuchungen*. Bd 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Teil 1. Hrsg. von. U. Panzer. In: Husserliana – Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*, Bd 19/1. Den Haag: M. Nijhoff.
- TUGENDHAT, E. (1967): *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter.

Dr. Agnieszka Wesołowska  
Uniwersytet Śląski,  
Instytut Filozofii,  
ul. Bankowa 11,  
40-007 Katowice, Poland  
e-mail: aletheia2@interia.pl

# FILOZOFIA, MYSLENIE, VEDA V DIELE MARTINA HEIDEGGERA

## PHILOSOPHY, THINKING, SCIENCE IN THE WORKS OF MARTIN HEIDEGGER

*Andrea Javorská*

**Abstract:** *This article presents the concept of science, thinking and philosophy in the works of Martin Heidegger. He analyzes this questions through existential analytic of Being Dasein. He understands science as a type of human behavior, as a way that man exists in the world, and considers to be the limits of science, connects science and technology with the history of being.*

**Key words:** *philosophy – science – thinking – understanding*

Filozofické myslenie Martina Heideggera sa formovalo na pôde novovznikajúcej fenomenológie na začiatku 20. storočia pod vedením Edmunda Husserla. Husserl bol zakladateľom fenomenológie a novej fenomenologickej metódy, ktorá bola metódou odhaľovania, vyjasňovania (Methode der Klärung) toho, čo sa prezentuje vo vedomí. Išlo o metódu, ktorá sa odlišovala od vedeckých metód, ktoré vysvetľujú veci a javy z kauzálnych vzťahov, súvislostí alebo ich odvodzujú prostredníctvom zákonov z určitých princípov.

Fenomenologickou metódou chcel Husserl ukázať, že na poli čistého vedomia je možné ozrejmiť skryté predpoklady vied. Na tomto základe sa zaoberal kritikou modernej vedy založenej na matematickej prírodovede a postupne tematizoval problém prirodzeného sveta. Vo svojom diele *Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia* predstupuje pred filozofickú obec s fenoménom krízy vied, ktorej pôvod nachádza v úpadku metafyziky a izolácie vedy od života. Pozitivisticky a naturalisticky chápaná veda pozostáva podľa neho z objektívne zistiteľných faktov a chýba jej vzťah k zmyslu života. Matematická prírodoveda nie je len pravdivým odrazom sveta, ale i komplikovaným útvarom zmyslu, ktorý v celom svojom rozmere neslúži ani tak poznaniu, ako skôr určeniu pravidelností vo sfére skúsenosti, a tým aj zvyšovaniu našich prognostických a technických schopností.

Husserl odmieta redukciu zmyslu, ktorá sa presadzuje pomocou dôležitosti matematickej prírodovedy. Neodmieta však racionalizmus, len kritizuje, že sa stal vonkajškový, čo spôsobilo úpadok Európy. Tvrdí, že



v Európe „...dôvod zlyhania racionálnej kultúry ... nevyviera z podstaty samotného racionalizmu, ale jedine z toho, že sa stal vonkajškový, že sa zaplietol do naturalizmu a objektivizmu“ (Husserl 1996, 364). Zároveň podáva rozvrh nového racionalizmu, ktorý by prekonal hranice a nedostatky predchádzajúceho. Husserl bol presvedčený, že je potrebný obrat k subjektivismu, pretože len vtedy je možné, aby sa naplno uplatnilo stanovisko rozumu.

Pre Európu ako duchovný útvar je podľa Husserla dominantná filozofická idea, ktorá je imanentná dejinám Európy. Idea filozofie, vedy v prísnom slova zmysle je idea nekonečná. Husserl ju opisuje ako ideu univerzálneho ľudstva: „Veda predstavuje ideu nekonečných úloh, z ktorých je určitý konečný počet už vždy vyriešený a uchovaný ako trvajúca platnosť. Zároveň utvára fond premis pre nekonečný horizont úloh ako jednotná všetko objímajúca úloha“ (Husserl 1996, 341). Vo vedeckej pravde je podľa neho prítomná nekonečnosť, vzhľadom ku ktorej všetky fakticky overované pravdy majú charakter relatívnej pravdy, a to „práve vo vzťahu k nekonečnému horizontu, v ktorom ... pravda o sebe leží ako nekonečne vzdialený bod“ (Husserl 1996, 342). Podľa českého filozofa Miroslava Petříčka Husserl otvára štruktúru nekonečnej idey v kantovskom zmysle: „vzhľadom na túto ideu je každá v sebe uzavretá a konečná štruktúra neprimeraný model“, a ďalej uvádza, že „idea v kantovskom zmysle je myšlienka rýdzo fenomenologická, lebo je to práve ona, ktorá zakladá ten zvláštny priestor, v ktorom sa fenomenológia od počiatku pohybuje a ktorý si svojou Urstiftung roztvára; je to sama myšlienka „eidetickej vedy“, ktorej základom je to, čo Husserl nazýval transcendentiou v imanencii“ (Petříček 1994, 4).

Husserl ukazuje spôsob, akým je európskemu ľudstvu vrozená entelechia, ktorá v dejinách usmerňuje ľudstvo k ideálnemu útvaru. Poukazuje na nehotovosť a neopakovateľnosť ľudstva. „Duchovný telos európskeho ľudstva, v ktorom je obsiahnutý zvláštny telos jednotlivých národov a jednotlivých ľudí leží v nekonečne ako nekonečná idea, ku ktorej tiahne v skrytosti celé duchovné dianie. Akonáhle sa toto duchovné dianie uvedomilo ako telos, stane sa nevyhnutne praktickým cieľom vôle, čím sa otvára nový a vyšší stupeň vývoja pod vedením noriem, pod vedením normatívnych ideí“ (Husserl 1996, 339).

Kríza je vlastne krízou európskeho filozofického rozumu, v kríze sa otvára možnosť obnovy a návratu k pôvodnému zmyslu ideálnych útvarov návratom k svojmu vlastnému založeniu, čím rozum odhaľuje svoj vlastný telos. U Husserla ide vlastne o problém fenomenologických dejín, dejín eidetických, dejín ideálneho, nezavŕšeného a transcendentného zmyslu.

Napokon ide vlastne aj o Husserlovu odpoveď na polemiku, ktorú viedol s tradičným historizmom, ktorému vyčíta relativizmus<sup>1</sup>. Historizmus ako i psychologizmus nielenže chápu dejiny ako normu, ale ju redukujú na faktickosť, pravdu vzťahujú k daným historickým útvarom, ktoré sú zo svojej podstaty v sebe uzavreté.

Túto polemiku s historizmom vedie aj Martin Heidegger. Heidegger sa, podobne ako Husserl, pokúsil odhaliť logickú štruktúru jednotlivých vied, to, v čom sa odlišujú prírodné a duchovné vedy, a aká je úloha filozofie. Svoju fundamentálnu ontológiu, ktorú predkladá v diele *Bytie a čas* na rozdiel od Husserla však nechápe ako prísnu vedu. Objavuje tendenciu filozofie a vedy k metafyzike. Heidegger svojím dielom otvára cestu porozumenia samej bytnosti metafyziky. Otázka bytia a rozvinutie tejto otázky predpokladá interpretáciu pobytu, t. j. vymedzenie bytnosti človeka. V prednáške *Čo je metafyzika?* začína idea metafyziky vystupovať ako filozofia vo vlastnom zmysle, ako dianie, ktoré je totožné so základným dianím ľudskej existencie (Heidegger 1993a, 37–67).

Úsilie myslieť vzťah bytia a pobytu sa prejavuje v celom Heideggerovom diele. Napriek enormným úspechom vedy otázka bytia podľa neho stále nie je pochopená (Por. Heidegger 2013b, 42). Metafyzika ako aj veda, ktorá vyrástla na jej pôde rozložila, segmentovala celok súcna a zamerala sa len na jeho rôzne prejavy, pričom stratila zo zreteľa pôvodný vzťah bytia a súcna. V *Bytí a čase* ukazuje, že filozofia je pôvodne ontológia, je vedou o bytí, tematizuje bytie a v tomto zmysle jej ide o ontologické porozumenie. Jednotlivé vedy tematizujú prítomné súcno, preto ich Heidegger označuje ako ontické vedy, ktorým ide o ontické porozumenie. Vzťah medzi jednotlivými vedami a filozofiou je vzťahom medzi ontickým a ontologickým pýtaním sa, pričom ontické pýtanie sa je možné len na základe ontologického, ktoré je pôvodnejšie. Z tohto východiska rozvrhuje Heidegger svoj koncept fundamentálnej ontológie, ktorá na jednej strane má preskúmať štruktúru bytia, a ktorá vôbec umožňuje, aby sa súcno ukázalo ako súcno, aby súcno mohlo byť súcnom. Na strane druhej chce preskúmať to, čo umožňuje ontologické pýtanie a spredmetnenie bytia. Preto tvrdí, že fundamentálna ontológia je

---

<sup>1</sup> Pozri : Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010; Husserl, E.: *Krise europäischen Völk und transzendentalnó Fenomenologie*. Praha: Academia 1996, s. 402, kde hovorí, že „Celá historiografia, ktorá sa zaoberá len faktami zotrúva v nezrozumiteľnosti, pretože neustále naivne robí závery rovno z faktov, namiesto toho aby ako tému stanovila všeobecnú pôdu zmyslu, na ktorej takéto závery spočívajú.“

bytnosťou filozofie (por. Heidegger 1996, 26-27). Naopak bytnosťou vedy je rozvrh štruktúry bytia súcna, ktoré je predmetným regiónom určitej vedy. Heidegger chce zdôrazniť, že vo vede ide o proces objektivizácie a zároveň o vymedzenie základných pojmov.

V prednáške *Was heist denken?* Heidegger odvážne tvrdí, že veda nemyslí, t. j. že veda sa nepohybuje v dimenzii filozofie, aj keď je na túto dimenziu odkázaná (Heidegger 1992, 8). Len vtedy, keď veda vychádza z filozofie, je schopná plniť úlohu, ktorou nie je hromadenie a systematizácia vedomostí, ale odhaľovanie pravdy o prírode a dejinách (Heidegger 1993a, 63-64). Veda je totiž tak pohltená metódou, objektivizáciou a túžbou technicky ovládnuť svet, že *zabúda*, stráca zo zreteľa svoj základ vo filozofii, stráca zmysel bytia. Bytnosťou vedy je tak to, „že je na jednej strane odkázaná na to, čo myslí filozofia, na strane druhej však na to, čo je takto treba myslieť *zabúda* a nevenuje tomu pozornosť“ (Heidegger 2013b, 43). Zabudnutie sa ukazuje práve v objektivizácii, redukcii bytia na súcno, vo vysvetľovaní a odvodzovaní bytia napr. z božského princípu. Metafyzika si totiž nepodržala myslenie bytia z neho samého, ale ho vykladala z nejakého súcna. Preto vyjasnenie jeho zmyslu nezostalo u bytia súcna, nerešpektovalo tzv. ontologickú diferenciu. Práve myslenie ontologickej diferencie má pre Heideggera nesmierny význam, umožňuje mu položiť filozofickú otázku novým spôsobom. Heidegger sa pokúsil ukázať hranice metafyziky, snažil sa ich prekonať myslením diania bytia, resp. myslením bytostného údely bytia. Metafyzika sa vyznačuje podľa Heideggera tým, že zabsolutizovala rovinu súcna. Počiatkom novoveku sa metafyzickým základom stáva subjekt ako apodikticky istý základ všetkého súcna. Súčnosť sa začína chápať ako pred-staviteľnosť, vo význame *stát' pred súcnom pre tento subjekt*. Subjekt sa tak vyznačuje spredmetňujúcim pred-stavovaním. V prednáške *Vek obrazu sveta* Heidegger postihuje novoveký postoj človeka k svetu, ktorý bol skrytý už u Platóna, hovorí o údele samého rozumu, ktorý uchopuje vonkajšiu skutočnosť a premieňa ju na fakty, ktoré sú predmetné.

Zavŕšenie metafyziky predstavuje vznik novovekej vedy. Zavŕšenie resp. koniec metafyziky nie je niečo negatívne. Ide vlastne o prekonanie metafyziky iným typom myslenia. Heidegger v prednáške *Veda a zamyslenie* a v prednáške *Čo je metafyzika?* hovorí o bytostnom myslení (*Besinnung*) ako o spôsobe myslenia zohľadňujúcom zmysel bytia a o kalkulujúcom myslení (*Betrachtung*), ktorého cieľom je ovládať súcno.

V prednáške *Vek obrazu sveta* Heidegger ukazuje ako je pre modernú vedu charakteristický výskum a inštitucionalizácia. Vedecké poznanie sa zaoberá určitou oblasťou prírody alebo dejín. Bytnosť výskumu spočíva

v rozhrňovaní určitej oblasti súcna, pričom týmto rozvrhom sa predurčuje spôsob, akým má vedecké poznávanie postupovať. Rozvrhuje a zabezpečuje sa tak oblasť súcna, ktorá má svoju štruktúru, pred-staviteľnú pre skúmajúceho vedca. V procese pred-stavovania sa na jednej strane zastavuje premenlivosť skúmajúcej skutočnosti, na strane druhej skúmaný svet súcna sa mení. „Nevyhnutosť neustálej zmeny je tu zákonom ... až na základe toho sa stáva jasným, čím skutočnosti ako skutočnosti sú. ... Postup, ktorým sa skúmaný región stáva predmetom predstavy, má povahu vyjasňovania na základe niečoho iného, čo je jasné, t. j. má povahu objasňovania. Objasňovanie má vždy dve stránky. Zdôvodňuje neznáme známym a zároveň overuje známe prostredníctvom neznámeho“ (Heidegger 2013a, 14). Preto, aby sa vôbec spomínaný vedecký výskum mohol rozvíjať, je potrebná inštitucionalizácia. „Veda ako výskum má sama o sebe charakter prevádzky“ (Heidegger 2013a, 19). Heidegger opisuje dôsledky tohto inštrumentálneho charakteru vedy, ktorý sa prejavuje v uprednostňovaní vedeckého postupu pred súcnom. Vo vnútri určitého systému vedy dochádza k stále užšej špecializácii a tematizácii. Heidegger chápe tematizáciu ako „vymedzenie predmetnej oblasti a predurčenie pojmového aparátu, ktorý je tomuto súcnu priradený“ (Heidegger 1996, § 69). Na začiatku prednášky *Čo je metafyzika?* hovorí, že „Odbory vied sú často značne vzdialené. Spôsoby, akými traktujú svoje predmety, sa od seba často zásadne odlišujú. Táto roztrúsená rozmanitosť disciplín drží dnes pohromade už len technickú organizáciu univerzít a fakúlt, a jednotný význam si zachováva len praktickou zacielenosťou odborov. Oproti tomu odumrelo zakorenenie vied v ich bytostnej pôde. „Radikálne novoveké rozvinutie prevádzkovej povahy vedy vytvára tiež nový typ človeka. Učenec mizne. Vystriedal ho výskumný pracovník, ktorý je zapojený do výskumných projektov. Tieto projekty, a nie starostlivosť o učenosť, určujú ostré tempo jeho práci. ... Výskumník sa sám od seba ale nevyhnutne štylizuje do podoby technika v bytostnom zmysle. Len tak zostáva akcieschopný, a teda v zmysle svojej epochy skutočný“ (Heidegger 2013a, 20).

Heidegger vlastne týmto postojom pripomína Husserlovu reflexiu krízy vied, ktorej pôvod nachádza v úpadku metafyziky a izolácie vedy od života. Krízu je možné prekonať spätným premýšľaním nad počiatkami vedy v životnom svete. Keď sa podľa Husserla rozpadol teoretický rámec, ktorý tvorila metafyzika a v ktorom jednotlivé vedy bolo možné chápať ako súčasť všeobecnej vedy, vytratil sa i zmysel, ktorý vede poskytovala metafyzika. Spomínaná separácia vedeckého myslenia od životného sveta má korene v matematizácii a formalizácii skutočnosti, ktoré sa objavujú

súbežne s novovekou prírodnou vedou. Postupne sa podľa Husserla objavuje predstava o prírodnom dianí, ktoré bezvýhradne podlieha kauzálnej determinácii a zároveň vzniká úsilie o to, aby poznanie prírody bolo užitočné, aby slúžilo praktickým potrebám. Vzniká tak domnienka, že svet prírodných vied je skutočným svetom. Aby sme túto vieru mohli prekonať, treba, podľa Husserla, preniknúť ku koreňom vedeckých konštrukcií v predvedeckom živote, t. j. na pôdu zmyslu (Por. Husserl 1996, 41-81). Husserl zdôrazňuje aktívny postoj samého rozumu (filozofického), ktorý sa vyčleňuje voči všetkým pasivitám, resp. pasívnym danostiam, a ktorý sa pýta na zmysel ideálnych útvarov. Pre rozum je charakteristická forma spätnej otázky (Rückfrage), spätného pýtania sa na zmysel nielen týchto útvarov, ale i seba samého, čo v konečnom dôsledku privádza myslenie do hlbokej krízy, ktorá je krízou samého rozumu, je momentom jeho teleológie. V kríze, akoby priepasti rozumu, sa otvára možnosť obnovy a zvratu myslenia. Rozum sa tak opäť cieľavedome chopí svojej úlohy a vráti sa už nie k zmyslu nejakého ideálneho útvaru (normy, zákona a pod.), ale k svojmu vlastnému založeniu, k svojmu vlastnému zmyslu, vďaka čomu objavuje svoj vlastný telos. Husserl v tomto kontexte hovorí o konaní z vlastného nahliadnutia, hovorí o rozhodovaní z vlastnej zodpovednosti, ktorá prináleží filozofickému rozumu. K zodpovednosti prináleží návrat k pôvodnému zmyslu.

Heidegger postrehol v Husserlovom sebanahliadaní a rozhodnutí konať z vlastného nahliadnutia skutočnosť, že zodpovednosť za seba môže mať len ten, kto sa hlbšie vzťahuje k sebe samému, teda ktorému nie je ľahostajné ako je. Heidegger, podobne ako Husserl, odкрýva špecifickú formu spätného pýtania ako pôvodného filozofického pýtania sa na zmysel bytia, teda na tú oblasť, v ktorej sa rozvrhuje bytie. Tematizácia krízy sa u Heideggera rodí už v *Bytí a čase* v podobe deštrukcie tradičnej ontológie, v interpretáciách Hölderlina, ale i v tematizácii doby ako krízy ako „Ereignis des Entzugs“, ktorej príčinou je zabudnutie. V prednáške *Vek obrazu sveta* hovorí o pôvodnom pýtaní sa na pravdu bytia, ktoré sa zároveň odhaľuje ako otázka bytia pravdy (Heidegger 2013a, 42). Pôvodné pýtanie sa na zmysel znamená prekonávanie metafyziky. Už sama otázka, čo je metafyzika je prekonaním metafyziky, vychádza z myslenia, ktoré už začalo metafyziku prekonávať (Heidegger 1993a, 69). Je to ale pýtanie sa na bytnosť metafyziky, nie na metafyzickú otázku. Metafyziku chápe ako „pýtanie, ktoré vykračuje za súcno, aby ho ako také a vcelku získalo naspäť pre svoje pochopenie“ (Heidegger 1993a, 61). Vykročenie za súcno je sama metafyzika. Toto vykročenie sa deje v ľudskom pobyte, je základným dianím v ľudskom pobyte, takže Heidegger môže tvrdiť, že

pokiaľ človek ek-sistuje tak nevyhnutne filozofuje. Do metafyziky nevstupujeme nejako dodatočne, pretože „človek už v nej bytostne stojí“ (Heidegger 1993a,65).

Metafyzika je pre Heideggera dejinami pravdy súcna, t. j. neskrytosti súcna ako takého, čo zároveň znamená dejinami „odtiahnutia sa“, skrytosti a zabudnutia bytia samého. Metafyzika myslí súcno z bytia, ale nemyslí bytie v jeho odlišnosti od súcna. Bytie samo sa skrýva a ako nič súcna zostáva nemyslené. V Heideggerovom diele môžeme pozorovať základný myšlienkový rámec, v ktorom bytie, zjavnosť bytia, potrebuje človeka a naopak človek je človekom, pokiaľ stojí v zjavnosti bytia. Je nemožné pýtať sa na bytie, klásť si základnú otázku a nepýtať sa pritom na bytnosť človeka. V prednáške *Čo je metafyzika?* uvažuje o tom, akým spôsobom a prečo o vývoji celého západného sveta rozhodla jediná otázka: prečo je vôbec súcno a nie nič. Celé filozofické pýtanie sa začína podľa neho u predsokratikov, už v ich výrokoch je zárodok západného sveta, budúcej vedy. Otázka prečo je súcno a nie skôr nič, je Heideggerovým spätným obrátením na metafyzickú tradíciu. V tomto zmysle tradíciu chápe dejinne. „Tradícia neznamená: byť vydaný napospas tomu, čo minulo, čo je neovolatelné. Tradovať znamená totiž uvoľňovať sa k slobodnému rozhovoru s tým, čo bolo, a ako bývalé stále je“ (Heidegger 1993b, 109). Moment krízy, nad ktorým sa zamýšľa už Husserl vo svojej poslednej knihe je moment, v ktorom filozofický rozum objavuje svoj vlastný zmysel a spolu s tým potom aj svoj vlastný telos, ale i to, čo sa v rámci krízy zrodilo: že súcno má prednosť. Pre Heideggera práve metafyzika vykladá súcno, kladie si otázku bytnosti súcna a ponúka určité poňatie pravdy. Metafyzika tak zakladá epochu európskeho ľudstva a tvorí „základ jej bytostnej podoby“ (Tamtiež). Tým, že metafyzika absolutizovala rovinu súcna, umožnila, aby v novoveku vznikla veda, ktorá spredmetňuje bytie samo. Aj svet sa postupne spredmetňuje, stáva sa obrazom, ktorý si človek podmaňuje, uplatňuje si naň stále väčší (dnes môžeme konštatovať stále nekonečnejší) nárok. Redukcionistický prístup sa vyznačuje redukciou súcna len na také súcno, ktoré je dané ako hotové, alebo je dané k dispozícii. Ide o prístup, kedy človek získava potrebu zmocniť sa takéhoto súcna, popísať ho, vtesnať ho do presne vymedzeného rámca. Nastupuje éra kalkulácie, plánovania a kultivácie všetkých vecí. Veda a jej výskum sú formou spomínaného vzťahu človeka k svetu, druhému i samému sebe. Človek si predstavuje súcno ako objekt, čo je podľa Heideggera výsledkom novovekého poňatia človeka ako subjektu. Subjekt myslí tak, že si niečo pred-stavuje. Myslenie je pred-stavovanie, vzťah k pred-stavovaniu, v ktorom si pred-stavované stavíme pred seba (idea

ako *perceptio*) (Por. Heidegger 2013a, 7). Pred-stavovanie je v rukách človeka, je zmocňovanie sa a uchopovanie niečoho čo si zabezpečuje v zornom poli svojho rozvrhovania vo svete. „Predstavovanie je postup, s ktorým človek dopredu zvláda svoj predmet tým, že si ho stavia pred seba. Predstavovanie tak vtlačá všetko do jednoty tohto takto predstavovaného. Predstavovanie je *coagitatio*. Každý vzťah k niečomu, každé chcenie, zaujímanie stanoviska, vnímanie, je už dopredu predstavujúce, je *cogitans*, čo sa prekladá ako „mysliaci““ (Tamtiež 54-55). V procese objektivizácie ide zároveň o to, že žiadne súcno sa nemôže vyhnúť tendencii rozhodnutia subjektu byť predmetom pre tento subjekt. „Keď sa vytvára obraz sveta, znamená to, že sa uskutočnilo bytostné rozhodnutie o súcne v celku. Bytie súcna sa hľadá a nachádza v tom, že si človek súcno predstavuje“ (Tamtiež 27). Postavením subjektu vo svete ako obrazu a základnej istoty, že subjekt je garantom všetkého, čo môže platiť ako isté, pravdivé, sa skrýva nebezpečenstvo, že subjekt nezvládne to, čo je mimo jeho predstavu a možnosť uchopenia alebo nároku. Heidegger si myslí, že to, čo človek sám od seba nezvládne, je technika. V období nástupu strojovej techniky sa stráca aj predmetnosť (*Gegenstand*) a súcno sa ocitá už len v akomsi stave (*Bestand*) použiteľnosti. V období „planetárneho imperializmu technicky organizovaného ľudstva“ (Tamtiež 58) sa naplno prejavuje technické myslenie – kalkulujúce, spredmetňujúce si súcno pre seba, ale zároveň vyprázdňujúce, jednotvárne, uniformné. Každé súcno sa stáva samozrejým a zastupiteľným. Nikto nie je samým sebou, avšak každý si uplatňuje neprimerané a nekonečné nároky a potreby v konečnom svete. Neautentický spôsob bytia-vo-svete má celoplanetárny charakter a predstavuje sa epochálnym odtiahnutím sa od bytia samého, od pravdy bytia. V tejto epoche sa naplno prejavuje to, že človek ako subjekt, t. j. ako ten, ktorý si vždy niečo predstavuje, žije v obrazoch a disponuje len vlastnou fantómovou predstavou. „Avšak človek ako subjekt – t. j. ako ten, ktorý si niečo predstavuje – fantazíruje, tzn. pohybuje sa v *imaginatio*, v obraznosti, pretože predstavovať si niečo znamená využívať obraznosť k zapracovaniu súcna ako niečoho predmetného do sveta ako obrazu“ (Tamtiež). Heidegger ukazuje, akým spôsobom má veda a jej výskum charakter systému, sústavy, prevádzky čo je v konečnom dôsledku výsledok bytnosti obrazu. V prípade, že sa stráca pôvodnosť rozvrhu, do popredia sa dostáva povrchnosť systému a upadanie.

V prednáške *Veda a zamyslenie a Otázka techniky* Heidegger vykladá pojem *Gestell*, na základe ktorého ukazuje, že veda predsa len nie je len ľudským výtvorom, ale že v nej vládne aj niečo iné. Hovorí o vláde *Gestell*, ktorá mení aj podobu novovekej vedy a sveta. Ide o prepádanie sa

do stále hlbšej (priepasti) jednotvárnosti (Heidegger 2012, 11). Objavuje sa bezmyšlienkovitosť, kalkulujúci spôsob myslenia prejavujúci sa automatizáciou činnosti, vzorovým prístupom pre spracovávanie informácií a rutinou. Je to myslenie závislé, zbavené možnosti slobodne sa rozhodovať, preto sa človek stáva nástrojom technologickej moci, disponovania a kontroly. V takomto svete sa rozširujú aj totalitné tendencie. Moderné prírodné a spoločenské vedy pracujú na báze formálnej schémy objektivity, nepripúšťajú slobodu človeka. Formálna schéma novovekej objektivizácie prírody je aplikovaná nielen na prírodu, ale aj človeka, spoločnosť a ďalšie časti našej skúsenosti.

Heidegger otázke techniky a mysleniu technického veku venoval viaceré svoje práce napr. *Die Zeit des Weltbilde*, *Die Frage nach der Technik*. Zamýšľa sa v nich nielen nad tým, že technika sa stáva prostriedkom na dosahovanie určitých cieľov, ale že je tiež špecifickým spôsobom odkrývania sveta, ktorý nazýva zostavou – das Ge-stell. Vo svete ako zostave sú veci podľa plánu zostavené, zaistené, zhromaždené tak, aby poskytl to, čo sa od nich požaduje a očakáva. Takýmto prístupom si skutočnosť môžeme kedykoľvek naplánovať a objednať, svet je nám vlastne k dispozícii. Technický spôsob odkrývania sveta vyzýva človeka, aby si objednal, zabezpečil skutočnosť ako pohotovú sústavu. V takto zostavenej štruktúre sveta je činnosť jednotlivca podriadená aparátu anonymnej moci, v ktorej je každý zastupiteľný. Ide o výkonnostný aparát, v ktorom je všetko zamerané na obrovskú produkciu, vysoký pracovný výkon, v ktorom sa produkujúci pracovník stáva súčasťou „mašinérie“, ktorá pracuje ako dobre naolejovaná skupina. Gestell vykladá v zmysle zostavy ako „byť na rozkaz“, ako vyjednávanie. Pomocou tohto pojmu Heidegger ukazuje spôsob porozumenia toho, čo je. Ide o špecifický spôsob ukazovania sa súcna v dobe planetárnej techniky. Takže novoveká veda na jednej strane ovláda to, čo je skutočné, na strane druhej je sama ovládaná Gestellom.

Heidegger síce podáva kritiku technickej civilizácie, ale techniku neodmieta, nezaujíma k nej negatívny postoj. Pýta sa na bytnosť techniky, v ktorej sa skrýva spätosť bytia a človeka. Človek je podriadený moci, ktorá ho vyzýva, a voči ktorej nie je slobodný, pretože sa tak zaplietol do vonkajškovosti, fascinoval sa vonkajším svetom, že zmysel bytia i svojej vlastnej existencie mu aj naďalej ostáva skrytý. Gestell je napriek uvedenému možnosťou záchrany, pretože človeku umožňuje odkrývanie, umožňuje mu zúčastňovať sa na odkrývaní pravdy bytia (Heidegger 2004, 28). Túto možnosť človek uchopuje len vtedy, keď získa k technike slobodný vzťah. Ide o obrat človeka od inštrumentálneho poňatia techniky,



ale aj o prekonanie kalkulujúceho prístupu k súcnu, k sebe a svetu, a svojej predstavy o sebe ako pánovi techniky. Heidegger chce takto ukázať prechod myslenia k zamysleniu sa nad bytnosťou techniky a toho, že „to, že ľudstvo je subjektom, ani nikdy nebolo, ani nikdy nebude jedinou možnosťou bytnosti človeka na počiatku dejín“ (Heidegger 2013a, 59). Pravda bytia bude človeku odkrytá až vtedy, keď prekoná seba ako subjekt. V samej metafyzike tak dochádza k zamysleniu sa nad bytnosťou súcna a rozhoduje sa v nej o bytnosti pravdy. V diele *Beiträge zur Philosophie* Heidegger chápe zamyslenie ako myslenie, ktoré myslí bytostne dejinne. Tam, kde sa objavuje mysliteľské pýtanie musí byť miesto pre nový počiatok. Dejinné myslenie umožňuje vznik nového, lebo je myslením z otvoreného miesta, z pravdy (ako svetliny) bytia samého. Nový počiatok sa podľa Heideggera vymyká štatisticky uchopiteľným pravdepodobnostiam. Heidegger filozofiu spája s hľadaním miesta polozenia otázky: „To, čo sa súčasne a pravdivo smie nazývať filozofiou, má ako svoju prvú a jedinú úlohu toto: najskôr nájsť miesto mysliteľského polozenia znovu počiatočnej otázky, [nájsť] t. j. založiť: bytie-tu“ (Heidegger 1989, 20). Miesto, o ktorom je v *Príspevkoch* reč, je dejinné miesto, je to prechod (Übergang) k inému počiatku myslenia (der andere Anfang des Denkens), resp. myslenia samej počiatočnosti (Anfänglichkeit). Koniec filozofie neznamená, že by prestali platiť jej otázky, že by stratili zmysel, ale že prestal byť prijateľný spôsob ako sa chápali a zodpovedali.

## Literatúra

- HEIDEGGER, M. (1976): Zur Seinsfrage. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Frankfurt am Main : Friedrich Wilhelm von Herrmann.
- HEIDEGGER, M. (1989): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1992): *Was heißt denken?* Stuttgart.
- HEIDEGGER, M. (1993a): : Co je metafyzika? Praha: Oikoymenh.
- HEIDEGGER, M. (1993b): *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh.
- HEIDEGGER, M. (1993c): O pravdě a Bytí. Praha: Mladá fronta.
- HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.
- HEIDEGGER, M. (2000): O humanismu. Praha: Ježek.
- HEIDEGGER, M. (2004): *Věda, technika a zamyšlení*. Praha: Oikoymenh.
- HEIDEGGER, M. (2012): *Anaximandrov výrok*. Praha: Oikoymenh.
- HEIDEGGER, M. (2013a): *Věk obrazu světa*. Praha: Oikoymenh.
- HEIDEGGER, M. (2013b): *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Praha: Oikoymenh.

HUSSERL, E. (1996): *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia.

PETŘÍČEK, M. (1994): Patočka: dějiny, fenomenologie. In: *Reflexe*, 12.

Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov výskumnej úlohy VEGA 1/0192/14 *Problém realizmu a antirealizmu v humanitných vedách*

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

# HEIDEGGEROVA OTÁZKA BYTIA AKO OTÁZKA FILOZOFICKEJ PRAXE

## HEIDEGGER'S QUESTION OF BEING AS THE QUESTION OF THE PRAXIS OF PHILOSOPHY

*Klement Mitterpach*

**Abstract:** *Heidegger is currently represented as an exemplary „case“ in multiple ways. The contribution points to Heidegger's reading of the praxis-theoria difference in the course dedicated to Plato's Sophist. It is viewed in relation to the question of being and the contemporary reaction to Black Notebooks. Heidegger's opening of the question of identity of philosophy seems crucial here. It means we should ask what philosophy is when posited as the aim, rather than what aim does philosophy cling to. The question of being is, therefore, primarily connected to the question of philosophy, not to the problematics of being.*

**Key words:** *philosophy – nazism – question of being – praxis – theoretical life*

### Prípad „filozofia“

Heidegger sa za posledné desaťročia nepochybne stal významným ako „prípád“. V skutočnosti však nejde len o jeho politickú angažovanosť, ale o vydaním jeho antisemitských vyjadrení v *Schwarze Hefte*, o identitu filozofie, keďže Heideggerovi v jeho práci išlo o filozofické presadenie politických presvedčení ale o filozofiu, a to bez ohľadu na to, ako sa tento zámer politicky ventiloval. Prípacom sa tu stáva myslenie, ktoré svoje výklady otváralo v konfrontácii s filozofiou, t. j. s problémom filozofie vôbec, pričom tento prístup artikuluje explicitne ako svoju filozofickú a nie politickú úlohu. Heidegger je tak vylúčený politicky, a to práve ako filozof. Stal sa prípadom práve preto, lebo v hre je omnoho viac ako len exemplárne odsúdenie konkrétneho filozofa. Ide o odhalenie, ktoré má ukázať, že určitá filozofia štruktúrne generuje takéto politické a ľudské postoje.<sup>1</sup> Heideggerova filozofia môže byť identifikovaná ako principiálne

---

<sup>1</sup> Potvrdzuje to okrem iných jeho textov nakoniec už názov publikácie E. Fayeho, *Introduction of Nazism into Philosophy*, kde sa jasne akcentuje, že ide o filozofiu a nielen o nejaký problém Heideggerovej filozofie. Heidegger podľa neho nepatrí síce na index, ale do archívov nacistických dokumentov (Faye 2011, 254).

nacistická, resp. Heidegger v tomto zmysle odsúdený ako filozof práve preto, lebo aj v najextrémnejších posudkoch, v ktorých nemusí ísť doslova o vylúčenie jeho filozofie z filozofie vôbec<sup>2</sup>, sa rozhoduje práve o identite filozofie, o tom, čo je a nie je filozofiou, a nie iba o jeho ľudských, intelektuálnych postojoch. Heidegger sa stáva prípadom práve vtedy, keď chceme jeho filozofiu odmietnuť ako filozofiu a nie ju iba vylúčiť z registra akceptovateľných filozofií. To by pochopiteľne znamenalo, že venovať Heideggerovi pozornosť inak ako „prípadu“ nie je možné bez stigmatizácie, bez podozrenia, podľa ktorého brat vážne Heideggera filozoficky, znamená filozoficky akceptovať nielen nacizmus, ale i antisemitizmus.

Filozofia pochopiteľne nestojí a nepadá s Heideggerom, je však zrejmé, že Heidegger sa stal „prípacom“ práve vďaka tomu, že tu filozofia nezostáva otrávená ako jedno z odborných skúmaní humanistiky, ako neredukovateľná súčasť ľudskej kultúry, dokonca nie v podobe filozofických prúdov rozmanitých filozofických proveniencií, ale práve ako cieľ vôbec. Práve preto však nejde už o otázku konzistentnosti jeho filozofie, ani jeho úmyslov. V prvom prípade by stačilo povedať, že je nekonzistentný, v druhom, že zneužil vlastné myslenie, ba dokonca nálepku filozofa na to, aby teoreticky presadil svoje politické presvedčenia. Otázka filozofie by sa ani v jednom prípade nestala problémom. V skutočnosti však ide o filozofiu, ale v úlohe, v ktorej ju aj heideggerovsky orientovaní filozofi vidia rovnako neradi ako jeho kritici, filozofiu, ktorá už nemôže vystupovať jednoducho ako spôsob výkladu nejakého pojmu alebo skutočnosti, ale ako pomenovanie toho, o čo ide vôbec, s presvedčením, že iba takto je možné otvoriť prístup k transformácii spôsobu, akým sa vôbec ukazuje ako skutočná. Nejde tu o otázku rôzne motivovaných ontológií, ale o ontológiu týchto motivácií, otázku, ako vlastne dokážeme formulovať ontologicky validnú predstavu, nielen o dôvodoch ale jednoducho o cieľoch akokoľvek motivovanej kritiky.

Filozofia tu vystupuje ako miera zdôvodnenia nielen konania, ale aj nášho skúmania konania, nielen skúmania skutočnosti, ale i skutočnosti vôbec. V tomto nehistoricky a priam detsky naivnom a zároveň nečakane odcudzenom zmysle filozofia vystupuje nielen zriedka, ale ak vôbec, tak z pohľadu nefilozofov, a to práve ako jej odborne a pedagogicky nepri-

---

<sup>2</sup> Je pozoruhodné, že A. Badiou zastáva úplne opačný postoj – neexistuje ničो také ako filozofická vina za nacizmus, naopak to Heidegger reprezentuje dnešnú všeobecnú mienku o filozofii, metafyzike, technike nihilizme súčasnosti (Badiou 2015).

ateľná identita. Heidegger je však „prípacom“ preto, lebo sa u neho filozofia stáva neprijateľnou nie laicky, ale filozoficky. Sami filozofi sa k filozofii ako cieľu nielen nehlásia, ale vyslovene sa tomuto verejnému postoju bránia ako falošnému obvineniu. Bránia sa tak voči pohľadu, ktorý filozofiu chápe ako exemplárny prípad diletantsky pestovanej vedy a politicky nezodpovednej rétoriky. Stranou pritom zostáva otázka zodpovednosti politiky za ontologické dôsledky, t. j. nepreskúmané dôsledky politických postojov v (ontologickej) rovine. Až na nej sa stáva zrejmé, čo je vylúčené, a to bez ohľadu na to, či na to vylúčené denne narážame alebo nie.

Je filozofia „prípacom“ práve v tejto banálnej podobe, podobe „banálneho zla? Je Heidegger podobne ako Eichmann oddaný svojej povinnosti filozofa, a filozofia vzhľadom na to sama zákonom, ktorému sú podriadené všetky jeho rozhodnutia? Je Heidegger mysliteľom, ktorý bude naivne úradnícky nasledovať otázku filozofie (bytia), nech sa deje čokoľvek? A je u neho vôbec filozofia v úlohe takéhoto praktického imperatívu? Na odpovede tu nie je miesto, faktom však je, že v množstve reakcií publikovaných za posledné tri roky nehrajú prakticky žiadnu úlohu.

„Naivitu“ filozofie ako cieľa si možno všimnúť aj na Heideggerovej slávnej otázke bytia. Domnievam sa však, že práve otázka filozofie ako cieľa je témou, ktorá umožňuje prístup k tomu, ako sa problém bytia stáva vôbec relevantným. Zároveň nám môže pomôcť pochopiť, prečo otázka bytia, nie je ničím iným ako formuláciou „rozhodujúcej otázky“, a v tom spočíva i dôvod skúmať ju. O Heideggera ide teda stále preto, lebo mu význačným spôsobom išlo práve o filozofiu. Ak aj kladie otázku, čo je to filozofia, tak podstatné je, že ju kladie práve tak, aby sa stalo zrejým, o čo vlastne ide, ak ide o filozofiu? Preto nemá zmysel vyhodnocovať napr. Heideggerovu politickú naivitu ako dôsledok jeho ontologicko-filozofického fundamentalizmu. Skôr je otázkou, čím je filozofia ak postaví otázku bytia ako „rozhodujúcu“ otázku.

## **Život v jeho bytí ?**

Heideggerov kurz venovaný Platónovmu Sofistovi nebol programovo zameraný na objasnenie Heideggerovej voľby problému bytia. Predstavuje lektúru Platónovho dialógu, ktorej cieľom je nielen demonštrovať, ale sprístupniť teoretickú skúsenosť platónskeho dialógu a to ako možnosť (zjavnosti) ľudského života. Práve tak totiž Heidegger chápe dialóg, pričom život sa vďaka tejto možnosti stáva zrejým, t. j. ukazuje sa vďaka určitej špecifickej možnosti – v jeho bytí. Heidegger sprístupňuje

možnosť zúčastniť sa ho. Bez takejto čitateľskej konkretizácie by sa celý postup vnímať ako výklad, ktorý má vyslovene odborné (historicko-filozoficko-filologické) predsavzatia. Heideggerove predsavzatia sú však iné. Ide tu o sprístupnenie možnosti „vidieť veci, o ktorých je reč“ (Heidegger 1992, 165). Vlastnému čítaniu predchádza pomerne rozsiahla interpretácia VI. knihy Aristotelovej Etiky Nikomachovej, ktorá má byť zasa prístupom k aristotelovskej skúsenosti s tým, ako túto možnosť života vôbec vymedziť.

Otázku bytia možno chápať ako otázku predchádzajúceho modalizovaného prístupu k filozofii. *Sofistés* má byť priamo ukážkou toho, ako sa odohráva toto dialektické *aletheuein* (dianie pravdy) v platónskom dialógu, resp. ako sa možnosť ľudského života a život skrze túto možnosť určuje práve v jeho bytí (Heidegger 1992, 164). Čo má vlastne znamenať „život v jeho bytí“? V kurze venovanom Sofistovi je totiž vrcholom prípravnej interpretácie práve otázka filozofie ako cieľa, keďže problémom prístupu k Platónovi je Aristotelom formulovaná primárnosť *sofia* voči *fronézis*. Praktické rozumenie je práve vo svojej svojbytnosti závislé od samotného konania, teda od vykonaného, a nie od teórie, resp. múdrosti, ktorá by ho bezpečne viedla. V súvislosti s tým však Heidegger poznamená, že otázku primárnosti Aristoteles kladie do polohy čisto ontologického pojednania (Heidegger 1992, 168). Otázka, ktorý z týchto dvoch „spôsobov“ odkrývania pravdy je rozhodujúcejší je neprimeraná, kým ich neberie do úvahy ako „spôsoby bytia“ (Heidegger 1992, 168). Výsledkom toho ontologického ohľadu je fakt, že napriek všetkému sú oba spôsoby odkrývania pravdy určitým tvorením (*poiésis*) – v prípade teoretického čistého odkrývania to však nie sú jeho výsledky, ale ono samo. Je výsledkom, to znamená, že sa v ňom dá žiť, resp. že teória je možná práve ako určitá podoba života. To isté platí aj pre praktický život, ktorý je vlastne možné vymedziť ako svojbytný práve z hľadiska *sofia*, (teoretickej múdrosti), napriek tomu, že s ním nikdy nemôžeme byť permanentne identickí.

Život sa tak nestáva ontologicky reflektovanou eventualitou, ale je uskutočňovaný ontologicky – teda ide o to byť týmto životom. Život sa odohráva v ontologickom zmysle práve tak, že žiť znamená musieť riešiť rozhodnutie o tejto možnosti. Bytie teda nie je ničím „za“ životom, nejakým univerzálnym neutrom, ale nie je ani výkladovým (ontologickým) ohľadom, v ktorom reflektujeme niečo z hľadiska bytia, alebo vyjadrujeme v pojmoch bytia a nebytia. Niečo možno reflektovať z hľadiska jeho bytia len preto, lebo má možnosť tým, čím je byť alebo nebyť, resp. byť vôbec „niečím“. V tomto ohľade výrazy bytie a nebytie neznamenajú nič iné ako

vlastný výkon (nie rezultáty), ono „byť (týmto) životom“. Bežná fráza „nechcem nič iné ako žiť“ vlastne ontologicky znamená, že nám ide práve o bytie. Ontologické pojednanie je demonštrovaním tejto možnosti ako možnosti života, a navyše ako možnosti ako byť vlastným životom, t. j. v rozhodnutiach prevziať život z tejto neredukovateľnej voľby (vo vlastnom zmysle ontologicky), alebo z nejakej predstavy o živote. Ukazuje sa, že tu nejde o nejaké vrúbl'ovanie „ontologickej“ vedy na život, ktorý je inak voči nej ľahostajný, ale o postoj, ktorý chápe ontológiu v zmysle výkonu života z neho samého. Nielen je konanie ontologicky interpretatívne, ale je samo ukázkou, že dianie ľudského prebieha ontologicky. Bytie sa teda neobjavuje ako téma, a ani ako abstrakcia, ale ako život, ktorý sa uskutočňuje s ohľadom na nejakým spôsobom podávanú pravdu o sebe samom. Výraz „bytie“ sa tu preto objavuje tam, kde sa život stáva zrejým sebe vlastným spôsobom, teda v jeho prevzatí.

Filozoficky je rozhodujúce, že vôbec možno hovoriť o niečom takom ako teoretickom živote. To je dôležitejšie ako otázka, aký je jeho vplyv na prax. Heidegger vlastne zdôrazňuje, že máme nielen teórie o živote, resp. inak odborne situované parciálne skúmania, ale že život sa aj bez teórie neodohráva bez sebakoncepcie, bez vzťahu k sebe samému, ktorá síce nevyžaduje teoretickú podobu výkladu, ale jej evidenciou je nejako rozvažované konanie. Teória, ktorá izoluje a necháva ukázať svojbytnú *praxis* však práve vôbec nevzniká z dôvodov praxe samotnej. Je uskutočňovaním možnosti, ktorá principiálne nie je orientovaná na prax, ale je práve tou možnosťou, ktorá predstavuje život v jeho, v určitom zmysle, extrémnej polohe. Tam, kde by sme ho ani nehľadali je totiž možné život evidovať práve nielen ako teoretickú eventualitu, ale v realizácii, ktorá sa vyznačuje tým, že sa vzťahuje na to, čím automaticky vďaka tomuto vzťahu „je“. Heidegger v súvislosti s touto možnosťou upozorňuje, že Aristoteles určuje tento spôsob života výhradne ontologicky a určenia čerpá z ontologického určenia pohyblivého súcna vôbec. Dôležité je, že takto „ontologicky“ je určené práve to, čo je *agathon*, teda čo je vlastným cieľom života: on sám v jeho prevzatí. Mohli by sme povedať, že prax je úplne svojbytná až na to, že nedokáže vidieť, čoho je vlastne praxou – teda nevidí život inak ako prakticky, t. j. určuje sa spravidla teoreticky, práve keď sa domnieva, že sa plne spolieha iba na praktické konanie, a preto bez evidencie vlastného problému rozdielu teoretického a praktického, ktorý sa vykonáva v každom rozhodnutí a sebaurčení.

Heidegger sa v existenciálnej analytike sám pustil do vykazovania ontológie práve z hľadiska takto sprístupnenej praxe, a to práve preto, lebo nemáme k dispozícii žiadne ontologické určenia, ktoré by mohli ešte

umožniť rozumieť filozofii ako cieľu. Heideggerove antisemitské vyjadrenia tvoria cézuru medzi myslením, ktoré dokáže byť anti-antisemitské a myslením, ktoré sa ako také deklaruje. Filozofia však nie je cieľom, ak sa spolieha na „deklarácie“ alebo „dištancovanie sa“. Vypracováva predovšetkým ontologický rámec skutočnosti, s ktorou sa možno konfrontovať v jej bytí, t. j. v takej identifikácii života ako cieľa, ktorá umožňuje stretnúť sa so sebou ako súčasťou skutočnosti v jej autonómnom daní. Heidegger vlastne sledoval jediné: čo to znamená byť otvorený voči skutočnosti „filozoficky“ a domnievam sa, že až v konfrontácii s týmto cieľom možno vôbec ukázať, v čom spočíva skutočný problém Heideggerovej filozofie.

## Literatúra

- BADIOU, A. (2015): *Manifest za filozofii a jiné texty*. Praha: Herrmann a synové.
- FAYE, E. (2011): From Polemos to the Extermination of the Enemy. Response to the Open Letter of Gregory Fried. *Philosophy Today*, 55 (3), 253-267.
- HEIDEGGER, M. (1992): *Platon: Sophistes* (GA 19). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Mgr. Klement Mitterpach, PhD.  
Katedra filozofie  
Filozofická fakulta UKF Nitra  
Hodžova 1  
94974 Nitra, SR  
e-mail: kmitterpach2@ukf.sk



# ***Analytická (meta)filozofia***

# UNIVERZÁLNE VZÁJOMNÉ PÔSOBENIE, KVANTOVÁ FLUKTUÁCIA, GRAVITAČNÉ POLE, AKO FUNDAMENTÁLNE KATEGÓRIE ONTOLOGICKEJ BÁZY TEÓRIE KVANTOVEJ GRAVITÁCIE

UNIVERSAL MUTUAL INTERACTION, QUANTUM  
FLUCTUATION AND GRAVITATIONAL FIELD AS  
FUNDAMENTAL CATEGORIES OF THE THEORY OF  
QUANTUM GRAVITY'S FUNDAMENTAL ONTOLOGICAL  
BASIC

*Ján Dubnička*

**Abstract:** *The theory of quantum gravity is up to now a hypothetical theory which aims at a description of our universe as a dynamical system by using a universal conceptual system. Its ontological basis contains the following categories: universal mutual interaction, a quantum fluctuation and a gravitational field. A gravitational field, which has a quantum character and is in universal interaction with other physical beings in the Universe, is characterised via universal mutual interaction and quantum fluctuation. From philosophical and methodological point of view, "Quantum ontology" is a starting point.*

**Key words:** *Universal Mutual Interaction – Quantum Fluctuation – Graviton – Gravitational Wave, Gravitational Field – Quantum Ontology*

Dynamický rozvoj vedeckého poznania v prvej polovine 20. storočia ukázal na historickú ohraničenosť a rozporuplnosť novovekej paradigmy ako aj typu racionality, reprezentovanej klasickou vedou. Ukázalo sa, že štruktúru, vlastnosti, vzťahy, vývoj atď. objavených nových entít nie je možné explanovať ani predikovať v rámci klasickej vedy. V tomto období sa zásadne mení aj chápanie (obsahu a rozsahu) mnohých fundamentálnych filozofických kategórií – ontologických, gnozeologických, metodologických (Černík – Viceník – Višňovský 1979).

## Súčasný stav

V špecialnovednom poznaní sa dynamika rozvoja vedeckého poznania v jednotlivých vedných disciplínach prejavila formovaním a rozvojom kvalitatívne nových vedeckých teórií.<sup>1</sup>

V rámci fyzikálneho poznania vznikajú dve nové fundamentálne fyzikálne teórie: teória relativity (špeciálna a všeobecná) a kvantová teória, ktoré na súčasnej úrovni vývoja vedeckého poznania relatívne adekvátne opisujú mikrosvet, makrosvet a megasvet. Na opis nášho vesmíru<sup>2</sup> ako dynamického systému používame dve diametrálne odlišné a nekompatibilné vedecké teórie: všeobecnú teóriu relativity (VTR) a kvantovú teóriu poľa (KTP). Každá z nich opisuje určitú špecifickú štruktúrnú úroveň vesmíru ako dynamického, vyvíjajúceho sa systému, teda len určitú časť celku, a má svoj špecifický jazyk, princípy, pojmový a kategoriálny aparát, vedecké zákony atď., ale každá z nich je vzhľadom na vesmír ako dynamický systém neúplná a ohraničená.<sup>3</sup>

Vesmír však tvorí ucelený dynamický systém. „Vesmír je jednotný, *jeden*, a preto sú celkom prirodzené snahy opísať jednotu všetkého, teda vytvoriť akúsi *celovesmírnu* mechaniku“ (Filikorn 2009, 83). Ak sa však pokúsime skombinovať rovnice VTR a KTP, tie sa „začnú otriasať, chrapčať a funieť ako vyradený automobil. Nešťastná zliatina týchto teórií dáva nezmyselné odpovede na dobre položené otázky“ (Green 2001, 14). To je aj jeden z dôvodov, prečo sa v oblasti kozmológie, kvantovej fyziky a fyziky elementárnych častíc už viac ako polstoročie intenzívne hľadá

---

<sup>1</sup> Náš záujem sa koncentruje len na fyzikálne poznanie.

<sup>2</sup> Pod vesmírom budeme rozumieť tú časť bytia (objektívnej reality, materiálneho sveta), ktorá vznikla big-bangom, vyvíja sa a v súčasnosti sa rozpína.

<sup>3</sup> Špeciálna teória relativity (ŠTR) opisuje inerciálne systémy pohybujúce sa rýchlosťami blízkyimi rýchlosti svetla (Votruba 1969). Všeobecná teória relativity (VTR), ktorá je jej zovšeobecnením, opisuje neinerciálne systémy so silným gravitačným poľom (Hawking – Penrouse 2000; Hawking 2002; Rees 2002). Je to teória makro a megasveta v konceptuálnej forme klasickej vedy (Beiser 1978; Kuchař 1968). VTR však úplne zlyháva, keď ju konfrontujeme so štruktúrnou úrovňou atómov a elementárnych častíc, teda s mikrosvetom.

Kvantová teória, ktorá má v súčasnosti podobu kvantovej teórie poľa (KTP), skúma svet ultramálých rozmerov, teda štruktúrnú úroveň atómov a elementárnych častíc, ktoré tvoria základné „stavebné kamene“ látkových a poľových foriem pohybu hmoty (Blochincev – Širkov 1976; Dirac 1979; Heisenberg 1966). KTP nevie si však poradiť napr. s gravitáciou ani s časopriestorom na tejto štruktúrnej úrovni (Mostepanenko 1977).

nová teória, ktorá by jednotným konceptuálnym systémom dokázala opísať štruktúry, vlastnosti, vzťahy, vývoj a zákony vesmíru ako dynamického systému. Takou teóriou by mala byť zatiaľ hypotetická teória kvantovej gravitácie (TKG).<sup>4</sup>

## Prečo filozofia?

Pretože sa nepodarilo zatiaľ vybudovať TKG v rámci súčasných fyzikálnych teórií a všetky doterajšie pokusy o jej konštrukciu stroskotali, niektorí filozofi rozpracúvajú základné teoretické a metodologické princípy, kritériá a východiská, ktoré by TKG mala z filozoficko-metodologického hľadiska zohľadňovať, rešpektovať a spĺňať. Snažia sa o určenie jej možnej *ontologickej bázy*,<sup>5</sup> ktorá by vytvárala taký široký základ, aby v sebe v nejakej transformovanej podobe obsiahla ontologické bázy VTR a KTP (Dubnička 2009).

Za podstatnú úlohu TKG považujeme konzistentne a neprotirečivo opísať gravitačnú interakciu kvantovým konceptuálnym systémom. Mala by teda kvantovať gravitačné pole v rámci vesmíru ako dynamického systému, a to na všetkých jeho štruktúrnych úrovniach – mikrosvet, makrosvet a megasvet. Fundamentálne pojmy a kategórie jej ontologickej bázy budú relatívne adekvátne opisovať základné ontologické objekty vesmíru, ich vzájomné pôsobenie (Cechmistro 2002; Kurbanov 1983), existujúce procesy a zákonitosti, ktoré sme schopní na súčasnej úrovni vedeckého poznania poznať a explanovať alebo predikovať.

---

<sup>4</sup> Za posledných štyridsať rokov bolo sformulovaných mnoho zaujímavých teórií, ktoré vychádzajú z rozličných ideí a predpokladov. Medzi najznámejšie patria: gravitačná teória, založená na teórii porúch (R. P. Feynman, F. B. Morinigo, W. G. Wagner, B. S. DeWitt) (Smolin 2003), slučková kvantová teória gravitácie, založená na rekombinácii dynamických stupňov slobody (A. Ashtekar, C. Rovelli, L. Smolin) (Smolin 2009), teória strún a superstrún, ktorá preferuje existenciu nového ontologického substrátu (struna) (J. G. Polchinski, J. Schwarz, D. Gross) (Green 2006; Green – Schwarz – Witten 1997; Smolin 2009), teória tvistorov (S. Hawking, R. Penrose) (Hawking – Penrose 2000; Tararojev 2007). Ale ani jednej sa zatiaľ nepodarilo sformulovať takúto logicky konzistentnú a neprotirečivú teóriu.

<sup>5</sup> Vychádzame zo základného metodologického predpokladu, že každá vedecká teória, ktorá adekvátne odráža určitú štruktúrnu úroveň reality obsahuje päť základných báz – historickú, empirickú, teoretickú, logickú a metodologickú (často tiež nazývanú filozoficko-metodologickú). Ontologickú bázu vedeckej teórie tvoria fundamentálne východiskové empirické a teoretické kategórie.

## Kvantová ontológia

Východiskom pre budovanie ontologickej bázy TKG by mal byť nový typ ontológie, ktorú budeme nazývať kvantová ontológia,<sup>6</sup> ktorá zatiaľ v konzistentnej forme neexistuje. Vytvára ale určitý filozoficko-metodologický základ pre štruktúru ontologickej bázy TKG, ale aj nový obraz nášho vesmíru, v ktorom dominantnou realitou je gravitačné pole, ktoré je vo vzájomnom pôsobení s ostatnými kvantovými poliami. Kategórie kvantovej ontológie sú formulované a explinované na základe princípov a zákonitostí KTP a kvantovej logiky.

Je nám samozrejme jasné, že filozofia so svojou filozoficko-metodologickým konceptuálnym systémom nemôže vytvoriť špecialnovednú teóriu. Analýzou jednotlivých báz vedeckej teórie môže však prispieť k jej formovaniu z hľadiska hľadania štruktúry jej ontologickej bázy, všeobecných charakteristík a vlastností tejto štruktúry. TKG bude sa formovať v rámci špeciálnych vied – teoretická fyzika, kozmológia, fyzika elementárnych častíc atď. na základe najnovších empirických a teoretických poznatkov.

„Výber ontológie je zodpovedným momentom pri konštrukcii teórie. Tento výber neurčuje len bazové podstaty, ktoré musia byť skúmané teóriou, ale diktuje aj teoretickú štruktúru a jej ďalší vývoj v rámci niektorého výskumného programu“ (Cao 2001, 241).

V ontologických kategóriách sa vyjadrujú základné materiálne objekty (štruktúry) objektívnej reality, ich základné vlastnosti a vzťahy. Sú odrazom toho, „čo sa v realite považuje za základné, nosné, dôležité alebo o čom sa z nejakých dôvodov predpokladalo, že je podstatné. ... Tieto kategórie ukazujú a vymedzujú možné smery, ktorými sa má uberať výskum reality, teda rôzne spôsoby tohto výskumu“ (Filkorn 2009, 11 – 12).

### Univerzálne vzájomné pôsobenie

Ako prvé sa v ontologickej báze TKG postulujú dve fundamentálne kategórie – „*univerzálne vzájomné pôsobenie*“ a „*kvantová fluktuácia*“. Prostredníctvom nich charakterizujeme *gravitačné pole*, jeho kvantovú podstatu, „ktoré ľubovoľne fluktuje a zároveň je v univerzálnom pôsobení s ľubovoľnými fyzikálnymi objektami“ (Cao 2001, 261). V tomto zmysle

---

<sup>6</sup> Niektorí autori považujú takýto typ ontológie za východiskový pri budovaní štruktúry ontologickej bázy TKG a za nevyhnutný pri budovaní adekvátneho obrazu nášho vesmíru ako dynamického genetického systému (Cao 2001; Cechmistro 2002).

dynamika gravitačného poľa určuje chronogeometrickú štruktúru predovšetkým v mikrosvete, ale aj v makrosvete a megasvete.

Z filozoficko-metodologického hľadiska považujeme vzájomné pôsobenie materiálnych objektov za najvšeobecnejšiu, univerzálnu formu pohybu, ktorá určuje existenciu a štruktúrnú organizáciu každého materiálneho systému. Vo vzájomnom pôsobení dochádza k určitému prenosu matérie, energie a informácie medzi materiálnymi systémami.

Na rôznych stupňoch štruktúrneho usporiada hmotných systémov existujú rozličné typy dominantného vzájomného pôsobenia. Súčasné fyzikálne teórie rozlišujú štyri základné typy vzájomného pôsobenia: *silná interakcia*, *slabá interakcia*, *elektromagnetická interakcia*, *gravitačná interakcia*.

**Silná interakcia** je vzájomné pôsobenie medzi *kvarkami*, z ktorých sú zložené *hadróny* tvoriace jadra atómov. Sprostredkovateľmi tejto interakcie sú *gluóny* (kvantá jadrového poľa). Silná interakcia akceptuje maximálny počet zákonov zachovania

**Slabá interakcia** je zodpovedná za spontánny rozpad atómov, piónov, miónov atď. Sprostredkovateľmi tejto interakcie sú *intermediálne bozóny*  $W^+$ ,  $W^-$ ,  $Z^0$  (kvantá slabej interakcie). Nepodriaďuje sa zákonom: zachovania podivnosti, priestorovej symetrie, nábojovej symetrie. Táto interakcia je  $10^5$  krát slabšia ako silná.

**Elektromagnetická interakcia** prebieha medzi elektricky nabitými časticami. Sprostredkovateľom sú *fotóny* (kvantá elektromagnetického poľa). Nepodriaďuje sa zákonu zachovania spinu. Je  $10^2$  krát slabšia ako silná interakcia.

**Gravitačná interakcia** pôsobí medzi objektmi s hmotnosťou. Výrazne sa prejavuje na úrovni makrosveta a megasveta. Je zodpovedná za vytváranie planét, hviezd galaxií, kôp galaxií atď. Sprostredkovateľom je *gravitón* (kvantum gravitačného poľa). Gravitačná interakcia je  $10^{38}$  krát slabšia ako silná interakcia. Jej dosah má vesmírne rozmery. Pod *gravitáciou* (príťažlivosť) rozumieme všeobecnú vlastnosť hmoty, ktorá sa prejavuje vzájomným silovým pôsobením hmotných objektov.

Z hľadiska foriem pohybu hmoty môžeme hovoriť o: *fyzikálnom*, *chemickom*, *biologickom* a *sociálnom* vzájomnom pôsobení.

## **Univerzálne vzájomné pôsobenie**

Pod *univerzálnym vzájomným pôsobením* v rámci nášho vesmíru budeme rozumieť *jednotu kvalitatívne mnohotvárných foriem a typov vzájomného pôsobenia materiálnych objektov*.

## **Kvant pôsobenia**

Pod *kvantom pôsobenia* rozumieme prenos (výmenu) látky, poľa, častíc, energie, informácie, ktoré sa pri ľubovoľných interakciách hmotných štruktúr nerealizuje ľubovoľne a náhodne, ale určitými *kvantami* – porcami, ktoré sú na fyzikálnej úrovni pre jednotlivé interakcie definované. Napríklad pre elektromagnetické pole tvorí základné kvantum *Planckova konštanta*, ktorej hodnota  $h = 6,6 \times 10^{-34}$  Js. Vyjadruje sa aj v tvare  $\hbar = h/2\pi$ .

## **Princíp najmenšieho pôsobenia**

Pre každú interakciu existuje minimálne kvantum prenosu látky, energie, poľa, informácie atď.

Ďalšími fundamentálnymi kategóriami ontologickej bázy sú: *gravitačné pole*, *gravitačná vlna* a *gravitón*. Spolu s kategóriami *univerzálne vzájomné pôsobenie* a *kvantová fluktuácia* tvoria východiskový základ ontologickej bázy TKG.

**Gravitačné pole** je pole hmotného objektu (systému hmotných objektov), ktoré sa prejavuje gravitačnými účinkami na iný hmotný objekt. Vzájomné gravitačné pôsobenie hmotných objektov sa vyjadruje formou *gravitačného zákona*  $F = G \cdot (m_1 \cdot m_2) / r^2$ , kde  $G$  je gravitačná konštanta  $G = 6,672 \cdot 10^{-11} \text{ m}^3 \cdot \text{kg}^{-1} \cdot \text{s}^{-2}$ . (Často sa označuje gréckym písmenom  $\kappa$ )

**Gravitačná vlna** je štruktúrnou (stavebnou zložkou gravitačného poľa, ktorá prenáša gravitačnú energiu. Šíri sa rýchlosťou svetla. Jej existencia vyplýva zo VTR.

**Gravitón** je častica, ktorá je základným stavebným prvkom alebo kvantom gravitačnej vlny a gravitačného poľa. Gravitóny sú považované za „najelementárnejšie kvantové balíčky gravitácie“<sup>7</sup> (Green 2006). Vážnym problémom zostáva, že takáto ontologická častica – gravitón ale ani

---

<sup>7</sup> V teoretických predpovediach sa gravitón zaraďuje medzi bozóny. Je to taký kalibračný bozón, ktorý zabezpečuje gravitačnú interakciu. Má nekonečný dosah, nachádza sa v hĺbke  $10^{-38}$  m štruktúry hmoty, má pokojovú hmotnosť rovnú 0, jeho spin je 2, jeho elektrický náboj 0. Patrí medzi stabilné častice (Particle Physics Booklet 2002).

gravitačná vlna – neboli zatiaľ empiricky detekované. Sú to zatiaľ hypotetické entity. Vážnym a zatiaľ neriešeným problémom je určenie kvantových vzťahov medzi gravitónom, gravitačnou vlnou a gravitačným poľom. V tomto zmysle teda ostáva otvorený aj problém základného kvanta gravitačného poľa.

Ďalším problémom je zatiaľ empiricky neurčené pôsobenie gravitónu, gravitačnej vlny a gravitačného poľa v oblasti mikrosveta. Nevieme zatiaľ určiť ani vzájomné pôsobenie gravitačnej interakcie s inými základnými interakciami – silná a slabá jadrová, elektromagnetická – na tejto štruktúrnej úrovni nášho vesmíru.

Ako ukázal doterajší vývoj kvantovej fyziky, zatiaľ nemáme ani ucelenejšiu teoreticky prepracovanú predstavu o časopriestore mikrosveta, o jeho metrických a topologických vlastnostiach, (Achundov 1982; Mostepanenko 1975), o kauzálnych vzťahoch, ich forme a type v oblasti mikrosveta (Dubnička 1986).

Problémom zatiaľ zostáva tzv. Higgsov bozón (tzv. božská častica), ktorá podľa štandardného modelu elementárnych častíc má byť zodpovedná za hmotnosť elementárnych častíc a teda aj za hmotnosť gravitónu a tým aj za hmotnosť všetkých štruktúr nášho vesmíru.

Zatiaľ nepoznáme úlohy Higgsovho bozónu a Higgsovho poľa na formovaní gravitačného poľa a gravitačnej interakcie.

Ukazuje sa, že aj filozofia ktorá vychádza zo súčasnej úrovne vedeckého poznania, ak chce byť rovnocenným partnerom súčasných prírodovedných a spoločenskovedných disciplín a aktívne prispievať k ich rozvoju, bude musieť pristúpiť k radikálnej prestavbe obsahu existujúcich ontologických, gnozeologických, metodologických a logických kategórií. Aby bola schopná udržať krok s najnovším vedeckým poznaním, dokázala fundamentálne analyzovať z filozoficko-metodologického a logického hľadiska základné bázy nových vedeckých teórií, ich kategoriálny a pojmový systém, ako aj použité metódy získavania ich empirických a teoretických poznatkov. Je nevyhnutné rozpracovať na základe poznatkov súčasných fyzikálnych a kozmologických vedeckých teórií, ich empirických a teoretických báz také fundamentálne ontologické kategórie ako sú kauzalita (rozdiel klasického a neklasického typu kauzality), čas, priestor a časopriestor (kvantový čas, kvantový priestor, kvantový časopriestor), fyzikálny zákon, genetická štruktúra, autokinéza fyzikálnych systémov atď. Bude sa musieť kompetentne z filozoficko-metodologického aspektu vyjadrovať aj k najnovším fyzikálnym a kozmologickým objavom, napr. tmavá hmota, tmavá energia, objav superťažkého bozónu atď.



## Literatúra

- ACHUNDOV, M. D. (1982): *Prostranstvo i vremja v fizičeskom poznanii*. Moskva: Mysl.
- BEISER, A. (1978): *Úvod do moderní fyziky*. Praha: ACADEMIA.
- BOGOLJUBOV, N. N., ŠIRKOV, D. V. (1976): *Vvedenije v teoriju kvantovannyh polej*. Moskva: NAUKA.
- CAO, T. Y. (2001): Predpoklady sozdanija neprotirečivoj teorii kvantovoj gravitacii. In: *Filosofija nauki* vyp. 7, Moskva, 238 – 269.
- CECHMISTRO, I. Z. (2002): *Cholističeskaja filosofija nauki*. Sumy: Universitetskaja kniga.
- ČERNÍK, V. – VICENÍK, J. – VIŠŇOVSKÝ, E. (1997): *Historické typy racionality*. Bratislava: IRIS.
- DIRAC, P. (1958): *The Principles of Quantum Mechanics*. Oxford: At the Clarendon Press. (Ruský preklad. DIRAK, P. (1979): *Principy kvantovoj mechaniki*. Moskva: NAUKA.)
- DUBNIČKA, J. (1986): *Čas a kauzalita*. Bratislava: Veda.
- DUBNIČKA, J. (2009): Filozofické a metodologické problémy budovania teórie kvantovej gravitácie. In *Filozofia*, 64, č. 7, 658 – 668.
- FILKORN, V. (2009): *Obrazy vedy. Vedy o vede*. Bratislava: IRIS.
- GREENE, B. R. (2006): *Struktura vesmíru. Čas, prostor a povaha reality*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- GREENE, M. B. – SCHWARZ, J. H. – WITTEN, E.: *Teorija superstrun I, II*. Moskva: Mir.
- HAWKING, S. – PENROSE, R. (2000): *Povaha prostoru a času*. Praha: Academia.
- HAWKING, S. (2002): *Vesmír v orechovej škrupinke*. Bratislava: Slovart.
- HEISENBERG, W. (1966): *Fyzika a filosofie*. Praha: Svoboda.
- KUCHAR, K. (1968): *Základy obecné teorie relativity*. Praha: 1968.
- KURBANOV, R. O. (1983): *Kategorija vzaimodejstvia v filosofii i fizike*. Baku: „Elm“.
- MOSTEPANENKO, A. M. (1977): *Priestor a čas v makrosвете, megasвете a mikrosвете*. Bratislava: Pravda. *Particle Physics Booklet*. (2002): Berkeley, Geneva: Available from LBNL and CERN.
- REES, M. (2002): *Náš neobyčejný vesmír*. Praha: Dokořán.
- SMOLIN, L. (2003): *Tri cesty ku kvantovej gravitácii. Úvod do súčasných koncepcií priestoru a času*. Bratislava: Kalligram.
- SMOLIN, L. (2009): *Fyzika v potížich. Vzestup teorie strun, úpadek vědecke metody a co bude dál*. Praha: ARGO.

TARAROEJEV, J. A. (2007): Teorija strun kak sovremennaja fizičeskaja koncepcija “osnovanija mira”. Gnozeologičeskij i ontologičeskij „srez“. In: *Voprosy filosofii*, No 3, 142 – 151.

VOTRUBA, V. (1969): *Základy speciální teorie relativity*. Praha: ACADEMIA.

PhDr. Ján Dubnička, CSc.  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
813 64 Bratislava, SR  
e-mail: [filodubj@savba.sk](mailto:filodubj@savba.sk)

# PARADIGMA UKOTVENEJ KOGNÍCIE – NÁVRAT EMPIRIZMU

## PARADIGM OF GROUNDED COGNITION – RETURN OF EMPIRICISM

*Ján Rybár*

**Abstract:** *Contemporary empiricism is not a repetition of the speculative doctrines of the British empiricists. However, their motivation is similar - the important role of perception in the representation of knowledge (even in terms of abstract thinking). Many important representatives of the cognitive sciences are not convinced that linguistic representations are arbitrary in nature. Their theories are based on the neuroscience (phenomena such as synesthesia), psycholinguistics (phonetic symbolism) and cognitive psychology (perceptual symbols). Analysis of these approaches consists in the content of our paper.*

**Key words:** *empiricism – grounded cognition – perceptual symbols – amodal symbols – arbitrariness – phonetic symbolism*

### Úvod

V dejinách filozofie a vedy na zmyslovej skúsenosti budovaná teória poznania nie je ničím výnimočným. V súvislosti s revolúciou v základoch logiky na prelome 19. a 20. storočia sa však situácia radikálne zmenila. Od tých čias sa empiristický prístup začal považovať za neprípustný „psychologizmus“ v teórii poznania. Táto platforma bola veľmi vplyvná a ako taká prešla aj do symbolovej paradigmy (komputačne reprezentačnej teórii myslenia) pri zrode kognitívnej vedy v polovici 20. storočia. Avšak v posledných desaťročiach tohto storočia sa začínajú formovať rôzne alternatívne paradigmy (teórie), na ktorých môžeme badať výrazné znaky nového obratu k empirizmu. Patrí k nim predovšetkým paradigma ukotvenej (resp. stelesnenej) kognície. Ak to máme povedať veľmi stručne, tak základnou charakteristikou tejto paradigmy je ukotvenie kognície v tele, mozgu, materiálnom a kultúrnom prostredí. V našom príspevku si však budeme všímať len tie súčasné teórie (prístupy), ktoré sú zamerané na senzomotorické ukotvenie kognície.

No ani samotné zameranie pozornosti na senzomotorické ukotvenie kognície nie je nič prevratne nového, bolo už kľúčové v koncepcii Jeana

Piageta (1896-1980), ktorý sa zaoberal kognitívnym vývinom dieťaťa. Ako je známe, kognitívny vývin delil na niekoľko základných štádií (senzo-motorické, predoperačné, konkrétnych a formálnych operácií). A práve senzomotorické informácie a motoriku považoval za kľúčové determinanty kognitívneho vývinu. Podľa Piageta senzomotorické štádium vývinu inteligencie je predpokladom vzniku reprezentačnej (pojmovej) inteligencie, čo korešponduje so súčasnými heslami neoempirikov.<sup>1</sup> Jeho základné práce, ktorými sa najviac presadil, a ktoré mu získali najväčšie renomé, boli práve zamerané na skúmanie senzomotorického obdobia (od narodenia do dvoch rokov).<sup>2</sup> To isté platí vlastne aj z dnešného hľadiska, pretože z celého jeho obsiahleho diela je práve táto časť najviac predmetom záujmu. A vôbec to, že senzomotorické obdobie je vo vývine dieťaťa v súčasnosti tak masívne skúmané, je iste aj Piagetova zásluha.

Významný rozdiel medzi Piagetovým prístupom a súčasnými koncepciami je však v tom, že dnes sa skúma senzomotorické ukotvenie kognície v súvislosti s neurálnymi štruktúrami v mozgu (kognícia je ukotvená v aktivite neurónov). Neurálne evidencie sa považujú za dôležitú súčasť kognitívneho výskumu. O Piagetovi môžeme povedať, že pracoval len s behaviorálnymi experimentami. Jednoducho dnes sa skúmanie senzomotorických aktivít, teda predovšetkým správania, prepojilo so skúmaním neurálnych senzo-motorických štruktúr mozgu.

## **Teória perceptiveálnych symbolov**

Ukážkovým príkladom týchto tendencií je Barsalouova teória perceptiveálnych symbolov (Barsalou 1999, 2010). Na prvý pohľad pomenovanie tejto teórie môže vyvolávať paradoxné pocity. Reprezentácia poznatkov v našej mysli (resp. mozgu) sa najčastejšie spája s dvomi formami – s mentálnymi predstavami (tzv. analogické reprezentácie) a so symbolovými (propozičnými, jazykovými) reprezentáciami. Tak je to jasne formulované v Paiviovej duálnej teórii reprezentácií poznatkov. Oproti tomu, čo sa má vlastne na mysli pod perceptiveálnymi symbolmi? Zdá sa to byť protikladné, niečo má byť zároveň perceptiveálne aj neperceptiveálne? Nezmiešava sa tu niečo

---

<sup>1</sup> Neokartezián Chomsky videl v Piagetovi len neobehavioristu. Piageta však nijako nemožno považovať za stúpenca empirizmu. Jeho pozícia je kompromis medzi apriorizmom (na začiatku musia byť nejaké vrodené kognitívne schémy, bez nich by poznanie ani nemohlo začať) a empirizmom (tieto vrodené schémy sa pod vplyvom prostredia modifikujú). Poznanie je produktom oboch procesov.

<sup>2</sup> Akú veľkú pozornosť venoval tomuto obdobiu je vidno aj v práci, ktorá vyšla v slovenčine (Piaget, Inhelder, 1999).

principiálne nezmiešateľné? Ako uvidíme ďalej, toto pomenovanie nie je náhodné a skrýva sa za ním originálna teória reprezentácie poznatkov. Barsalou pri svojich úvahách vychádza z duálnej teórie. Pokiaľ ide o prepojenie mentálnych predstáv so zmyslovou skúsenosťou, tu nie je žiaden problém. Problém je so symbolovými reprezentáciami, ktoré, zdá sa, že nie sú priamo prepojené so zmyslovou skúsenosťou. Tento typ reprezentácií sa zvyčajne považuje za amodálny. Barsalouovou ambíciou je ukázať, že amodálny status symbolových reprezentácií, obrazne povedané, nestojí na veľmi pevných nohách.<sup>3</sup>

Pozrime sa teda bližšie ako charakterizuje Barsalou perceptuálne symboly: 1. sú to neurálne reprezentácie fyzikálnych inputov (vonkajších alebo vnútorných senzorických informácií); 2. sú to modálne a analogické reprezentácie (majú perceptuálny charakter); 3. nie sú to holistické reprezentácie, nie je to kamerový záznam (Barsalou 1999, 582-585).<sup>4</sup> Tieto charakteristiky majú kľúčovú úlohu v Barsalouovom dokazovaní, že aj kategoriálne a abstraktné myslenie je prepojené s percepciou.

V týchto súvislostiach zavádza zaujímavý teoretický konštrukt, tzv. simulátory. Sú to určité zoskupenia perceptuálnych symbolov. Druhým dôležitým prvkom Barsalouovej teórie sú simulácie. Prostredníctvom simulovania rôznych kombinácií perceptuálnych symbolov môžeme pracovať aj s modálnymi reprezentáciami, ktoré sú mimo priamej zmyslovej percepcie, môžeme s nimi pracovať nielen online, ale aj off-line.

Najťažší problém v Barsalouovej teórii je perceptuálne doložiť tak reprezentáciu jednotlivých členov kategórie, ako i reprezentáciu samotnej kategórie (čiže vzťah „typ-výskyt“). Barsalou to rieši na neurálnej úrovni. Vychádza zo súčasných poznatkov neurovedného výskumu, predovšetkým z oblasti výskumu percepcie čiar, hrán, tvarov, farieb, priestorových vzťahov a pohybu.<sup>5</sup> Ako rieši problém „typ-výskyt“ sa dá dobre pochopiť napríklad na percepcii čiar. Ta istá neurálna konfigurácia dokáže spracovať čiaru mnohých podôb (teda rôzneho tvaru, veľkosti a hrúbky).

V prospech svojej teórie Barsalou uvádza množstvo klinických a neurálnych (resp. neurozobrazovacích) evidencií. Pokiaľ ide o klinické

---

<sup>3</sup> Barsalou chce dokázať, ako uvidíme ďalej, že amodalita nie je možná. Empiristická platforma v jeho uvažovaní je nesporná, explicitne sa k nej hlási. Kritika Paiviovej duálnej teórie reprezentácií je odrazová platforma aj pre iné alternatívy. Napríklad autori ako J. Fodor má opačnú tendenciu, všetko chce previesť na symbolové reprezentácie (konceptia „jazyk myslenia“).

<sup>4</sup> Dá sa povedať, že sú to určité perceptuálne schémy.

<sup>5</sup> Tradíciu tohto výskumu založili D. Hubel a T. Wiesel ešte v polovici 20. storočia.

evidencie, zaujímavé sú poznatky, že lézie vo vizuálnych percepčných oblastiach spôsobujú zároveň aj deficity v rozpoznávaní kategórií (napr. zvierat). V tom zmysle porucha percepcie je vždy aj poruchou kategoriálneho poznania. Ďalej je známe, že poškodenie motorickej kôry vedie k narastaniu pravdepodobnosti straty spracovania informácií pomocou nástrojových kategórií (keď počujeme slovo kladivo, motorické oblasti sú aktivované).

Pokiaľ ide o neurozobrazovacie evidencie, tie do značnej miery korešpondujú s klinickými evidenciami. Na neurozobrazovacích zariadeniach vidíme, že keď sa pracuje napríklad s kategóriami zvierat, sú aktivované aj vizuálne oblasti. Ďalej tie isté neuróny reprezentujú, povedzme trojuholníky, perceptuálne aj konceptuálne (Barsalou 1999, 607). Podobne, keď vidíme jednotlivého vtáka alebo myslíme kategóriu „vták“, v hre sú tie isté časti mozgovéj kôry.<sup>6</sup>

## **Teória amodálnych symbolov**

Všimnime si teraz bližšie status jazykových reprezentácií. Tieto reprezentácie sa zvyčajne považujú za amodálne. Hlavnou charakteristikou amodálnosti je arbitrárnosť. Argumentuje sa tu, že slovo nemá žiadne vlastnosti objektu, na ktorý referuje. Napríklad slovo „stolička“ nemá žiadne vlastnosti predmetu, na ktorý sa vzťahuje.<sup>7</sup> Vzniklo teda na základe konvencie, je teda arbitrárne (v zmysle ľubovoľné), a mohlo by vyzerat' aj inak.<sup>8</sup>

Tematizovanie problému arbitrárnosti môžeme nájsť už v Shakespearovi. Jedna z jeho slávnych divadelných postáv hovorí: „Čo značí meno? To, čo ružou zveme, pod iným menom tiež by voňalo (Shakespeare 1977, 38).“<sup>9</sup>

Švajčiarsky štrukturálny lingvista Ferdinand de Saussure (1857-1913) považoval arbitrárnosť za základnú vlastnosť plnohodnotného prirodzeného jazyka. Dokonca podľa neho ani onomatopoeje nie sú celkom near-

---

<sup>6</sup> To však vedie k ďalšiemu problému, ako je potom možné, že napriek tomu vieme rozlíšiť, kedy ide o kategóriu a kedy o jednotlivinu.

<sup>7</sup> Slovo „stolička“ nie je nijako podobné fyzickej stoličke. Medzi slovom „stolička“ a stoličkou nie je nič analogické.

<sup>8</sup> Ako to aj vidíme v iných jazykoch, kde je to zvyčajne iné slovo.

<sup>9</sup> Dá sa to povedať aj tak, že na rozdiel od ruže, meno ruže nevonia.

bitrárne. Dokladá to skutočnosťou, že onomatopoeje vyjadrujúce štekánie, majú v rôznych jazykoch rôznu podobu (de Saussure 1989, 98-99).<sup>10</sup>

Ale naozaj sú jazykové reprezentácie vždy arbitrárne? Platí to všeobecne? I z toho, čo sme uviedli vyššie o teórii perceptuálnych symbolov, je jasné, že Barsalou je kritik amodalnosti jazykových reprezentácií. V poslednom čase sa však objavili alebo renovovali aj iné prístupy. Jedným z nich je aj teória fonetického symbolizmu.

## **Teória fonetického symbolizmu**

Problémom amodalít (resp. spochybnenia jednoznačnej arbitrárnosti) jazykových reprezentácií sa zaoberali mnohí autori z najrôznejších vedeckých oblastí. Spoločným menovateľom je tu vždy platforma fonetického symbolizmu. Jeho podstatou je, že vzťah medzi vlastnosťami slov a vizuálnymi vlastnosťami objektov nie je celkom arbitrárny.

Ako o kuriozite píše o tom aj S. Pinker v svojej knihe *Jazykový inštinkt* (Pinker 1994, 162-163). Opisuje to približne takto: Fonémy ako „i/y“, „e“ sa vyslovujú z malej rezonančnej dutiny, fonémy ako „a“, „o“ sa vyslovujú z veľkej rezonančnej dutiny. Prvý typ foném sa často vyskytuje v slovách, ktoré označujú malé objekty, druhý typ foném sa často vyskytuje v slovách, ktoré označujú veľké objekty. Ide to cez mnohé jazyky, ale neplatí to absolútne. Fonetickým symbolizmom sa zaoberal aj americký antropológ B. Berlin (1994). Tento antropológ skúmal názvoslovie rastlín a zvierat v indiánskom jazyku Huambisa (Severné Peru).

Zistil, že tento kmeň používa asi 30 názvov pre rôzne druhy rýb a asi 30 názvov pre rôzne druhy vtákov. Tieto názvy nahral a potom pustil svojim americkým rodákom. Na jeho prekvapenie, jeho rodáci s nenáhodnou presnosťou (štatisticky významne) vedeli rozlíšiť, ktoré názvy patria vtákom, a ktoré rybám, bez toho, aby ovládali príslušný jazyk.

Vysvetlenie zase vedie k fonetickému symbolizmu – keď sa to skúmalo podrobnejšie, zistilo sa, že 60% mien rýb má v prvej slabike okružlu samohlásku „a“ a v 40% mien vtákov je v prvej slabike ostrá samohláska „i“.

Ďalším potvrdením, že arbitrárnosť jazykových reprezentácií nie je až taká jednoznačná, je experiment geštaltistického psychológa Köhlera (Köhler 1947), zameraný na prepojenosť rečového zvuku a tvaru. Participantom sa prezentujú dva rôzne obrázky, na jednom je nakreslený oválny tvar a na druhom hranatý. Na ich označenie vymyslel dve nové slová.

---

<sup>10</sup> Napríklad v slovenčine pes šteká hav, ale napr. v americkej angličtine bark, taliansky bau, turecky hev, rusky gav, japonsky wan, francúzsky waouh atď.

Jedno obsahovalo v prvej slabike „okružlu“ samohlásku, druhé zase v tej istej pozícii „ostrú“ samohlásku. Až 95% participantov priradilo „ostrejšie“ slovo k hranatému tvaru a „okruhlejšie“ slovo k ovalnému tvaru.

Popredný americký neurovedec Ramachandran (Ramachandran, Hubbard 2001) replikoval tento experiment s použitím slov „kiki“ a „bouba“. Účastníkmi boli študenti bakalárskeho štúdia a „Tamil speakers“ v Indii. V obidvoch skupinách 95-98 % participantov vybralo „bouba“ pre oválne krivky a „kiki“ pre hranaté krivky.<sup>11</sup> Ramachandran sa snaží pre tento fenomén nájsť vysvetlenie aj na neurálnej úrovni. Uvažuje o synestézii medzi percepciou vizuálnych vlastností objektu a motorikou rečových orgánov.<sup>12</sup> Podľa neho v hre sú aj zrkadlové neuróny, ktoré spracovávajú zároveň percepčné aj motorické informácie.

## **Záver**

Z filozofického hľadiska teória perceptuálnych symbolov je kompatibilná s empiristickou teóriou poznania, tak ako ju poznáme u britských empirikov (J. Locke, G. Berkeley, D. Hume), s tým rozdielom, že sú k dispozícii nové poznatky, ktoré priniesol technologický pokrok a súčasne sofistikované metódy skúmania mozgu.

Na základe vlastných skúseností chceme tiež konštatovať, že oživo- vanie empiristickej tradície môže viesť k znovu preskúmaniu staronových teórií, podobne ako je to v prípade fonetického symbolizmu.

Zaujímavé je, že na prvý pohľad tak trochu doktrínálne spory (empiriz- mus verzus racionalizmus a naopak) bývajú napodiv produktívne, dokážu podnecovať konkrétny výskum v takých disciplínach ako je kognitívna psychológia, neuroveda, behaviorálna genetika atď.

---

<sup>11</sup> Experiment bol replikovaný aj vývinovými psychológmi (Maurer, Pathman, Mondloch 2006), kde participantmi boli deti vo veku okolo 2 a pol roka a kontrolnou skupinou bola skupina dospelých vo veku 18-24 rokov. Výsledky boli porovnateľné s inými podobnými výskumami, a to v obidvoch skupinách.

<sup>12</sup> Synestézia je veľmi zaujímavý fenomén charakterizovaný tým, že do spracovania informácií jednou zmyslovou modalitou sa spontánne mieša iná zmyslová modalita. Napríklad čísla alebo mená na „mentálnej“ obrazovke vidí synestetik farebne.



## Pod'akovanie

Tento príspevok vznikol v Centre pre kognitívnu vedu, KAI, FMFI UK s podporou VEGA, projekt č. 1/0503/13.

## Literatúra

- BARSALOU, L., W. (2010): Grounded cognition: past, present and future. *Topics in cognitive science*, 2, 716-724.
- BARSALOU L. W. (1999): Perceptual symbol systems. *Behavioral and brain sciences*, 22, 557-660.
- BERLIN B. (1994): Evidence for pervasive synesthetic sound symbolism in ethnozoological nomenclature. In: L. Hinton – J. Nichols – J. Ohala (eds.): *Sound symbolism* New York: Cambridge University Press, 76-93.
- FODOR J. A. (1975): *The language of thought*. Boston: Thomas Y. Crowell Company.
- KÖHLER W. (1947). *Gestalt psychology: an introduction to new concepts in modern psychology*. New York: Liveright Publishing.
- RAMACHANDRAN V. S., HUBBARD E. M.: (2001). Synaesthesia: A window into perception, thought and language". *Journal of Consciousness Studies* 8 (12), 3–34.
- MAURER D., PATHMAN T, MONDLOCH C. J.: (2006). "The shape of boubas: Sound-shape correspondences in toddlers and adults". *Developmental Science* 9 (3), 316–322.
- PIAGET J., INHELDER B. (1999): *Psychológia dieťaťa* (1999): Bratislava: SOFA.
- PINKER S. (1994): *The language instinct*. William Morrow and Company.
- de SAUSSURE F. (1989): *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Odeon.
- SHAKESPEARE W. (1977): *Romeo a Júlia*. Bratislava: Tatran.

Doc. PhDr. Ján Rybár, PhD.

Centrum pre kognitívnu vedu, KAI, FMFI UK

842 48 Bratislava, Mlynská dolina

SR

e-mail: rybar@fmph.uniba.sk

# FILOZOFICKÉ PODMIENKY SINE QUA NON VEDECKOSTI<sup>1</sup>

## THE PHILOSOPHICAL CONDITIONS OF SINE QUA NON OF SCIENTIFICNESS

Krzysztof J. Kilian

**Abstract:** *The apriorical conditions of sine qua non of scientificness do not allow to determine the criterion of demarcation between science and non-science. There are a lot of such conditions. E.g: precepts of search for ultimate justifications and derivability of theories from the first causes; demands of methodological naturalism and non-naturalism. Such conditions: appear with specified methodological convictions; appear as a consequence of acceptance specified philosophical assumptions; enforce search for different, mutually inconsistent factual statements; lead to different methodological evaluations.*

**Key words:** *strong conditions of sine qua non of scientificness – weak conditions of sine qua non of scientificness – epistemic frames of reference*

### 1. Úvodné poznámky

Vo filozofii vedy je v minulom storočí možné badať proces rehabilitácie filozofie, v mimoriadnej miere metafyziky. Tento proces bol realizovaný v dvoch vzájomne sa prelínajúcich rovinách: ukázalo sa, že filozofia je zdrojom heuristických ideí vedy; ukazuje sa tiež, že filozofia je zrojom apriórnych podmienok sine non qua vedeckosti – tieto motívy sú však menej známe no predstavujú predmet bádania<sup>2</sup>. Tieto heuristické idey ako aj dané apriórne podmienky nazývam filozofickými základmi vedy.

Ak budem hovoriť o základoch vedy, tak tým budem mať na mysli netestovateľné predpoklady (napr. príroda je jednoduchá) a tiež direktívy pre zdôvodnenie, odvrhnutie alebo akceptovanie (napr. vyhýbaj sa hypotézam *ad hoc*). Základy, o ktorých hovorím nie sú niečím fundamentálnym. Tieto základy skôr pripomínajú pilóty osádzané do rozbahneného dna.

---

<sup>1</sup> Preklad textu do slovenského jazyka Ondrej Marchevský.

<sup>2</sup> V Poľsku sú tieto skúmania realizované predovšetkým v prostredí Zielonogórskej Grupie Lokalnej „Nauka a Religia” <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/index.php/pl>.

Inštaluje sa ich také množstvo, aké je schopné udržať na nich stojacu stavbu.

## 2. Filozofia ako zdroj heuristických ideí vedy

Proces rehabilitácie metafyziky v XX storočí bol realizovaný v dvoch rovinách: bolo uznané, že metafyzika zohráva zásadnú úlohu v počiatočnom rozvoji vedy; ba dokonca, že metafyzika je zásadnou zložkou samotnej vedy.

Téza, že metafyzika môže plniť heuristickú úlohu vo vede pochádza od Macha: „každá myšlienka je prípustná ako výskumný nástroj” (Mach 1900, 362-363). Aj keď sa to nezdá, logickí empirici vo svojich názoroch vlastne ponechali pootvorené zadné vrátka pre filozofiu a špekulácie. Tvrdili, že: filozofia plní istú skromnú, terapeutickú úlohu v poznaní – môže byť analýzou jazyka, ktorú využije vedec (Carnap); metafyzika je „zastaralá veda” (Philipp Frank) (Popper 1968, 139); nie je vhodné predčasne sa zbavovať netestovateľných teórií „ak by sme sa príliš unáhli s použitím kriticismu [...], tak by sme zistili len to, že [...], by sme spomalili [...] postup” (Neurath), (Neurath 1987, 138).

Popper tvrdil, že okrem metafyzických názorov, ktoré brzdia rozvoj poznania existujú aj také, ktoré pomáhajú jeho napredovaniu (Popper 1935, 11). Tento názor rozpracoval v 80. rokoch do myšlienky metafyzických vedeckých programov. Okrem toho, pri referovaní o zrode kritického racionalizmu, nie čírou náhodou, Popper nadviazal na iónskych prírodných filozofov. Špekulatívne tézy, ktoré sa týkajú štruktúry sveta je jednoduchšie pretaviť do podoby verifikovateľných hypotéz, než napríklad, všeobecné tézy referujúce o bytí samotnom alebo o jeho vlastnostiach. Preto je práve filozofia prírody považovaná za dynamizujúci element v rozvoji vedy (Jodkowski 2005, 427).

Druhá, hoci z časového hľadiska skôr badateľná skupina názorov o úlohe metafyziky vo vede prezentuje názor, že metafyzika je zásadným prvkom vedy. Spoločne s *nouvelle critique des sciences* sa započal proces akceptovania toho, že metafyzika je zásadným prvkom vedy. Ďalším zo zásadných, hoci nie natoľko vplyvným elementom spomínaného procesu, bolo stanovisko logického empirika, Poliaka, Henryka Mehlberga (vonkajšia základňa vedy) (Mehlberg 1966, 358).

Poincaré skúmal status predpokladov, ktoré zohrávali zásadnú úlohu pri udelení statusu vedeckosti tvrdeniam označovaným za vedecké. Napríklad, ak predošlé pokolenia vedcov predpokladali jednoduchosť prírody, Poincaré hľadal tie predpoklady, ktoré by potvrdzovali túto jednoduchosť.

Niektoré z týchto predpokladov sa jednoducho nedali zdôvodniť. Jedným z takýchto predpokladov bol aj ten o jednote prírody; iným zase tvrdenie, že zákony referujúce o chode prírody musia byť jednoduché. Ďalším predpokladom takéhoto typu bolo presvedčenie o celkovom usporiadaní vesmíru. Bez tohto presvedčenia by princíp indukcie, ktorý „nám káže očakávať opakovanie sa istého javu, ak sa objavia podmienky, v ktorých sa jav objavil prvýkrát“, nemohol jednoducho fungovať (Poincaré 1917, 6).

Tento názor výrazne rozšíril Feyerabend, ktorý si všimol, že všetky metódy sa nejakým spôsobom vyjadrujú k podstate skúmanej skutočnosti. Princíp jednoty prírody zastávajú indukcionisti. Konvencionalisti predpokladajú, že svet je vytvorený jednoduchým spôsobom. Prívzrženci falzifikácie tvrdia, že pod povrchom podobnosti, ktorú hľadajú indukcionisti, môžu fungovať úplne iné prírodné zákony a preto je potrebné hľadať protiargumenty a nie potvrdenia. Epistemologický anarchista prepokladá, že svet je zloženým celkom bez akéhokoľvek poriadku vecí. Každé metodologické hodnotenie teórie je spojené s nejakou metafyzikou. Ak sú jej predpoklady chybné, tak to má za následok nemožnosť skúmania určitých aspektov sveta (Feyerabend 1975, 20).

Skúmanie prírodných vied priviedlo Poincarého a Duhema k rezultátu, že pri tvorbe a hodnotení vedeckých teórií zohrávajú dôležitú úlohu hodnoty, ktoré vedec zdieľa. Duhem tiež ukázal, že absencia zhody na úrovni hodnôt komplikuje výber medzi teóriami (Duhem 1997, 329-331). Úlohu hodnôt neskôr výrazne akcentoval Kuhn, ktorý z nich učinil jeden z prvkov disciplinárnej matice. Francúzski filozofi sa odvolávali predovšetkým na estetické kritériá hodnotenia. Jedným z takýchto kritérií bola práve jednoduchosť. Sedem dekád potom Feyerabend-anarchista razil názor, že pri porovnávaní nesúmerateľných teórií zohráva rozhodujúcu úlohu vkus (Feyerabend 1981, 160).

Poincaré si tiež všimol, že istá časť vedeckej teórie, ktorú nazýva zásada (napríklad tri zákony dynamiky alebo gravitačný zákon v teórii I. Newtona) sa stáva vďaka rozhodnutiu vedcov nespochybniteľná. Takýto záver ale francúzsky vzdelanec neformuluje. Takúto ideu neskôr rozvinul Lakatos, ktorý písal o tvrdom jadre vedeckého výskumného programu. Tvrdé jadro tvoria fundamnetálne zákony daného výskumného programu, ktoré sú považované za nespochybniteľné pri výbere metódy. Tvrdí, že existuje „dobrá, vedecká a empirická metafyzika“ (Lakatos 1968-1969, 179).

Jodkowski si myslí, že metafyzické jadro vedeckej teórie sa môže nachádzať „vnútri samotnej vedy ako jej integrálny element“. „[V]šeobecný a metafyzický princíp prirodzeného výberu generuje tisíce

empirických hypotéz, ktoré sa týkajú konkrétnych prípadov výskytu lepšie prispôbených organizmov (vtákov s náležitým tvarom zobáka, rýchlych vlkov, kvetov vylučujúcich šľavu priťahujúce hmyz, hmyzu, obývajúceho veterné ostrovy, ktoré nemajú krídla)” (Jodkowski 1989, 238).

### 3. Filozofia ako zdroj apriórnych podmienok *sine qua non* vedeckosti

Existujú tiež filozofické prvky vedeckých teórií iného charakteru: apriórne podmienky *sine qua non* vedeckosti. Takýchto podmienok sa vo vede objavilo pomerne veľa.

Napríklad, príkazy: hľadania konečných zdôvodnení a odvodzovanie teórií z prvých príčin; požiadavky: záchrany javov (*σώζειν τὰ φαινόμενα*) a ich predvídania; falzifikácie a verifikácie; metodologického naturalizmu a nenaturalizmu. V zásade každé metodologické pravidlo môže byť považované za takúto podmienku *sine qua non*. Podmienky nie je vhodné stotožňovať s demarkačnými kritériami, hoci niektoré z nich (napr. verifikácia a falzifikácia) mali plniť takúto úlohu.

Tieto podmienky sa objavovali spoločne s určitými názormi metodologického charakteru ako produkt prijatia istých filozofických predpokladov, ktoré sa týkali štruktúry a poznateľnosti sveta. Podmienky, o ktorých tu referujeme, priam vnucujú hľadanie rôznych, vzájomne si odporujúcich tvrdení a vedú k rôznym metodologickým hodnoteniam.

Môžeme to demonštrovať pomocou nasledovných príkladov. Ruku v ruku s príkazom hľadať konečné príčiny šla idea geometrizácie astronómie: „Teda aj astronómiou sa budeme zaoberať takisto ako geometriou, že z nej budeme získavať podnety pre ďalšie myslenie, ale nebeskými telesami sa už zaoberať nebudeme” (Platón 2007, 530C). Tí, ktorí hľadali argumenty v prospech nového, kopernikovského obrazu sveta, odmietali hľadanie prvých príčin a tiež to, aby sa astronómia formovala podľa vzoru geometrie. Namiesto toho iniciovali parciálne skúmania toho, čo sa javilo v zrkadle rozumnej pochybnosti ako isté: „Som presvedčený, že to, čo dáva [...] excelentnosť našim skutkom a vynálezom nie je to, čo je nevyhnutné, [...] ale to, čo takým nie je”<sup>3</sup>. Zástanci nového, kopernikovského obrazu sveta, ktorí realizovali vedecké skúmania iným spôsobom než tým, ktorý určovala dobová tradícia sa museli potýkať s obvineniami z nevedeckosti: „[Galileo] hľadal príčiny jednotlivých dôsledkov bez

---

<sup>3</sup> Galileo's letter to Leopold of Tuscany (1640). Citované podľa: (Feyerabend 1975, 69).

predošlého preskúmania [...] prvých príčin [...]; a teda budoval bez základov”<sup>4</sup>.

Metodologický naturalista<sup>5</sup> je presvedčený, že pri výklade javov nie je možné vystupovať za tieto javy a prírodné zákony. Akceptuje metafyzické tézy, podľa ktorých: adekvátny opis prírodných javov je možný výlučne pomocou prírodných príčin (apriórne odmieta iné prístupy k poznateľnosti sveta); Boh neexistuje ale ak je, tak na prírodu nepôsobí (Jodkowski 2013, 95-96). Odporcovia metodologického naturalizmu môžu byť supernaturalistami alebo artificialistami. Prvý, stotožňovaný s kreacionistom bude presvedčený, že pre vysvetlenie javov je okrem prírodných príčin potrebné pripustiť aj príčiny iné, nadprirodzené. Ten druhý, považovaný za zástancu inteligentného projektovania, bude tvrdiť, že pri takomto vysvetľovaní bude potrebné okrem prirodzených príčin zohľadňovať rovnako príčiny umelé – účelné a inteligentné.<sup>6</sup>

Medzi podmienkami, ktoré boli už skôr opísané a dvoma poslednými (naturalizmom a nenaturalizmom) sa nachádza určitý veľmi zásadný rozdiel. Tie posledné, Jodkovským nazvané ako epistemický referenčný rámec, vyjadrujú „najväčší možný rozdiel vo vedeckých názoroch”, čo znamená, že je najprv prijaté isté „epistemické usporiadanie vzťahov”, a až potom iné podmienky *sine qua non* vedeckosti.<sup>7</sup>

Súčasný epistemický referenčný rámec v prírodných vedách má výlučne naturalistický charakter – vo vede sú akceptované len tie vysvetlenia, ktoré sa odvolávajú na prirodzené príčiny, je neprípustné hovoriť o zázrakoch či nadprirodzených silách. Dominancia epistemického

---

<sup>4</sup> Descartes' letter to Marin Mersenne (11.10.1638). Citované podľa: (Feyerabend 1975, 69).

<sup>5</sup> Klasickú formuláciu metodologického naturalizmu nachádzame u Darwina spoločne s jeho výzvou na hľadanie *vera casusa vera casusa*. (Darwin 2006, 221).

<sup>6</sup> Porov. (Jodkowski 2006, 73); (Sagan 2013, 7-77).

<sup>7</sup> Epistemický referenčný rámec predstavuje sumár najvšeobecnejších podmienok pre vedecké bádanie. (Jodkowski 2008, 115), (Bylica 2015, 192-196). Tieto podmienky podliehajú z časového hľadiska zmenám. Ešte do Darwina dokonca aj tí najvýznamnejší vzdelanci mohli pripustiť pôsobenie nadprirodzených síl v prírode. Napríklad, Isaac Newton tvrdil, že „[t]am, kde sú k dispozícii prirodzené príčiny, tam ich aj Boh využíva ako nástroje vo svojom stvoriteľskom diele, no nemyslím si, že tieto príčiny samotné boli postačujúce pre akt stvorenia, a preto môžem pripustiť, že okrem iného Boh daroval Zemi jej pohyb aj inak, úmerne potrebám stvorenia” Newton's letter to Thomas Burnet (1681), Citované podľa: (Kierul 1996, 206).

referenčného rámca nad ostatnými podmienkami *sine qua non* v najvšeobecnejšej rovine spočíva v tom, že tak naturalisti ako aj napr. kreacionisti môžu byť prívržencami falzifikácie alebo verifikácie. Avšak žiadny kreacionista nemôže byť evolucionistom a *vice versa*. Preto je dobré považovať tieto podmienky naturalizmu a nenaturalizmu za silné podmienky *sine qua non* vedeckosti, a to za tým účelom, aby sme ich mohli odlíšiť od ostatných, ktoré by sme mohli nazvať slabými podmienkami *sine qua non* vedeckosti.

Existuje prinajmenšom ešte jedna silná podmienka *sine qua non* vedeckosti: esencializmus, ktorý je vyjadrený jazykom, pomocou ktorého môžeme hovoriť o predmetoch a ich abstraktných vlastnostiach, a vďaka ktorému zakúšame veci s ich esenciálnym jadrom.

V západnej kultúre sa takýto jazyk začal formovať spoločne s iónskou filozofiou prírody, pri jej hľadaní *arché*. Nový jazyk začal vytláčať parataktický homérsky jazyk. Tento posledne menovaný jazyk totiž neumožňoval žiadne referovanie o *arché*, ideí či forme. V homérskom parataktickom svete – čo je možno ľahko odhaliť – by taký zdroj množstva praktických výhod akým je veda, v tej podobe, v akej ju poznáme dnes, nebola možná.

S postupom času jeden jazyk – a s ním spojený spôsob vnímania sveta – zostal nahradený radikálne iným jazykom, ktorý bol nesúmerateľným s tým prvým. Hľadanie *arché* – obzvlášť v podobe, akú jej pripisoval Anaximandros, teda ako niečo čo nie je možné nijako uchopiť pomocou zmyslov, viedlo k presvedčeniu, že v základe vnímateľných javov je akási základná substancja, pralátka všetkého čo je. Hľadanie *arché*, postupom času viedlo k oveľa rafinovanejšiemu presvedčeniu, podľa ktorého existujú tzv. „teoretické predmety“, predmety, ktoré nie je možné bezprostredne pozorovať. O teoretických predmetoch nebolo dovolené referovať jazykom obyvatel'ov parataktického sveta.

#### 4. Záverečné poznámky

To, že filozofia je pre vedu zdrojom určujúcich myšlienok bolo známe už dávno<sup>8</sup>. Týchto myšlienok bolo tak veľa, boli (a sú) natoľko vplyvné, že nie je možné ignorovať úlohu filozofie v rozvoji vied. Rôzne snahy eliminovať filozofiu z akademických vzdelávacích programov, s ktorými, obzvlášť v Poľsku, máme v súčasnosti možnosť sa konfrontovať, je možné

---

<sup>8</sup> Por. np. ENGELS, F., *Dialektika přírody*. [online]. [cit. 01.11.2015] <[http://www.sds.cz/docs/precete/eknihy/dp/dp13.htm#\\_ednref47](http://www.sds.cz/docs/precete/eknihy/dp/dp13.htm#_ednref47)>.

nazvať detskou chorobou byrokratického scientizmu. „Táto choroba prechádza a nepredstavuje nebezpečenstvo, dokonca po jej prekonaní sa môže stať organizmus silnejším“<sup>9</sup>.

## Literatúra

- BYLICA, P. (2015): Kazimierza Jodkowskiego koncepcja epistemicznych układów odniesienia a teizm naturalistyczny Johna Polkinghorne'a. In: P. Bylica – K.J. Kilian – R. Piotrowski – D. Sagan (eds.), *Filozofia — nauka — religia. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Kazimierzowi Jodkowskiemu z okazji 40-lecia pracy naukowej*, Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 191-211.
- DARWIN, Ch. (2006): *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, Mineola – New York: Dover Publications, Inc.
- DUHEM, P. (1997): *La théorie physique. Son objet et sa structure*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- ENGELS, F., *Dialektika přírody*. [online]. [cit. 01.11.2015] <[http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/dp/dp13.htm#\\_ednref47](http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/dp/dp13.htm#_ednref47)>.
- FEYERABEND P.K. (1975): *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: Verso.
- FEYERABEND, P.K. (1981): Consolations for the Specialist. In: P.K. Feyerabend, *Philosophical Papers. Vol. II. Problems of Empiricism*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 131-167.
- JODKOWSKI, K. (1989): *Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm – kreacjonizm*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- JODKOWSKI, K. (2005): Filozofia przyrody jako warunek *sine qua non* powstania i rozwoju nauki. *Roczniki Filozoficzne* 53(2), 424-427.
- JODKOWSKI, K. (2006): Antynaturalizm teorii inteligentnego projektu. *Roczniki Filozoficzne*, 54(2), 63-76.
- JODKOWSKI, K. (2008): Epistemiczne układy odniesienia i „warunek Jodkowskiego”. In: A. Latawiec – G. Bugajak (eds.), *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata 7*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 108-123.

---

<sup>9</sup> ЛЕНИН, В.И., *Детская болезнь „левизны” в коммунизме*. [online]. [cit. 01.11.2015] <<https://www.marxists.org/russkij/lenin/1920/leftwing/06.htm>>.



- JODKOWSKI, K. (2013): Nienaukowy fundament nauki. *Lectiones & Acroases Philosophicae*, 6(1), 59-108.
- KIERUL, J. (1996), *Isaac Newton. Bóg, światło i świat*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Quadrivium.
- MAKATOS, I. (1968-1969): Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes, *Proceedings of the Aristotelian Society. New Series*, 69, 149-186.
- ЛЕНИН, В.И., *Детская болезнь „левизны” в коммунизме*. [online]. [cit. 01.11.2015]  
<<https://www.marxists.org/russkij/lenin/1920/leftwing/06.htm>>.
- MACH, E. (1900): *Die Prinzipien der Wärmelehre. Historisch-kritisch entwickelt*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth.
- MEHLBERG, H. (1966): O niesprawdzalnych założeniach nauki. In: T. Pawłowski (ed.), *Logiczna teoria nauki*, Warszawa: PWN, 341-361.
- NEURATH, O. (1987): The New Encyclopedia. In: B. McGuinness (ed.), *Unified Science. The Vienna Circle Monograph Series Originally Edited by Otto Neurath, Now in English Edition*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 132-141.
- POINCARÉ, H. (1917): *La science et l'hypothèse*, Paris: Ernest Flammarion – Éditeur.
- POPPER, K.R. (1935): *Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der Modernen Naturwissenschaft*, Wien: Springer-Verlag.
- POPPER, K.R. (1968): Non-apparent depth, depth, and pseudo-depth. In: I. Lakatos – A. Musgrave (eds.): *Problems in the Philosophy of Science. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965. Volume 3*, Amsterdam: North - Holland Publishing Company, 139-140.
- PLATÓN (2007): *Štát*. Bratislava: Kalligram.
- SAGAN, D. (2013): Naturalizm metodologiczny – konieczny warunek naukowości?, *Roczniki Filozoficzne*, 59(1), 73-91.

Dr hab. Krzysztof J. Kilian  
 Uniwersytet Zielonogórski  
 al. Wojska Polskiego 71a  
 65-762 Zielona Góra  
 POLSKA  
 e-mail: kiliankrzysztof@yahoo.pl

# KOMPLEMENTÁRNĚ-FENOMENOLOGICKÝ PŘÍSTUP NIELSE BOHRA K FENOMÉNU ŽIVÉHO

## NIELS BOHR'S COMPLEMENTARY- PHENOMENOLOGICAL APPROACH TO THE PHENOMENON OF THE LIVING

*Filip Grygar*

**Abstract:** *The contribution summarizes Bohr's understanding of the phenomenon of the living via phenomenological approach. The first part of the contribution introduces Bohr's idea of complementarity, the second points to some moments of contact between epistemological or philosophical lesson on quantum theory and phenomenology. The third part of this article ocuses on outlining the possibilities of phenomenological interpretation concerning Bohr's conception of complementarity, language and phenomenon. The conclusion of this contribution turns to the complementarity of mechanistic, teleological and hermeneutic description of the phenomenon of the living.*

**Keywords:** *Bohr – Husser – Heidegger – Complementarity – Phenomenology – Phenomenon of the Living*

### 1. Několik úvodních poznámek k ideji komplementarity

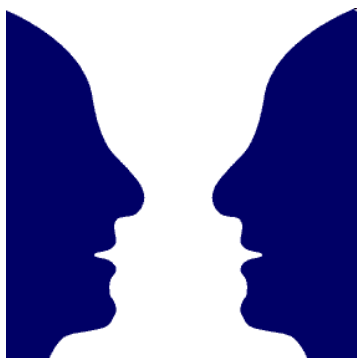
O Bohrově komplementaritě panuje řada zavádějících představ, proto je nutné nejprve uvést několik upřesňujících poznámek.<sup>1</sup> Komplementarita, která Bohrovi umožňovala propojovat protikladné až neslučitelné ideje, popisy nebo modely, není vědecký princip nebo konkrétní interpretace, není zaměnitelná za dualitu vlny a částice, ani za tzv. kodaňskou interpretaci a není odvozena z Heisenbergových relací neurčitosti.

První použití pojmu komplementarity nacházíme v Bohrově rukopise z července roku 1927 (nicméně v datu se, asi omylem, objevuje rok 1926). Bohr však komplementárně přemýšlel už od mládí a takto přistupoval například i ke svému modelu atomu z roku 1913. V názorné

---

<sup>1</sup> Abych nezatěžoval článek četným poznámkovým aparátem, čerpám veškerá stanoviska a interpretace týkající se Bohra a jeho filosofie vědy z knihy GRYGAR, F. (2014): *Komplementární myšlení Nielse Bohra v kontextu fyziky, filosofie a biologie & Šest vybraných textů N. Bohra k otázkám biologie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

rovině můžeme koncepci komplementarity představit například prostřednictvím obrázku Rubinovy vázy. Na obrázku vnímáme v jednom okamžiku zcela ostře a přesně buď jen vázu anebo profily lidské hlavy. Z vázy neodvodíme lidskou hlavu a naopak, ale pro celkový popis daného zobrazení je nutné doplnit obě vylučné skutečnosti, tj. vnímání vázy a vnímání profilů lidské hlavy. Stejně neslučitelné (nebo kauzálně neodvoditelné) jsou pojmy vlna a částice, experimentální uspořádání pro pozorování vlnových a korpuskulárních vlastností, barva z hlediska prožitku a fyzikální deskripce, molekulární a evoluční pojetí genu atd.



Pokud bychom se pokusili ideu či argument komplementarity definovat, což Bohr nikdy výslovně neprovedl, jedná se o nový epistemologický rámec myšlení napříč různými obory; může sloužit dočasně i heuristicky. Někjaký fenomén lze vyčerpávajícím způsobem popsat prostřednictvím dvou (i více) vzájemně si odporujících nebo vylučujících popisů (představ, modelů, teorií atd.) **A** a **B** (v tomto článku není činěn rozdíl mezi protikladností a neslučitelností). Jednomu aspektu daného fenoménu lze rozumět pomocí **A** a jinému pomocí **B**, neexistuje však aspekt tohoto fenoménu, který by byl popsateľný současně prostřednictvím **A** i **B**. Taktéž neplatí, že popisovaný fenomén odpovídá jen **A** anebo pouze **B**, a ani to, že **A** je odvoditelné či převoditelné z **B** a naopak.

## 2. Fenomenologie a epistemologická lekce kvantové teorie

Ačkoliv hovoříme o velmi odlišných oblastech poznání a bádání, jsou mezi filosofickými východisky kvantové teorie a fenomenologickými východisky Husserlovy intencionální a Heideggerovy hermeneutické fenomenologie paralely a podobnosti. Týká se to vymezení se vůči moderní vědě založené na subjekt-objektovém rozštěpení, matematizaci přírody, kontinuitě dění a pokusu o jednotnou determinaci přírody (reality či bytí).

Bohr, Husserl a Heidegger si uvědomovali, že se při popisu každodenního života nebo ve vědeckých výkladech střetáváme s jevy, jež nemohou být jednoznačně a plně vysvětleny na základě klasických předpokladů. Kromě jiného mezi akty či procesy myšlení, prožívání, měření atd.

a jejich objekty – což je to myšlené, prožívané, měřené atd., není možné přesně stanovit, kde vést dělicí čáru, třebaže víme, že myšlení a měření není totéž jako ono myšlené a měřené. V kvantové teorii se jedná o interaktivní systémy, Husserl uvažuje o intencionálně a Heidegger o hermeneuticky provázaných pólech či dimenzích.

Pokud jde o biologický výzkum fenoménu živého (organismů, živé přírody) všichni tři myslitelé poukazovali na to, že biologie zaujímá speciální postavení mezi všemi vědami, neboť je vědou přírodní, která po vzoru chemicko-fyzikálních zákonitostí zkoumá organickou přírodu jako kterýkoli jiný měřitelný objekt anorganické přírody, avšak na straně druhé se pokouší takto objektivně také popsat živoucnost živého v situaci, kdy my sami jsme jakožto živé bytosti neoddělitelně spjati s fenoménem živého, který zkoumáme.

Podle Husserla, v *Krizi evropských věd a transcendentální fenomenologie*, se biologie nemůže separovat od svých kořenů subjektivně-relativního života, neboť jakákoliv biologie vždy musí „čerpat svůj smysl z originálně prvotní formace smyslu” světa života (*Lebenswelt*). Proto „blízkost biologie ke zdrojům evidence skýtá jí zato takovou blízkost k hloubkám věcí samých, že cesta k transcendentální filosofii by pro ni musela být nejlehčí, a tím i cesta k pravému apriori, k němuž odkazuje svět živých bytostí [...]” (Husserl 1996, 519-521).

Podle Heideggera v *Bytí a čase* nemůže být založen pokus biologie determinovat fenomén živého výlučně na něčem mimo nás, neboť biologie je jednou z našich interpretačních a artikulačních schopností. Jsme místem porozumění bytí (*Dasein*, *pobyt*), toho, že jest nám být v celkové struktuře *bytí-ve-světě* a proto již vždy rozumíme tomu, co obnáší *ono být živý* před jakoukoliv reflexí a výpovědí o živém. My toto určení *vnášíme* do biologického či empirického materiálu. Implicitní rozumění bytí (*Verstehen*) rozvrhuje naše každodenní nebo vědecké intencionální chování, tzn. i biologický výzkum. Veškeré tyto objektivizující aktivity, jež neustále rozvíjí rozumění, nazývá Heidegger výklad (*Auslegung*) a cestou *privativní interpretace* se potom pokouší *přiblížit* k určení toho, „co musí být, aby mohlo být něco takového jako pouhý život“ (Heidegger 2002, 69, §§ 10, 31 a 32)<sup>2</sup>.

Obrátíme-li se k Bohrovi, po roce 1927 začal aplikovat na různé vědní disciplíny včetně biologie to, co nazýval *epistemologickou (generální,*

---

<sup>2</sup> Podrobně otázku fenoménu živého Heidegger řeší v přednáškách z roku 1929/30, viz HEIDEGGER, M. (1983): *Die Grundbegriffe der Metaphysik, GA Bd 29/30*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

*filosofickou*) lekcí kvantové teorie.<sup>3</sup> Bohr poukazoval na to, že v kvantové mechanice je kvantum akce (Planckova konstanta) iracionální či z klasických pozic nevysvětlitelná, přesto je fundamentálním východiskem pro porozumění struktury atomu. Podobně tomu je podle něj v biologii, kde existence života je elementárním faktem, jenž nemůže být vysvětlen a zároveň je fundamentálním východiskem pro jakékoli porozumění fenoménu živého.

Bohr rovněž zdůrazňoval, že tak jako světlo, jež je ze všech fyzikálních jevů pravděpodobně nejméně komplexním fenoménem a současně jej vysvětlit pomocí klasických kauzálních předpokladů, nýbrž pomocí dvou neslučitelných obrazů přírody (vlnového a korpuskulárního), tak o to větší nesnáze spočívají v porozumění živé přírodě, poněvadž život je natolik svébytným a komplikovaným fenoménem, že nemůže být vysvětlen čistě jen z hlediska chemicko-fyzikálních zákonitostí. Mimo jiné z těchto důvodů Bohr tvrdil, že mechanistické vysvětlení založené na subjekt-objektovém rozštěpení není dostatečné pro vyčerpávající porozumění fenoménu živého. Je tudíž potřebné zaujmout komplementární přístup, jenž doplňuje chemicko-fyzikální porozumění popisem teleologickým či popisem, jenž postihuje manifestující sebe-organizaci organismů, jejich příznačnou svébytnost a nesmírnou rozmanitost života včetně interakcí organismů s prostředím i okolními atomy. V tomto epistemologickém rámci potom každá z komplementárních deskripcí odkrývá bytostné a vzájemně nepřevoditelné rysy fenoménu živého a pouze dohromady tyto často až neslučitelné, nicméně rovnocenné výklady, umožňují celkové porozumění danému fenoménu.

Navíc tu neustále podle Bohra působí komplementarita zakoušejícího pozorovatele jakožto a priori živé bytosti a ex post vědeckého popisu fenoménu živého (prožívání života není totéž co jeho reflexe). Bohrova častá teze hovoří o tom, že jsme jak diváky, tak herci ve velkém dramatu bytí či existence a to, kde uděláme řez mezi subjektem a objektem v našich výzkumech je dáno naším rozhodnutím. Jakýkoli popis, který učiníme ve vztahu k přírodě se odehrává v této rozpjaté struktuře, heideggerovsky řečeno v hermeneutickém kruhu diváko-herce-v-existenci nebo ve struktuře bytí-ve-světě.

Bohr na četných příkladech dokládal, že nová situace v kvantové teorii nás po několika staletích přinutila opětovně prozkoumat motivace a podmínky, jež vytvářejí myšlenkový rámec pro to, co vůbec rozumíme

---

<sup>3</sup> V následujícím textu shrnuji z mé knihy několik vybraných Bohrových stanovisek, které v tomto krátkém článku nebudu více argumentačně rozvádět.

pod pojmy jako je realita, objektivita, vysvětlení nebo měření. Tato otázka je u Bohra spjata jak s epistemologickým rámcem komplementarity, tak s problémem každodenního nebo běžného jazyka (*common language*), jenž je základem jakéhokoli vědeckého jazyka včetně matematického. Bohr neustále své kolegy upozorňoval na to, jak vzpomíná například Aage Petersen, že nejsme schopni nahlížet za naše slova, neboť jsme doslova „zavěšeni v jazyce“. Z uvedeného důvodu je prý „nesprávné se domnívat, že úkolem fyziky je zjistit, jaká příroda jest. Fyzika se zabývá tím, co dokážeme říci o přírodě.“<sup>4</sup> Stejně tak se například v biologii nejedná o to zjistit, co jsou živé organismy, nýbrž „o pozici živých organismů v našem obraze světa.“<sup>5</sup>

### **3. Možnosti fenomenologické interpretace Bohrovy koncepce komplementarity, jazyka a fenoménu**

S ideou komplementarity úzce souvisejí dva druhy fenoménu a dva druhy jazyka, které Bohr nikde plně nevyjasnil, proto se pokusím naznačit některé možnosti, jež se nabízejí k fenomenologické interpretaci.

Pro Bohra je jedna z úrovní fenoménu syntézou toho, co se nám ukazuje v celkovém experimentálním uspořádání (přístroje, pozorovatel, makroskopická tečka zanechaná na detektoru po dopadu mikroskopické *částice*, místnost a daná teorie atd.). Jakkoli nepatrný zásah do průběhu experimentu způsobí nový fenomén, jenž není kauzálně propojitelný s fenoménem předchozím. Fenomenologicky řečeno: Bohr uvažuje o předmětných či ontických fenoménech, které lze interpretovat skrze Husserlovu koncepci intencionality tak, jak se u něj rozvíjela od dob *Logických zkoumání*. Potom nějaká částice není objektem v běžném slova smyslu, nýbrž je konstituována jakožto fenomén skrze variační a nesčetné intencionální syntézy (Husserl 2009,2012).

Bohr si rovněž uvědomoval, že to, co se nám ukazuje, má dvojí stránku. První, jak se nám něco předmětně ukazuje; ta je prokazatelná. Druhá, že se nám něco vůbec může ukazovat; ta není objektivně prokazatelná. Proto Bohr uvažoval ještě o další úrovni fenoménu, která je nepředmětnou dimenzí tvořící strukturní možnosti a podmínky, s nimiž přistupujeme k uspořádávání experimentů, navrhování teorií, zkoumání ontických fenoménů atd. Toto hlubší pojetí fenoménu lze interpretovat

---

<sup>4</sup> Bohr, N. In: Petersen, A. (1963): The Philosophy of Niels Bohr. *Bulletin of the Atomic Scientists*, 19 (7), 8–14, s. 10 a 12.

<sup>5</sup> Bohr, N. In: Grygar 2014, 173.

prostřednictvím Heideggerovy hermeneutické fenomenologie v *Bytí a čase*, která zkoumá ontologické fenomény nebo existenciály, jež jsou bytostnými rysy pobytu (explikáty získané z analýzy struktury *Dasein*).

Z hlediska hermeneutické fenomenologie můžeme rovněž u Bohra rozlišit dva druhy jazyka. První úroveň je výslovná či vypovídající a týká se Bohrova důrazu na nepostradatelné využívání klasických pojmů (ať jsou jakkoli nepřesné) v kvantové teorii nebo v kterýchkoli objektivních popisech, neboť všechny nevědecké i vědecké termíny jsou tak či onak zavěšeny v každodenním jazyce. Pro Heideggera je tato predikativní úroveň logu jazykem (*Sprache*). Bohr však ještě poukazuje na hlubší dimenzi jazyka, a to z hlediska jeho nejzazších podmínek či před-predikativní struktury smysluplnosti spjaté s implicitním rozuměním našemu diváko-herectví-v-existenci. S Heideggerem řečeno, je to vzhled do existenciálně-hermeneutické dimenze řeči (*Rede*), která je ontologickým základem jazyka (Heidegger 2002, 31-34).

#### 4. Komplementarita mechanistické, teleologické a hermeneutické deskripce fenoménu živého

Pro názornější porozumění Bohrova komplementárního přístupu k fenoménu živého obohaceného o přístup fenomenologický můžeme využít Heelanovo znázornění pro popis toho, čemu říká kontextově závislé jazyky.

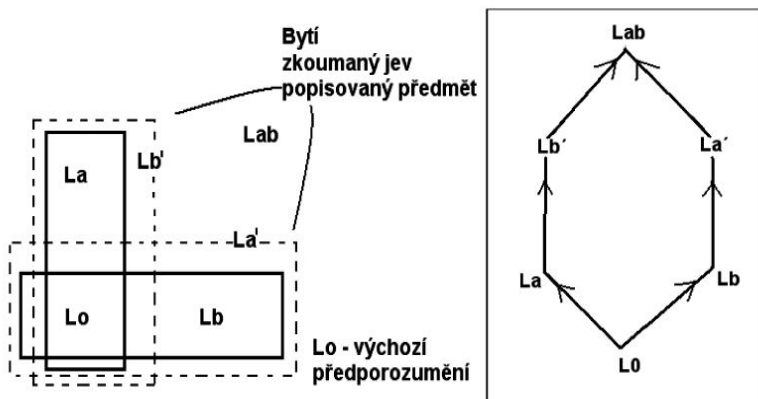


Schéma kontextově závislých jazyků v kvantové logice Patrick A. HEELAN: *Space-Perception and the Philosophy of Science*. Berkeley – Los Angeles, University of California Press 1983, s. 183.

Pro komplexní porozumění nějakému předmětu zkoumání, například fenoménu živého (**Lab**), existují dvě (i více) rovnocenně nutné, a do jisté míry vzájemně vylučné deskripce či vědecké jazyky **La** a **Lb** (*Language*). Za **La** můžeme s Bohrem dosadit mechanistické vysvětlení živé přírody. Moderně řečeno **La** je přístup omezující život na exkluzivitu vykonávání programu zapsaného v DNA či skrze genetický kód. Tato redukce by měla být podle Bohra doplněna teleologickým výkladem **Lb** pro porozumění různých úrovní života jakožto účelné komplexity interagující v rámci svého prostředí s jinými systémy.

Symboly **La' a Lb'** představují rozmanité kontexty obou deskripcí, které ovlivňují opačný nebo neslučitelný popis: **La'** ovlivňuje **Lb a Lb'** ovlivňuje **La**. Již Bohrův otec, experimentální fyziolog (goethovec a kantovec), si uvědomoval, že jeho specializovaný výzkum **La**, je vždy ovlivňován funkcí jednotlivých orgánů nebo účelností organismů jako celku **Lb'**, jinak by ani neměl obecné předporozumění k tomu, co je smyslem jeho výzkumu. A naopak vědec z humanitní disciplíny, který píše o živé přírodě a nezabývá se hluběji výsledky přírodních věd, je v dnešní době ovlivněn například kontexty molekulární biologie a genetiky, **La'**.

Každý fundovaný popis zpřístupňuje z vlastního hlediska a kontextů nějaký bytostný rys(y), k němuž druhý popis pouze odkazuje anebo jej eliminuje. **L0** je výchozí dimenze nepředmětného rozumění bytí-ve-světě (diváko-herectví-v-existenci) a veškeré naše každodenní či vědecké intencionální chování se pak vykonává v hermeneutickém kruhu **L0-La-Lb-Lab-L0 ...**

## Literatura

- GRYGAR, F. (2011): Patrick Aidan Heelan – Idea hermeneutické fenomenologie a kvantové logiky ve filosofii vědy. *Teorie vědy*, 33 (4), 517–530.
- GRYGAR, F. (2014): *Komplementární myšlení Nielse Bohra v kontextu fyziky, filosofie a biologie & Šest vybraných textů N. Bohra k otázkám biologie*. Pavel Mervart, Červený Kostelec.
- HEIDEGGER, M. (2002): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.
- HUSSERL, E. (1996): *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie – Úvod do fenomenologické filozofie*. Praha: Academia.
- HUSSERL, E. (2009, 2012): *Logická zkoumání I, II/1 a 2*. Praha: Oikoymenh.



PETERSEN, A. (1963): The Philosophy of Niels Bohr. *Bulletin of the Atomic Scientists*, 19 (7), 8–14.

Mgr. Filip Grygar, PhD.  
Katedra filosofie  
Fakulta filozofická  
Univerzita Pardubice  
Stavařov 97, 532 10 Pardubice  
ČR  
e-mail: Filio@centrum.cz

# DVAJA VLCI V SRDCI VERZUS INFORMAČNO-KOGNITÍVNY PRÍSTUP K POZORNOSTI

## TWO WOLVES IN A HEART VERSUS INFORMATION- COGNITIVE APPROACH TO ATTENTION

*Adrián Slavkovský*

**Abstract:** *World spiritual traditions were aware of our tendency to cooperation with others, but also of contradictory tendencies towards aggression, and sought how to deal with them. Current information-cognitive approaches offer an explanation on the basis of brain structures and functions that have evolved in the evolution of the human race. One possibility for self-cultivation is cultivating of choice of stimuli coming into consciousness. Attention as mindfulness plays an important role in this process. Practising mindfulness brings other positive benefits for the quality of life also.*

**Key words:** *attention – cooperation – aggression – experience – mindfulness – cultivation*

### Čo je pozornosť?

Pozornosť bola v minulosti predmetom záujmu filozofov iba výnimočne. Bežne sa vo filozofických slovníkoch a encyklopédiách heslo venované pozornosti nezvykne vyskytovať. Za posledné desaťročia sa však situácia mení a pozornosti sa venujú výskumy v oblastiach, ktoré spadajú do kognitívnych vied, a teda aj vo filozofii.

Predmetom môjho záujmu sú predovšetkým pragmatické aspekty pozornosti, ktoré boli rozvíjané najmä vo východných kultúrach v súvislosti so sebakultiváciou mysle (por. Raffone, A., Tagini, A., Srinivasan, N., 2010), a to v kontexte súčasných kognitívnych výskumov. Takýmto spôsobom chcem prispieť k prepájaniu dvoch oblastí, ktoré sú doteraz dosť oddelené, pričom spolu nám môžu pomôcť vytvoriť komplexnejší obraz pozornosti.

Ako to býva, v začiatkoch bádania sa situácia zdá byť pomerne jasná. Tak aj William James vo svojom diele *Princípy psychológie* z roku 1890 začína svoj pohľad na pozornosť poznámkou o tom, že každý vie, čo je pozornosť (por. Wu 2014, 3). S pribúdajúcimi poznatkami a teóriami sa situácia mení, takže dnes sa ozývajú aj hlasy, že „pozornosť“ je viacvýznamový termín alebo dokonca aj také, že jav pozornosti neexistuje (por. Wu, 2014, 5-6). Pre účely tohto príspevku budem vychádzať

z hlavného prúdu prístupu k pozornosti. Jedno z najstručnejších vyjadrení hovorí, že „pozornosť sa týka selektívnej nasmerovanosti mentálneho života človeka“ (Mole 2013). Trochu podrobnejšie môžeme povedať, že pod pozornosťou sa rozumie kognitívny proces alebo správanie, ktoré sa prejavuje selektívnou koncentráciou na samostatný, oddelený aspekt informácie, pričom ostatné vnímané informácie sú ignorované alebo ustupujú do úzadia. Môže sa chápať aj ako pridelovanie ohraničených zdrojov spracovania podnetov zvonku a zvnútra (por. Anderson 2015, 53-77).

## Koncepcie pozornosti

Pokus charakterizovať pozornosť je odpoveďou na základnú (metafyzickú) otázku: Čo je to pozornosť? Vodidlom pre snahu o jej úplnejšie porozumenie môžu byť ďalšie otázky: Aké úlohy (funkcie) má pozornosť? Aké sú jej charakteristické vlastnosti? Ako funguje pozornosť? Aký je vzťah medzi pozornosťou a vedomím? (por. Wu 2014, 7). Na základe množstva výskumov a rôznych odpovedí sa postupne sformulovali základné koncepcie pozornosti. Uvediem najdôležitejšie z nich (por. Mole 2013).

1. Pozornosť ako zúžené miesto (ang. bottleneck). Pozornosť je chápaná ako nástroj na vysporiadanie sa s ohraničenou kapacitou informačných procesov. Medzi prvými, kto prišiel s touto koncepciou bol Donald Broadbent v knihe *Vnímanie a komunikácia* z roku 1958. Bolo to obdobie, keď sa začalo používať automatické spájanie diaľkových hovorov a technici vtedy riešili problém zvyšovania kapacity informačných kanálov.

2. Pozornosť ako nástroj na integráciu, spojenie odlišných črt vnímanej skutočnosti. Ide o prístup, ktorý od 80-ych rokov rozvíjala Anne Treisman najmä na základe výskumov vizuálnej pozornosti.

3. Pozornosť ako podmienka koherencie aktivít. Ulric Neisser v 70-ych rokoch čiastočne nadviazal na koncepciu zúženého miesta, ale ju zovšeobecnil. Podľa neho je pozornosť evolučným dôsledkom obmedzení vyplývajúcich z našej telesnej limitovanosti. Niektoré činnosti jednoducho nie je možné robiť súčasne (hrať futbal a písať), iné to umožňujú po určitom tréningu a istej miere zautomatizovania (šoférovanie a počúvanie rádia).

4. Pozornosť ako mechanizmus súťaže, ktorá má jedného víťaza. Úlohou pozornosti v tejto koncepcii je urobiť výber spomedzi mnohých možností pre realizáciu nejakej aktivity. Ohraničenosť kapacít v tomto prístupe nehrá úlohu. Jedným variantom tejto koncepcie je teória

kognitívneho súladu. V nej má pozornosť obdobný metafyzický status ako súhra orchestra.

5. Pozornosť ako kužeľ svetla, reflektor v tme. Táto koncepcia sa zameriava najmä na vysvetlenie toho, aké vlastnosti stimulov spôsobujú, že naša pozornosť sa na ne zameria.

## **Typológia pozornosti**

Rôzni autori argumentujú v prospech členenia na odlišné typy pozornosti. Uvediem niektoré takéto návrhy.

1. Vedomá a nevedomá pozornosť. Keď je pozornosť chápaná ako vrátnik vedomia, navodzuje dojem, že pozornosť je vždy vedomá. Mnohé experimenty však preukázali, že naša pozornosť môže byť aj nevedomá. Niektoré podnety priťahujú našu pozornosť dokonca aj proti nášmu vedomému úsiliu. Známymi sú experimenty (por. Anderson 2015, 54-58) a techniky (Špajdel, 2009) dichotickej stimulácie.

2. Endogénna a exogénna pozornosť. Tá prvá je iniciovaná myslou a je orientovaná na nejaký cieľ, kým tá druhá je vyvolaná stimulom mimo mysle, napríklad náhlým výrazným zvukom. Výskumy mozgu ukazujú, že endogénna pozornosť koreluje s väčšou aktivitou ľavej hemisféry, kým endogénna s väčšou aktivitou pravej hemisféry (por. Anderson, 2015, 54).

3. Tri úrovne pozornosti súvisiace so sebakultiváciou. Eckhart Tolle v rámci svojej odpovede na otázku ako sa vyrovnať s precitlivenosťou rozlišuje tri úrovne pozornosti (por. Tolle, 2008). Prvá úroveň znamená zameranosť pozornosti na nejaký podnet, buď vonkajší (napríklad nepríjemný zvuk alebo kritika na moju osobu) alebo nezámerný vnútorný (napríklad spomienka na nesplnený sľub). Táto úroveň sa iniciuje spontánne. Druhá úroveň predstavuje zameranosť pozornosti na moju vlastnú fyzickú, emočnú, mentálnu reakciu na tento podnet. Napríklad to môže byť vnímanie nepríjemných pocitov, nával krvi a rozohnenie sa. To sa väčšinou nedeje samovoľne. Tretia úroveň znamená vnímanie seba (svojho vedomia) ako neohraničeného bdelého priestoru, v ktorom môžu byť pozorované vonkajšie podnety aj všetky moje reakcie na ne bez posudzovania. Túto úroveň bežne nepotrebujeme a mnoho ľudí ju pravdepodobne nikdy v živote nezakúsilo. Na jej pravidelnejšie používanie je potrebný istý tréning. Dlhú tradíciu má najmä v indickej filozofii, kde sa zvykne označovať sati (slov. všímavosť, ang. mindfulness).

## **Naše sklony ku kooperácii a k agresii**

„Technické“ aspekty pozornosti sú zaiste zaujímavé. Čím viac vieme o tom, ako presne funguje, tým lepšie môžeme pomôcť mnohým ľuďom s nejakým hendikepom, ktorý sa týka pozornosti, ako sú syndrómy ADD a ADHD, alebo s pozornosťou súvisí (vývoj prístrojov pre ľudí so sluchovým postihnutím, ktorí majú problém počuť len jedného z viacerých hovoriacich v miestnosti) a tiež môžeme takéto poznatky využiť pre efektívnejšie spôsoby vyučovania, vývoj virtuálnej reality a podobne. Ďalej to môže byť príspevok k štúdiu vedomia, k pochopeniu iných myslí a empatie, fungovania vôle a procesu rozhodovania.

Ja sa chcem v nasledujúcej časti zamerať na jeden zaujímavý aspekt, ktorý sa týka bytostného rozvoja človeka k väčšej plnosti.

Duchovné tradície sveta si uvedomovali naše sklony ku kooperácii s druhými, ale aj protikladné sklony k agresivite, a hľadali spôsob, ako sa s tým vyrovnat'. Jedným z najstručnejších vyjadrení je metafora o dvoch vlkoch v srdci: vlkovi lásky a vlkovi nenávisti, pričom záleží na tom, ktorého každý deň kŕmime, teda ktorému venujeme pozornosť (por. Hanson, Mendius 2013, 92-125).

Súčasná informačno-kognitívne prístupy ponúkajú vysvetlenia našich sklonov na základe štruktúr a funkcií mozgu, ktoré sa vyvinuli v evolúcii ľudského rodu. Výber partnera, výchova mláďat, spoločné získavanie potravy si vyžadovalo schopnosť lepšie komunikovať, spolupracovať a vyjednávať s ostatnými, a tiež plánovať. V mozgu tomuto vývoju zodpovedá vývoj zrkadlových neurónov. Skupiny však navzájom bojovali o prežitie, kooperácia v rámci skupiny sa vyvíjala spolu s agresiou namierenou mimo skupinu. Agresivita je najčastejšie reakciou na pocit ohrozenia, vtedy riadenie preberá amygdala, vývojovo staršia časť mozgu. Vo svojej výbave si tak nesieme tendencie k deleniu na „my“ a „oni“ aj v podmienkach, keď to nie je potrebné.

## **Terapeutické aspekty pozornosti**

Pozornosť má rôzne funkcie. Jednou jednoduchou funkciou môže byť efektívne vykonanie nejakej činnosti, kedy všetko nepodstatné selekciou ustúpi do úzadia. Pozornosť však môže byť aj prostriedkom k plňšiemu rozvoju človeka. Vyššie spomenuté sklony ku kooperácii a k agresivite majú svoje evolučné opodstatnenie. Pozornosť je podľa mnohých odborníkov kandidátom na nástroj, vedome kultivovanú schopnosť prekonávať dôsledky našej genetickej výbavy. Agresivitu, hnev, stres,

predsudky, vplyv reklamy v sebe nemôžeme nejako jednoducho vypnúť alebo poprieť, ale môžeme ich spracovávať (por. Williams, Penman 2014).

Metafora o dvoch vlkoch v srdci evokuje otázku na základe čoho máme rozlišovať vlka lásky a vlka nenávisti, alebo ináč povedané naše myšlienky, predstavy, túžby, pocity a nálady a ich možné dôsledky (dobré alebo zlé) dokonca aj vo vzdialenej budúcnosti. Paulo Coelho vyjadril podobnú pochybnosť. Sám seba sa pýta, či je správne vytrhávať v záhrade burinu, keď chce niečo pestovať (por. Coelho 2006, 16-18). Tento obraz analogicky prenášam na myseľ: odkiaľ vieme, ktoré naše myšlienky, pocity alebo predstavy sú burinou a iné tým, čo chceme pestovať?

Tradícia všímavosti ponúka odpoveď, ktorá sa mnohým môže zdať zvláštna, pretože jej nástrojom nie je racionalita, ale špeciálne cvičená pozornosť. Spomenutá tretia úroveň pozornosti, všímavosť je schopnosť neselektívne zaznamenávať procesy v tele a v mysli bez vnútorného odporu k nepríjemnému a bez pripútavania sa k príjemnému. Znamená to pozornosť k našim automatickým tendenciám rozlišovať podnety podľa príjemnosti a nepríjemnosti, uvedomovať si to, nebojovať s tým, iba to pozorovať. Je to vedomá selekcia prekonávajúca naše nevedomé selekčné tendencie tým, že s nimi nebojuje, iba ich pozoruje. Všímavosť sa primárne týka vnútorných procesov, bežná pozornosť sa týka obsahov. Existujú kognitívne výskumy, ktoré dokladajú výrazné rozdiely vo fungovaní mozgu ľudí, ktorí praktizujú všímavosť, a tými, ktorí nič podobné nerobia (por. Hanson, Mendius 2013; Raffone, A., Tagini, A., Srinivasan, N. 2010). Medzi prínosmi praktizovania všímavosti sa uvádza: ústup úzkostí a depresí, skvalitnenie vzťahov a zdravia, zníženie stresu, posilnenie imunitného systému (por. Williams, Penman 2014, 15-16).

### **Súvis všímavosti s inými prístupmi**

Mnohí autori poukázali na súvislosť všímavosti a fenomenológie. Ako príklad môžem uviesť prístup praktickej fenomenológie Natalie Depraz pri skúmaní úlohy pozornosti a prekvapenia v našej skúsenosti s novosťou (Depraz 2013). Výrečné je tiež vyjadrenie Bernharda Caspera o pozornosti ako otvorenosti a čakani: „Byť pozorný totiž znamená jednak našu aktivitu; výkon našej slobody. Presahujeme sa so 'zámerom', aby sa nám odhalil svet. Táto zámernosť (intencionalita) sa však zároveň sama suspenduje. Lebo tejto 'zámernosti' nejde o jej vlastné, k niečomu zacielené predporozumenie. Ide jej o to, čo skutočne a samo od seba je a teda sa tiež len samo od seba môže ukázať. Aktivita sebaoprekráčovania je teda v pôvodnom díaní pozornosti založená na pasivite dotknutosti tým, čo

samo od seba je. Dianie pozornosti začína zbavením sa vlastnej svojvôle. Má svoje korene v prapasivite, prapasivite dotknutosti iným.“ (Casper 2000, 21-22).

Duchovné tradície poukazujú na to, že zapletenosť myšlienok do minulosti, alebo budúcnosti znamená rozptyľovanie, nesústredenosť vo vzťahu k tomu, čo je tu a teraz. Ideálom je naplno prežívať prítomný okamih, teda pozornosť k tomu, čo je tu a teraz. Tradične tento prístup rozvíjal čínsky taoizmus najmä v koncepcii wu-wej (zasahovanie nezasahovaním). V súčasnej psychológii na to nadväzuje napríklad Mihaly Csikszentmihalyi svojou koncepciou flow – plynutia (Csikszentmihalyi 2015).

Na druhej strane plnosť ľudského prežívania znamená vzťah k celku, dotyk zmyslu. Práve v tom sa líši šikovná krádež od možno menej šikovnej činnosti niekoho, kto existenciálne prežil otázku zmyslu a tá preňho zostáva v pozadí, aj keď na ňu nemyslí. To je pozornosť vo vzťahu k celku a zmyslu, ktorú reprezentuje Franklova logoterapia.

### **Dôsledky pozornosti ako všímavosti**

Pozornosť k tomu, čo je tu a teraz, vedie k prijatiu, akceptovaniu toho, čo je. To sa zdá byť triviálne, ale vôbec to nie je samozrejmé. Časté je vnútorné neprijatie, vzdorovanie, napätie medzi predstavou (očakávaním) a skutočnosťou. Opakom je spokojnosť s tým, čo je, ktorá nevylučuje hoci aj okamžitú pripravenosť konať (napríklad ísť k zubárovi).

Spokojnosť zase implikuje vďačnosť. Tá je vedomím nesamozrejmosti a oceňovaním toho, čo je. Cez situácie, keď je naša nedisponovateľnosť tým, čo nás obohacuje, celkom zrejmé, sa v diani pozornosti môžeme otvárať tomu, že všetko je dar. To, že bytie je darom sa neustále vyjavuje a súčasne neustále skrýva. Martin Heidegger to vyjadril takto: „Zmysel bytia sa ukazuje ako dar 'dávania', ktoré dáva len svoj dar, samo seba však v takomto dávaní skrýva a odníma“ (Casper 2000, 25-26).

### **Literatúra**

- ANDERSON, J. R. (2015): *Cognitive Psychology and Its Implications, Eighth Edition*. New Yourk: Worth Publishers.
- CASPER, B. (2000): *Uďalost modlitby*. Praha: Vyšehrad.
- COELHO, P. (2006): *Ako rieka, ktorá plyne... Úvahy a zamyslenia z rokov 1998-2005*. Bratislava: Ikar.
- CSIKSZENTMIHALYI, M. (2015): *Flow. Psychológia optimálneho prežívania*. Bratislava: Citadella.

- DEPRAZ, N. (2013): An Experiential Phenomenology of Novelty. The Dynamic Antinomy of Attention and Surprise. *Constructivist Foundations*, 8 (3), 280-287.
- HANSON, R., MENDIUS, R. (2013): *Buddhův mozek. Jak dosáhnout štěstí, lásky a moudrosti*. Olomouc: ANAG.
- MOLE, CH. (2013): Attention. In: ZALTA, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online]. [cit. 1. 10. 2015]. Dostupné na internete:  
<<http://plato.stanford.edu/entries/attention/>>.
- RAFFONE, A., TAGINI, A., SRINIVASAN, N. (2010): Mindfulness and the Cognitive Neuroscience of Attention and Awareness. *Zygon*, 45 (3), 627-646.
- ŠPAJDEL, M. (2009): *Dichotická stimulácia v kontexte neuropsychologického výskumu*. Trnava, Filozofická fakulta TU.
- TOLLE, E. (2008): Eckhart Tolle on Sensitivity. In: EBY, D. (ed.): *Talent Development Resources*. [online]. [cit. 1. 10. 2015]. Dostupné na internete:  
<<http://talentdevelop.com/articles/OnSensitiv.html>>. Text je prepisom časti online kurzu rozhovorov Oprah Winfrey s Eckhartom Tollem o jeho knihe Nová zem, kap. 7, s. 12  
<[http://images.oprah.com/images/obc\\_classic/book/2008/anewearth/ane\\_chapter7\\_transcript.pdf](http://images.oprah.com/images/obc_classic/book/2008/anewearth/ane_chapter7_transcript.pdf)>.
- WILLIAMS, M., PENMAN, D. (2014): *Všíímavost. Jak najít klid v uspěchaném světě*. Olomouc: ANAG.
- WU, W. (2014): *Attention*. New York: Routledge.

Doc. RNDr. Adrián Slavkovský, PhD.  
Katedra filozofie FF TU  
Hornopotočná 23  
918 43 Trnava, SR  
e-mail: [adrian.slavkovsky@truni.sk](mailto:adrian.slavkovsky@truni.sk)



# PARAKONZISTENCIA METAFILOZOFIÍ<sup>1</sup>

## PARACONSISTENCY OF METHAPHILOSOPHIES

*Lenka Čupková*

**Abstract:** *At the beginning of the 20th century metaphilosophical investigations were heavily influenced by the re-evaluation of the relationship of philosophy and science. The answer to questions about the nature and role of philosophy in society had been related to the demarcation of relationship between philosophy and natural sciences, and meaningfulness of its sentences. Radically new conception of philosophy linked to the published works of early analytical philosophers soon came into conflict with the so-called continental line of philosophizing even beyond the area of Meta-Philosophy. This paper outlines Wittgenstein's conception of philosophy as an example of a new way of defining philosophy. Paper briefly considers the expediency in fostering coexistence of plurality of metaphilosophical approaches in contemporary philosophy by the paraconsistent logic.*

**Key words:** *Wittgenstein – metaphilosophy – paraconsistent logic*

„Filosof je totiž člověk, který jakoby cítí skryté trhliny  
ve výstavbě našich pojmů tam, kde ostatní  
vidí jen hladkou cestu samozřejmostí.“

Waismann

René Descartes na začiatku svojho diela *Rozprava o metóde* konštatoval, že hoci sa filozofii venovali tí najvzdelanejší ľudia, predsa len nedospeli k jednotnému výsledku a identifikoval problém v neexistujúcej správnej metóde (Descartes 1992). Hume videl ako problém neodhalené prvé premisy, od ktorých by sa dalo v uvažovaní postupovať (Hume 1996). Kant sa, skúmajúc možnosti poznania, „škandál“ vo filozofii pokúsil vyriešiť syntetickými vetami a priori (Kant 2001), avšak ani novovek zhodu v odpovediach na základné otázky nepriniesol. Situácia akoby bola vyššie dva a pol tisíc rokov rovnaká, aj keď skoro každý filozof do 20.

---

<sup>1</sup> Príspevok je čiastkovou prezentáciou výsledkov výskumnej úlohy VEGA 1/0192/14 Problém realizmu a antirealizmu v humanitných vedách

storočia v zmenu vďaka svojmu prínosu dúfal. Zdá sa teda, že validná odpoveď sa vo filozofii na rozdiel napr. od vedy nevyznačuje tým, že je časom všeobecne prijatá.

Vo filozofii 20.storočia vidíme ústup od snáh budovať rozsiahle teoretické systémy a príklon k názoru, že povaha filozofie neumožňuje konsenzus. Keďže práve Wittgenstein zdôrazňoval nedogmatický, terapeutický charakter filozofie, pretože podľa neho nie je len jedna metóda filozofie, ale rozličné (Wittgenstein 1998, §133), príspevok sa pokúsi stručne načrtnúť Wittgensteinove názory na povahu filozofie, s koncentráciou na jeho neskoršie obdobie tvorby, ktoré poslúžia ako príklad dovtedy netradičného poňatia úloh filozofie, poňatia, ktoré nezískalo ani v čase svojho vzniku všeobecnú akceptáciu a stalo sa tak jednou z mnohých metafilozofií. V súvislosti s tým predstaví niektoré momenty počítajúce s možnosťou využitia parakonzistentných logík pri vyrovnávaní sa s pluralitou názorov na povahu filozofie v súčasnosti, vzhľadom na svoj rozsah však už otázku vhodnosti jednotlivých parakonzistentných systémov pre potreby tak rôznorodej množiny obsahujúcej aj radikálne protirečiaci si výroky o metafilozofii, nechá nezodpovedanú.

Riešenie tých istých problémov, opätovné hľadanie odpovedí na otázky o postavení človeka v prírode i spoločnosti a absencia konsenzu čo i len v najzákladnejších otázkach filozofie, viedli mnohých ku konštatovaniu, že s filozofiou je niečo v neporiadku, či k opätovnej snahe vrátiť sa k predmetu a úlohám filozofie. Postavenie filozofie sa práve od novoveku menilo v súvislosti s masívnym odčleňovaním sa niektorých jej oblastí do samostatných vedných odborov a filozofia sa tak potrebovala vymedziť voči vede. Otázky ako napr.: „Čo je filozofia, čo je jej predmetom a úlohou?, Ako rozumieť filozofickým nezhodám?, Ako filozofovať?, Je filozofia proces, alebo výsledok?, Aký druh poznania môže filozofia priniesť?, Aké metódy používa filozofia? apod.“, tak prinášali stále nové, avšak opäť často radikálne odlišné odpovede. S týmito otázkami sa pokúša vyrovnáť práve metafilozofia, ktorú Lazerowitz, tvrdiaci, že termín metafilozofia vytvoril v roku 1940, definoval ako „skúmanie povahy filozofie“ (Lazerowitz 1970), prípadne filozofia filozofie, termín, ktorý preferuje napr. Williamson vo svojej rovnomennej knihe (Williamson 2007). Z dejín poznáme množstvo snáh odpovedať na vyššie uvedené otázky a implicitne tak aj množstvo metafilozofií, aj keď samostatných prác priamo zameraných na otázky metafilozofie je relatívne málo. Postupne sa vyprofiloval názor, že filozofia zlyháva v úlohe prinášať filozofické zákony, či teórie, ako to robia prírodné vedy, ani neposkytuje

filozofické teórie ako vedy formálne. Rieši stále tie isté otázky, pričom na ne prináša niekedy radikálne odlišné odpovede, čo si samozrejme všimlo viacero filozofov. Dôvodov pre tento stav, ktorý bol často považovaný za negatívum, bolo už v dejinách formulovaných viacero. Aj v súčasnosti sa stretávame s názorom, že „akceptovať pluralitu odpovedí, znamená nemať vôbec odpoveď, nekonečná otvorenosť rôznym možnostiam, konštantné zotrvávanie v áno aj nie nás ponecháva v neustálej nevedomosti.“ (Rescher 1985, 11)<sup>2</sup>. Avšak práve spomenutý Rescher namietá proti chápaniu racionality ako úzko spojenej s konsenzom. Na druhej strane nesporný fakt existencie množstva metafizikálií vedie k úvahám o oprávnenosti metafizikálneho pluralizmu, či dokonca k jeho nevyhnutnosti, a k snahám logicky ho podporiť, k čomu by podľa niektorých autorov mohla poslúžiť niektorá z parakonzistentných logík.

Snaha filozofov poskytovať správnu, istú metódu, postaviť filozofické problémy na nespochybniteľné základy zatiaľ nikdy očakávania nenaplnila, čo pripravuje pôdu pre úvahy o alternatívnych úlohách i možnostiach filozofie a rovnako vzbudzuje otázky o dôvodoch pluralitných odpovedí. Opätovné riešenie tých istých filozofických otázok v dejinách neuniklo ani Wittgensteinovi, ktorý v tom videl prejav nepochopenia jazyka. „Stále počujeme ľudí ako hovoria, že filozofia neprináša žiadny progres, a že tie isté filozofické problémy, ktorými sa zaoberali Gréci stále trápia aj nás. Ale ľudia, ktorí to hovoria nerozumejú dôvodu, pre ktorý to tak musí byť. Tým dôvodom je, že náš jazyk zostal rovnaký a stále nám predkladá tie isté otázky“<sup>3</sup> (Wittgenstein 1993, 424). Wittgenstein sa neprikláňa na žiadnu stranu v súdobých filozofických diskusiách, ale skúma validitu predpokladov, z ktorých všetci diskutujúci vychádzajú. Spochybňuje predpoklad o filozofii ako kognitívnej disciplíne, v ktorej progres znamená objavovanie nových poznatkov, konštruovanie dobre overiteľných teórií. Je známym faktom, že podľa Wittgensteina zdrojom filozofických problémov sú zavádzajúce črty jazyka. Neskorý Wittgenstein si zachoval názor z predchádzajúcich rokov, podľa ktorého je filozofia kritikou jazyka, ale

---

<sup>2</sup> "To accept a plurality of answers is not to have answers at all; an unending openness to a variety of possibilities, a constant yes-and-no leaves us in perpetual ignorance."

<sup>3</sup> „You always hear people say that philosophy makes no progress and that the same philosophical problems which were already preoccupying the Greeks are still troubling us today. But people who say that do not understand the reason why it has to be so. The reason is that our language has remained the same and always introduces us to the same questions.“

opustil názor, že existuje len jediná pravdivá forma jazyka. Filozofia je forma terapie pre filozofov, ktorá ich oslobodzuje od problémov ukázaním toho, že v ich formuláciách týchto problémov slová nedávajú zmysel. Snaží sa ukázať, že slová, ktoré sú pre filozofov problematické sú takými preto, že ich používajú v kontextoch, v ktorých strácajú význam. Rovnako ako v *Traktáte*, zastáva v neskorších prácach názor, že filozofi by nemali suplovať teóriu ani poskytovať vysvetlenia, pretože filozofia pred nás všetko kladie a ani nič nevysvetľuje, ani nevyvodzuje, keďže nič nie je skryté, nie je čo vysvetľovať (Wittgenstein 1998, §126).

Jazyk v podobnej forme vyjadruje rôzne významy. Sloveso „existovať“ ako pokračuje Wittgenstein ďalej v úvahe, nemá gramaticky inú podobu ako sloveso „jesť“, alebo „piť“, ale pýtať sa koľko ľudí v miestnosti pije a pýtať sa koľko z nich existuje znamená nechať sa zmiasť jazykom. Vo filozofii sme stále zavádzaní gramatickými podobnosťami, ktoré maskujú dôležité logické rozdiely. Otázky zrozumiteľné pre jednu kategóriu entít nie je zmysluplné opakovať pri entitách patriacich do inej kategórie, aj keď sa v jazyku výrazy, ktoré entity zastupujú môžu používať podobne. Logické otázky sú často otázkami, ktoré hľadajú zmysel a nie odpoveď a filozofia je tak „bojem proti zakletí, v němž náš rozum drží prostředky naší řeči“ (Wittgenstein 1998, §109).

Úlohou filozofie je vyriešiť či odstrániť filozofické problémy prostredníctvom odhalenia zmyslu. Vo filozofii nie sú žiadne vysvetlenia, v zmysle hypoteticko-deduktívnych úsudkov vychádzajúcich zo všeobecných zákonov, či empirických premis. Filozofia ponúka vysvetlenie skrz opis, opis toho ako používame slová. Opis používania výrazov je metóda, filozofiou sa stáva vzhľadom na účel ktorému slúži. Nesprávnym používaním slov vznikajú pojmové zmätky, ktoré práve opis používania slov odstraňuje. Keďže úlohou filozofie nie je vyriešiť paradoxy či kontradikcie inováciou pojmového aparátu, ale poskytnúť jasný pohľad na pojmovú štruktúru, ktorá problém spôsobuje, vo filozofii sa nedajú očakávať žiadne objavy. Filozofia vyjasňuje naše použitie slov a všetky informácie, ktoré k poznaniu potrebuje spočívajú v používaní slov. Úloha filozofie však nie je triviálna, pretože na jazyku nie je nič triviálne. „Problémy, které vznikají špatným chápáním našich řečových forem, mají charakter něčeho hlubokého. Jsou to hluboce zneklidňující problémy; jsou v nás zakořeněny právě tak hluboko jako formy naší řeči, a jejich význam je právě tak veliký jako důležitost naší řeči“ (Wittgenstein 1998, §111).

Ústrednou myšlienkou Wittgensteinových úvah zostáva, že filozofi sa do ťažkostí dostávajú, pretože sú jazykom vedení k nesprávnym použitiam výrazov. Fogelin konštatuje, že: „Toto nie je obyčajne (alebo jednoducho)

vecou usudzovania z nepravdivých premís o jazyku, ale tendencia vidieť jazyk zo skreslenej alebo dezorientovanej pozície. Náležitou úlohou filozofie - vlastne jej celou úlohou – je primäť nás opustiť takú nesprávnú perspektívu“<sup>4</sup> (Fogelin 1996, 34). Wittgenstein sa nepokúša nahradiť predchádzajúce filozofické teórie svojou vlastnou, teórie prirovnáva k okuliárom, ktoré máme na nose kdekoľvek sa pozrieme a nikdy nás nenapadne ich odložiť (Wittgenstein 1998, §103), avšak úlohou filozofie nie je prísť s lepším párom okuliarov.

Okrem toho, že existencia rôznych metafizológií je evidentná, je aj do istej miery pravdepodobné, že kontroverzie vo filozofii nie sú len jej vývojovým štádiom, ktoré časom prekoná, ale nevyhnutnou súčasťou. Ak je o povahe filozofie viacero protirečiacich si tvrdení a žiadna relevantná metóda ako rozlíšiť pravdivé od nepravdivých, do úvahy niektorí filozofi pripúšťajú možnosť súčasnej pravdivosti viacerých protirečiacich si tvrdení. V jazyku si vieme predstaviť aj výroky, ktoré sú súčasne pravdivé aj nepravdivé a touto možnosťou sa zaoberajú tzv. parakonzistentné logiky. Logika, v ktorej z  $p$  a  $\text{non } p$  nevyplýva ľubovoľný záver sa nazýva parakonzistentná. Ak  $p \wedge \neg p \models q$  je nepravda, ide o o takzvané prekrývanie hodnôt (truth-value gluts). Občas sa v literatúre objavujú úvahy, či takéto systémy možno nazvať logikami, že parakonzistencia je len ilúzia založená na terminologickom zmätku, avšak prevláda názor, že v istom zmysle slova logika to možné je. To okrem iného vedie k diskusiám o úlohe logiky ako takej a k útokom na užitočnosť dedukcie. „Mnohé úsudky, ktoré sú „logické“ v zmysle, že zachovávajú pravdivostnú hodnotu a konzistenciu sú však nezmyselným strácaním času pre každého kto ich robí“ (Brown (2002), 630)<sup>5</sup>. Samozrejme ale nie je cieľom parakonzistentných logikov nahradiť klasickú logiku, avšak sú oblasti, kde klasická logika ťažko nachádza uplatnenie, a tak sa parakonzistentné systémy často využívajú k modelovaniu sústav presvedčení, ktoré ľudia zastávajú, pretože práve množina presvedčení ľudí býva často rozporná a môže z nej vyplývať nejaký výrok a súčasne jeho negácia. V takejto množine bude potom dochádzať k prekrytiu pravdivostných hodnôt. Uplatnenia parakonzistentnej logiky sa však nachádzajú aj napr. v oblasti umelej intelingencie, formálnej

---

<sup>4</sup> This is not usually (or simply) a matter of reasoning from false premises about language but is, instead, a tendency to view language from a skewed or disoriented perspective. The proper task of philosophy – indeed, its whole task – is to induce us to abandon such improper perspectives.“

<sup>5</sup> „Many inferences that are „logical in the sense that they preserve truth and consistency are nevertheless a pointless waste of time for anyone to carry out.“

sémantiky, či teórie množín. Parakonzistentnými logikami sa v 20. storočí zaoberali napr. Orlov, Jaskowski, da Costa...<sup>6</sup>, a od roku 1997 sa každé tri roky koná svetový kongres parakonzistencie, kde sa stretávajú logici pracujúci s nekonzistentnými logikami. Parakonzistentné logiky umožňujú vyplývanie z nekonzistentných výrokov netriviálnym spôsobom. Priest konštatuje, že hlavnou motiváciou pri vytváraní parakonzistentných logík bola myšlienka, že za istých okolností môžeme byť v situácii, kde sú naše informácie, alebo teórie nekonzistentné, ale stále potrebujeme dospieť k zmysluplným záverom (Priest 2000). Nech  $\models$  je akýkoľvek vzťah logického dôsledku. Klasická logika (a mnoho neklasických) spĺňa podmienku pre všetky  $p$  a  $q$  takú, že  $\{p, \sim p\} \models q$ , teda známy princíp ex contradictione quodlibet (ECQ). Z kontradiktorných premís môže vyplývať hocičo. Parakonzistentná logika tento princíp odmieta. Ak  $\models$  je paraconsistentné vyplývanie, potom aj za určitých okolností, kde dostupné informácie sú nekonzistentné, vzťah vyplývania neprinesie triviálny záver. Parakonzistentná logika zahŕňa nekonzistenciu zmysluplným spôsobom a narába s nekonzistentnými informáciami ako s informatívnymi.

Je možné rozšíriť využitie parakonzistentnej logiky aj na oblasť metafilozofie, a ak áno, ktorej logiky a akým spôsobom? Existuje viacero formálnych spôsobov ako zneplatniť ECQ,<sup>7</sup> teda aj viacero parakonzistentných systémov. V literatúre nájdeme pokusy ako aplikáciou parakonzistentnej logiky zdôvodniť pluralitu metafilozofií.<sup>8</sup> Je otázne, či ústup z, už v antike preferovaných, pozícií odmietania všetkých kontradikcií nebude priveľkou daňou, avšak očakávať zmiznutie všetkých protirečení a vydanie sa filozofie i metafilozofie na bezpečnú cestu preferovanú vedou by pre obe mohlo byť ešte väčšou stratou. Filozofiu kontroverzie a nezhody posúvajú k progresu, zmierenie sa s wittgensteinovským hľadaním zmyslu, v situácii, kde „neexistuje jedna metóda filozofie, ale existujú zrejme rôzne metódy predstavujúci cosi ako rôzne terapie“ (Wittgenstein 1998, §133), je tak aj po rokoch aktuálne.

---

<sup>6</sup> pozri: Anderson, A.-Belnap, N.-Dunn, J. M. (1992): *Entailment: The logic of Relevance nad Necessity*. Volume 2. Princeton: Princeton University Press., da Costa, N. C. A. (1974): *On the Theory of Inconsistent FOrmal Systems*. in: *Notre Dame urnal of Formal Logic* 15, 497-510., Jaśkowski, S. (1969): *Propositional Calculus for Contradictory Deductive Systems*. in: *Studia Logica* 24, 143 – 157.

<sup>7</sup> pozri napr. Brown, B. (2002)

<sup>8</sup> napr. orientatívny pluralizmus (Rescher 1985)

## Literatúra

- BROWN, B. (2002): On Paraconsistency. in: Jacquette, D.(ed.): *A Companion to Philosophical Logic*. Oxford: Blackwell.
- DESCARTES, R.(1992): *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda.
- FOGELIN, R. J.(1996): Wittgenstein`s critique of philosophy. In: Sluga, H.-Stern, D. G. (eds): *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge university press.
- HUME, D. (1996): *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda.
- KANT, I. (2001): *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH.
- LAZEROWITZ, M. (1970): A Note on “Metaphilosophy”, *Metaphilosophy*, 1(1): 91–91.
- PRIEST, G. (2000): Paraconsistent Logic. in: Gabbay, D.-Guenthner, F. (eds): *Handbook of Philosophical Logic*. Dordrecht: Kluwer.
- RESCHER, N. (2006): *Philosophical Dialectics. An Essay on Metaphilosophy*. Albany: State University of New York Press.
- RESCHER, N. (1985): *The strife of systems: an essay on the grounds and implications of philosophical diversity*. Pittsburgh, Pa: University of Pittsburgh Press.
- WILLIAMSON, T. (2007): *The Philosophy of Philosophy*. Malden MA and Oxford: Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L.(1993): Philosophical Occasions, 1912 – 1951. in: KLAGGE, J.-Nordmann, A (eds): *Philosophical Occasions*. Indianapolis: Hackett.
- WITTGENSTEIN, L. (1998): *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofia.

Mgr. Lenka Čupková, PhD.  
Katedra filozofie  
Filozofická fakulta UKF v Nitre  
Hodžova 1, 949 74 Nitra, SR  
e-mail: lcupkova@ukf.sk

## LUDWIG WITTGENSTEIN: MIESTO VEDY A FILOZOFIE V ĽUDSKOM ŽIVOTE

### THE PHILOSOPHY 'S IMPORTANCE IN THE DAILY LIFE OF A MAN IN THE PHILOSOPHY OF LUDWIG WITTGENSTEIN

*Lenka Cibul'ová*

**Abstract:** *This paper deals with the issue of science's and philosophy's importance in the daily life of a man in the philosophy of Ludwig Wittgenstein, who is presented here as a metaphysical thinker. Although, Wittgenstein's credit on the field of linguistic philosophy can't be overlooked, his thought is demonstrably oriented in a metaphysical-ethical spirit, which is determining for man in the inquiry of the science's and philosophy's importance. Philosophy will be presented as a therapeutic activity, the task of which is not only the purification of language from meaningless statements, but finding harmony in life of man also.*

**Key words:** *metaphysics – science – culture – therapy – Wittgenstein*

#### Úvod

Ku skúmaniu filozofie Ludwiga Wittgensteina zvyčajne patrí ujasniť si to, o „ktorého“ Wittgensteina nám vlastne ide: autora *Traktátu logicko-filozofického*, alebo *Filozofických skúmaní*? V tomto príspevku budem vychádzať z tvrdenia, že s ohľadom na určité aspekty a ciele jeho myslenia, je možné hovoriť nakoniec len o jednom Wittgensteinovi a o jednote jeho diela.<sup>1</sup> To, čo tu pokladám za jednotiacu niť celého mysliteľského úsilia tohto rakúskeho filozofa, je chápanie filozofie ako terapeutickej činnosti.

Wittgenstein pojem „terapia“ v *Traktáte* nepoužil, je však zjavné, že aj toto dielo má svoj terapeutický aspekt, identický s tým, ktorý je obsiahnutý v *Skúmaniach*. Avšak spolu so zmenou pohľadu na jazyk sa mení aj konkrétna podoba tejto terapie. Logická analýza jazyka prírodných vied *Traktátu* sa mení na prehľadné znázornenia, či opis jazykových hier každodenného jazyka *Skúmaní*. Napriek tomu mala byť filozofia podľa

---

<sup>1</sup> Podobne ladené myšlienky možno nájsť In: READ, R. – CRARY, A. (ed.) (2000): *The New Wittgenstein*. London: Routledge.



Wittgensteina vždy činnosťou, praxou a teda nie teoretickou disciplínou, či vedou, ktorá má svoj význam len dovtedy, kým jazyk nezačneme používať správne. Správne používanie jazyka, ktoré má byť výsledkom terapeutickej činnosti filozofie, však nie je samoúčelné. Vo Wittgensteinovom myslení sú filozofické problémy jazyka prepojené so životnými problémami človeka, ako sa následne pokúsim ukázať v tomto príspevku.

## **Wittgensteinovo metafyzické myslenie**

Wittgenstein nebol metafyzikom v klasickom zmysle slova. Nebudem preto hovoriť o Wittgensteinovej metafyzike, ale o jeho metafyzickom myslení, pod ktoré spadajú myšlienky o etike, estetike, náboženstve a kultúre. Jeho dielo nie je metafyzické svojím obsahom, ale svojím zámerom, či duchom, v ktorom premýšľal. To, že Wittgenstein rozlišoval medzi obsahom a duchom svojich prác, je vyjadrené okrem iného v jeho liste von Fickerovi. Obsahom *Traktátu* je analytická logická filozofia jazyka. Jeho zmysel však Wittgenstein v spomínanom liste z roku 1919 napriek tomu označuje za etický: : „[...] zmysel knihy je etický. [...] moja práca pozostáva z dvoch častí: z jednej, ktorá tu je, a zo všetkého toho, čo som nenapísal. A práve táto druhá časť je dôležitá“ (Wittgenstein 2003, 17). Existujú rôzne a početné štúdie venované Wittgensteinovej *traktátovskej* etike, preto tu uvediem len vlastné zjednodušené zhrnutie.

Etickým zmyslom *Traktátu* je to, že ak úspešne oddelíme vedecké (vypovedateľné) od metafyzického (toho, čo sa ukazuje), nebude už nevysloviteľné (etika, estetika, náboženstvo) skresľované a deformované vedeckým spôsobom myslenia a zároveň tým tiež očistíme vedu od metafyzického „nánosu“, ktorý jej bráni v objektivite a pokroku. To, ktorej z týchto oblastí prikladal väčšiu dôležitosť a hodnotu ukazuje aj jeho poznámka z roku 1947: „Múdrosť je studená a teda aj hlúpa. (Viera je na druhej strane vášňou.) Môžeme tiež povedať: múdrosť ti len skrýva život“ (Wittgenstein 1984, 56).

Z uvedeného je zrejmé, že hoci sa k jej predstaviteľom bežne radí, Wittgenstein nebol typickým predstaviteľom logickej filozofie jazyka a analytickej filozofie ako takej. A to najmä v dvoch pre nás dôležitých bodoch. Po prvé, Wittgenstein nesúhlasil s víziou vedeckej filozofie a nahradil ju svojou predstavou filozofie ako terapeutickej činnosti. Po druhé, aj napriek tomu, že v rámci svojej ranej filozofie výslovne odmietol vety metafyziky ako nezmyselné a v *Skúmaníach* si kládol za cieľ vrátiť slová z ich „metafyzického používania“ späť do bežného jazyka, neznamená to, že by pre neho metafyzické (a teda náboženské, etické

a estetické) problémy neboli dôležité a naliehavé pre človeka. Nezmyselné nie sú metafyzické problémy, nesprávny je spôsob, akým ich postulujeme a akým sa ich snažíme riešiť.

### **Miesto vedy v živote človeka v kontexte Wittgensteinovej filozofie kultúry**

Jednou z charakteristík filozofie na prelome 19. a 20. storočia je práve snaha o exaktnosť, ktorá by bola porovnateľná s exaktnosťou prírodných vied. Čo Wittgensteina od tejto tendencie odlišuje je práve to, že nezdieľal nadšenie pre „scientistickú paradigmu“ svojej doby. Paul Engelmann, Wittgensteinov blízky priateľ, veľmi výstižne vyjadril rozdiel medzi vedeckým, antimetafyzickým (pozitivistickým) postojom a Wittgensteinovým *traktátovským* imperatívom mlčania o metafyzickom: Wittgenstein aj pozitivisti oddeľujú to, o čom možno hovoriť (teda zmysluplné výpovede prírodných vied) od toho, o čom musíme mlčať (vety metafyziky, náboženstva, etiky, estetiky, a i.). Pozitivistom však, na rozdiel od Wittgensteina, neostáva nič, o čom by mlčali (Engelmann 1967, 97).

Toto tvrdenie podporuje tiež to, čo by sme mohli nazvať Wittgensteinovou filozofiou kultúry, o ktorú on sám však nikdy programovo neusiloval. V jeho rukopisoch nájdeme rôzne témy, ale čo sa týka kultúry, musíme vychádzať najmä z jeho poznámok takpovediac „na okraj“. Po preskúmaní pozadia Wittgensteinovho myslenia sa však podobne ladené poznámky a náznaky nájdú aj v jeho pripravovaných filozofických prácach a to od roku 1916 – a teda času keď vznikal *Traktát* – až po posledné zápisky pár dní pred smrťou. A nakoniec, pozerajúc sa na Wittgensteinovu filozofiu z tejto novej perspektívy, sa tieto len naoko okrajové poznámky a náznaky stanú určujúcimi.

Nemožno pochybovať o tom, že Wittgensteinova raná i neskorá koncepcia jazyka, jeho filozofia psychológie či matematiky, boli vypracované so všetkou vážnosťou a nemožno ich klásť na vedľajšiu koľaj popri jeho metafyzickom myslení. Znovu však pripomínam, že je potrebné rozlišovať medzi obsahom Wittgensteinových prác a duchom, v ktorom boli písané, je potrebné v nich nájsť akýsi meta-zámer. Okrem citovaného listu von Fickerovi sa táto ambivalencia Wittgensteinových filozofických prác ukazuje aj na iných miestach. Uvediem niekoľko príkladov.

Wittgenstein, ako píše v úvode, chcel svojim *Traktátom* vytýčiť hranicu vyjadrovania myšlienok tak, aby bolo zrejmé, že to, čo sa dá povedať, sa dá povedať jasne a o všetkom ostatnom je treba mlčať. Na základe tejto tézy by sme *Traktát* mohli zaradiť k pozitivistickému programu. Zároveň

však hodnotu práce vidí v tom, že sú v nej vyjadrené myšlienky, a v tom, že nám správne pochopená má ukázať, „[...] ako málo sa vykonalo vyriešením týchto problémov“ (Wittgenstein 2003, 31). Bližšie sa k tomu vyjadruje v záverečnej časti práce: „Cítíme, že dokonca aj keby boli všetky možné vedecké otázky zodpovedané, našich životných problémov by sa to stále ani len nedotklo“ (Tamže, 171).

Vo svojom neskoršom myslení začína rozvíjať tiež kultúrny motív. V roku 1930 v náčrte úvodu k *Filozofickým poznámkam* Wittgenstein poznamenáva: „Táto kniha je napísaná pre tých, ktorí sú v priateľskom postoji voči duchu, v ktorom je písaná. Tento duch je, domnievam sa, iný než duch veľkého toku európskej a americkej civilizácie“ (Wittgenstein 1984, 6).

Existuje viacero rozdielov medzi duchom Wittgensteinových prác a duchom západnej civilizácie začínajúceho 20. storočia. Práve z tohto dôvodu sa označoval za cudzinca v dobe, v ktorej tvoril, práve preto bol presvedčený, že on a „západný vedec“ sa nikdy nepochopia. Oproti vedecky orientovanému 20. storočiu sa Wittgenstein rozhodne staval proti idei pokroku vo filozofii,<sup>2</sup> zovšeobecňovaniu všetkého poznaného, a tým tiež stratou úžasu nad svetom a vecami, ktorá bola tak isto spôsobená práve scientistickou paradigmou doby: „Našu civilizáciu charakterizuje slovo 'pokrok'. Pokrok je jej podobou; kráčať vpred totiž nie je len jednou z jej vlastností. Naša civilizácia je typicky budovateľská. Jej činnosť spočíva v budovaní stále komplikovanejšej konštrukcie. A jasnosť slúži opäť len tomuto účelu, nie je samoučelná“ (Wittgenstein 1984, 7). Účelom Wittgensteinovho filozofovania bolo už od počiatku prejasnenie existujúcich teórií a ich základov, nie vytváranie nových – jasnosť sa mu stáva samoučelom, a preto je zrejmé, že sa nemôže prispôbiť obrazu svojej doby. Nielen vo filozofii, ale ani v umení nepovažuje pokrok v zmysle zdanlivého moderného zlepšovania štýlu za žiaduci.

Odlišné účely a ciele skúmania súvisia s odlišnými spôsobmi, ako k veciam a svetu vôbec pristupujeme. Proti matematicko-racionálnemu pohľadu na svet Wittgenstein stavia (snád' až náboženské) užasnutie nad svetom. Už z jeho ranej filozofie vieme, že predmetom vedy je to, ako svet je. Zabudla však žasnúť nad tým, že svet je: užasnuť nad niečím neznamená vidieť to prvýkrát, ale užasnuť nad tým prvýkrát. Človek sa musí k úžasu prebudíť. Veda je spôsob, ako ho znovu uspať (Tamže, 5). Ľudstvo stratilo detskú schopnosť žasnúť nad vecami. Poznáva ich tým, že ich

---

<sup>2</sup> Za motto *Skúmaní* zvolil citát od Nestroya: „Pokrok sa vôbec vyznačuje tým, že vyzera ovela väčší, než skutočne je“ (Wittgenstein 1979, 16).

definuje, klasifikuje, pretvára a cielene využíva. Údiv nad svetom sa pripisuje starovekým civilizáciám a bežne sa označuje za primitívny, či nevyvinutý. Na rozdiel od toho Wittgenstein tvrdí, že primitívny je moderný človek, ak si myslí, že staré civilizácie *museli* žasnúť nad vecami, pretože im chýbali naše prostriedky. Je primitívny, ak si myslí, že sa už nikdy nedostane do situácie, kedy bude znovu so strachom stáť zoči-voči neznámemu. Vedecký pohľad na svet a problémy ľudí je len jedným z možných prístupov, ale nemusí byť tým jediným správnym.

Tieto a mnohé iné poznámky však nenájde explicitne vo Wittgensteinových filozofických rukopisoch. Ide prevažne o poznámky, ktoré písal sám pre seba, alebo ktoré rozoberal so svojimi priateľmi a známymi. Čo nám dovoľuje tvrdiť, že pre neho boli také dôležité, ak ich nakoniec nikdy nepublikoval? V tejto súvislosti je zaujímavé to, že Wittgensteinove poznámky týkajúce sa západnej civilizácie on sám nepokladal za hodnotové sudy a ako také ich nechcel ani prezentovať. Prečo Wittgenstein nepísal o týchto témach priamo, prečo o nich neprednášal a zdráhal sa o nich hovoriť s publikom, o ktorom si myslel, že ho nemusí pochopiť správne, je podľa mňa dôsledkom toho, že bral vážne Tolstého slová, ktoré rád čítaval už počas svojej služby v armáde v rokoch 1914 – 1916: „človek je bezmocný v tele, ale slobodný skrze ducha“ (Wittgenstein 2004, 136), a preto je potrebné urobiť svoj život nezávislým na vonkajšom svete, žiť s ním v súlade v záujme zachovania vnútra človeka.

Wittgenstein sa plnohodnotne venoval súdobým problémom, ale za účelom zachovania svojho vnútra nechával svojho ducha a ducha svojich prác vznášať sa nad popolom kultúry (ako svoju dobu raz označil) bez toho, že by nad civilizáciou, do ktorej sa narodil, vynášal negatívne hodnotové sudy. Žiť správne a šťastne totiž znamená: nechať všetko vo svete tak, ako je, dostať sa do súladu so svetom a pritom sa nad neho povzniesť.

## **Miesto vedy a úloha filozofie v ľudskom živote**

Wittgenstein nikde nenapísal, že by veda bola pre človeka škodlivá. Úlohou jeho filozofie bolo ukázať, že sú oblasti ľudského života, na ktoré veda so svojimi metódami, hypotézami a aplikáciami nemá a nemala by mať dosah. Wittgenstein navyše svojou filozofiou jazykových hier a životných foriem bojoval proti privilegovaniu jedného svetonázoru pred iným. Dokazuje to okrem iného už spomínaným príkladom s primitívnymi civilizáciami. Vysvetľuje to tiež na prípade veriaceho a ateistu: ak veriaci

povie, že verí v posledný súd, na čo mu neveriaci odpovie, že on v neho neverí, neznamená to, že by jednoducho veril v opak. Posledný súd pre nich znamená dve rozdielne veci. Pri všetkých týchto príkladoch platí, že dve strany, ktoré zdanlivo stoja proti sebe (starý Azték a moderný človek, Wittgenstein a vedec, veriaci a ateista) sú len súčasťami iných životných foriem, žijú iným spôsobom života, platia pre nich iné pravidlá a presvedčenia. Nestoja proti sebe, stoja vedľa seba, ale na iných základoch. Wittgensteinova raná a neskorá filozofia nemali len ukázať správne používanie jazyka a tak odstrániť filozofické problémy. Ako píše v roku 1931, „filozofické myslenie je prácou na sebe samom“ (Wittgenstein 1984, 16). Prácou na tom, ako sa pozeráme na svet a akým spôsobom žijeme svoj život. Ak sa nám náš život javí problematickým je to preto, ako si Wittgenstein poznamenáva o 6 rokov neskôr, že nepasuje do formy života, v ktorej žijeme. Musíme preto nie zmeniť svet, ale spôsob akým v ňom žijeme – zmeniť životnú formu (Tamže, 27). Kým veda je jedným z týchto spôsobov života, úlohou filozofie je vyjasniť základy nášho poznania a spôsobu života, ukázať všetky možnosti, ktoré máme.

## Literatúra

- ENGELMANN, P. (1967): *Letters from Ludwig Wittgenstein with a Memoir*. Oxford: Basil Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. (1979): *Filozofické skúmania*. Bratislava: Pravda.
- WITTGENSTEIN, L. (1984): *Culture and Value*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WITTGENSTEIN, L. (2003): *Tractatus logico-philosophicus*. Bratislava: Kalligram.
- WITTGENSTEIN, L. (2004): *Denníky 1914 – 1916*. Bratislava: Kalligram.

Mgr. Lenka Cibul'ová  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
FF UPJŠ v Košiciach  
Košice, SR  
e-mail: lacibulova@gmail.com

# VPLYV NOVÝCH MÉDIÍ NA KOGNITÍVNE NÁVYKY ČLOVEKA

## EFFECT OF THE NEW MEDIA ON A MAN'S COGNITIVE HABITS

**Slavomír Gálik**

**Abstract:** *In this paper author study influence that media has on human cognitive abilities. According to author, every medium by its nature (technological structure), has a different effect on man's cognitive processes. Author examine four media which, according to the authors, such as J. Lohisse or S. Harnad, had a revolutionary impact on the development of Western culture: speech, font, print and especially new digital media (the Internet). Communication and recognition through new digital media, particularly the Internet, has its positives and negatives as well. For this reason it is necessary to constantly practice a distance and more critical approach to the Internet, or the Internet communication, which may partially eliminate its negative influence.*

**Key words:** *media – human cognitive abilities – digital media*

### Úvod

Technológie, osobitne komunikačné technológie, nie sú vo vzťahu k človeku neutrálne, ale majú podľa J. Lohissa prerastajúci vplyv - ovplyvňujú človeka aj vtedy, keď ich aktuálne nepoužíva. Spomínaný autor v tejto súvislosti konštatuje, že „zasahujú do spôsobov myslenia, usmerňujú obrazotvornosť a podmieňujú chápanie sveta“ (Lohisse 2003, 167). Podobne už M. McLuhan poukazoval, že technológie vrátane komunikačných médií sú extenziami fyzického tela „a bez akéhokoľvek odporu menia vzájomný pomer jednotlivých zmyslov a modelov vnímania“ (McLuhan 2011, 32). Každá komunikačná technológia alebo komunikačné médium má osobitný vplyv na naše kognitívne schopnosti, t. j. vnímanie, predstavivosť a myslenie.

S. Harnad (Harnad, 39) aj J. Lohisse (Lohisse 2003, 12) rozlíšili 4 najdôležitejšie, revolučné médiá, ktoré mali rozhodujúci vplyv na človeka: reč, písmo, tlač a internet. J. Lohisse poukazuje, že na základe vplyvu konkrétneho média, jeho vplyvu na človeka, sa utvorili osobitné kultúrne – spoločenské epochy: epocha hovorenia, písma, masovosti a netvarovosti. V súčasnosti žijeme v „internetovej“ dobe s každodenným používaním

„nových médií“ ako sú notebooky, smartfóny, ipady a pod. Môžeme predpokladať, že ako predchádzajúce médiá menili kognitívne návyky, či dokonca celú kultúru a spoločnosť, tak ich zmenia aj súčasné komunikačné technológie.

V tomto príspevku by sme chceli objasniť ako môžu staré (reč, písmo, tlač), ale najmä nové médiá (osobitne internet) vplývať na kognitívne schopnosti človeka, aké návyky môžeme získať, v čom môžu byť pozitívne a v čom negatívne. Na záver poukážeme na dôležitú úlohu kritického myslenia vo vzťahu k mediálnemu vplyvu na človeka.

## 1. Ku kognitívnym procesom vo všeobecnosti

Pojem „kognície“, prípadne kognitívnych procesov človeka, sa v súčasných diskusiách o poznávaní človeka používa stále častejšie. R. A. Slavkovský (Slavkovský 2013, 13) tvrdí, že používaním pojmu „kognícia“ sa zdôrazňuje komplexnejší a technickejší prístup k poznaniu, ktorý razia kognitívne vedy. Kognícia je podľa neho proces, v rámci ktorého sa v mysli rozvinie poznanie a porozumenie. Pojem „kognície“ je pre nás vhodnejší aj preto, lebo sa viac spája so spracovaním informácií počítačmi a umelou inteligenciou a v našom prípade s novými digitálnymi médiami.

Za základné kognitívne procesy môžeme považovať vnímanie a poznávanie. Proces vnímania si môžeme objasniť napríklad na fenoméne *videnia*. Najskôr do nášho oka dopadá svetlo, ktoré sa v šošovke láme a stimuluje nervové zakončenia na sietnici oka. Túto prvú fázu môže študovať fyzika. Druhá fáza sa začína dráždením sietnice oka a prenosom nervových vzruchov do zadnej časti mozgu. Túto fázu videnia môže skúmať fyziológia. Ani fyzika, ani fyziológia nám však neodpovedá na samotný fakt *videnia* (Lyotard 1992, 67). Videnie sa podľa nás nedá skúmať bez samotného subjektu vnímania, ktorý vidí. Fenomén *videnia* tak má tri úrovne, ktoré participujú na vnímaní: je to úroveň fyzikálna, potom fyziologická a nakoniec mentálna (vedomá). Proces poznávania je však komplementárne spojený s procesom vnímania. Ak niečo vnímame, tak to zároveň aj poznávame. Napríklad videnie „stromov a kvetov“ je zároveň jazykové označovanie „stromov a kvetov“. Podobne hovorí K. Mišíková, že „vnímanie je mentálna konštrukcia, budovaná prostredníctvom informácií zo zmyslových orgánov a ich porovnávaním s hypotézami vychádzajúcimi z kognitívnych schém v našej mysli“ (Mišíková 2009, 120). Označovanie zmyslových vnemov je zároveň istým spomínaním, lebo každému vnemu sa pripája istý tvar, ktorý máme v pamäti. Tvary v pamäti sú však zároveň jazykovými jednotkami, lebo všetko, čo

označujeme patrí do nášho jazyka. Pamäť, ktorá zohráva kľúčovú úlohu pri vnímaní a poznávaní, tak patrí do sféry jazyka, na ktorý sa vzťahujú jazykovedné alebo semiotické pravidlá.

Jazykoveda aj semiotika pri procese poznávania zdôrazňuje najmä aspekt vzťahov medzi znakmi. Významy sa podľa týchto prístupov generujú v sieti znakov, v rôznych pozíciách a opozíciách. U. Eco napríklad hovorí: „Kultúrna jednotka (význam – S. G.) nemôže byť izolovaná len prostredníctvom rady jej interpretantov. Je definovaná tým spôsobom, že je dosadená do systému iných kultúrnych jednotiek, ktoré sú jej opozitami a ohraničujú ju. Kultúrna jednotka „existuje“ a je rozpoznávaná vzhľadom k tomu, že existuje ďalšia jednotka, ktorá je k nej opozičná. Ide o vzťah medzi rôznymi členmi systému kultúrnych jednotiek, ktorý od každého z členov odpočíta to, čo je prenášané inými“ (Eco 2009, 93). Na základe Ecovho prístupu by sme semiotické a zároveň aj jazykové pravidlá mohli pokladať za všeobecné pravidlá nášho poznávania.

Naše poznanie však môže ovplyvňovať aj samotná technológia médií, ktorá určuje formu komunikácie. Napríklad jeden a ten istý význam bude pod iným vplyvom pri médiu reči a iným pri médiu písma. Artikulovaná reč, ktorú vnímame sluchom, podporuje celosťnosť a hĺbku v komunikácii. Znaký v texte, ktoré zasa vnímame vizuálne, budú podporovať zasa abstraktné a logické myslenie. Podľa charakteru „čítania“ istých komunikačných médií sa potom formuje aj istý typ myslenia, predstavivosti a poznania.

V tomto kontexte si dovoľíme napokon ešte upozorniť, že nové kognitívne návyky na základe vplyvu mediálnych technológií nie sú len dočasnej povahy, ale sú relatívne stabilné. Podľa M. Spitzera (Spitzer 2014, 199) majú dokonca tieto návyky svoj korelát v mozgu v podobe neuroplastických zmien. To znamená, že kognitívne zmeny, ktoré idú ruka v ruku s novými médiami, nie sú len chvíľkové a náhodné, ale predstavujú pomerne stabilné zmeny, ktoré nás budú dlhodobo ovplyvňovať.

V nasledujúcom najskôr preskúmame, resp. predstavíme tradičné médiá (reč, písmo, tlač), osobitne ich vplyv na kognitívne procesy človeka. Poznanie týchto médií by nám malo pomôcť pri poznávaní nových elektronických médií a ich vplyvu na kognitívne procesy človeka.

## **2. Reč, písmo a tlač v kontexte kognitívnych procesov človeka**

Reč v zmysle hovorenej reči predstavuje primárne a privilegované médium komunikácie. V reči myslíme, vyjadrujeme sa, komunikujeme a poznávame. Reč je bytostne zrástena s naším bytím. Z tohto dôvodu sa považuje



za „matku“ všetkých médií. Hovorená reč však často býva v herme-  
neutických a lingvistických prístupoch subsumovaná pod všeobecnejší  
pojem, ktorým je jazyk, do ktorého však „vstupujú“ aj iné médiá (napr.  
písmo). Z tohto dôvodu aj rozlišujeme medzi rečou a jazykom, prípadne  
medzi užším a širším chápaním reči. Táto diferencia je dôležitá aj  
z hľadiska porozumenia vývoja ľudskej komunikácie, ktorá bola dlhý čas  
ponorená do hovorenej reči a potom bola „kontaminovaná“ písmom, tlačou  
a nakoniec digitálnymi médiami.

Reč zostala rečou aj po príchode nových médií, ale s každým novým  
médiom došlo k zmene jej vnútornej štruktúry v kontexte predstáv,  
myslení, poznávaní. Z tohto dôvodu je dôležité fenomenologicky  
preskúmať jednotlivé médiá (osobitne ich technologickú dimenziu,  
štruktúru) a ich vplyv na kolektívnu mentalitu a formovanie kultúry  
v jednotlivých historických obdobiach.

Napr. reč sa tvorí v hlasivkách a šíri prostredníctvom zvukových vln  
priestorom. Táto zvuková „kulisa“ foném je dôležitá pre porozumenie  
podstaty reči a potom, aký typ poznania bude podporovať. V produkovaní  
foném dochádza k ich vzájomnému prelínaniu. Jedna ešte neodznela a už  
nastupuje druhá. Spolu vytvárajú akúsi „melódiu“, ktorá vťahuje  
komunikujúcich do spoločného komunikačného priestoru a času. Z tohto  
hľadiska vyplýva, že takýto typ komunikácie bude skôr podporovať  
celostné poznanie, ktorá sa bude prenášať aj do kultúry a spoločnosti.<sup>1</sup>

Písmo túto celostnosť rozbíja. Je to dané samotnou technologickou  
štruktúrou písma, osobitne fonetického, ktoré je lineárnou sukcesiou  
vizuálnych znakov. Čítanie a písanie týchto znakov podporuje perspektív-  
ne videnie, disciplínu myslenia v presnosti vyjadrovania a rozlišovania  
významov, väčší odstup od vecí, a tým aj abstraktné myslenie. Napr. M.  
McLuhan použil viacero pôsobivých príkladov, na ktorých demonštruje

---

<sup>1</sup> Možno v tomto kontexte poukázať, že súčasné výskumy kmeňových spoločností,  
ktoré nepoznajú písmo potvrdzujú fakt determinovanosti ich obrazu sveta  
štruktúrou reči. Ich chápanie času je cyklicky uzatvorené. Ak nie je minulosť,  
tak nejestvuje ani časová, ani priestorová ruptúra medzi svetom „mŕtvych“  
a „živých“. Duchovia mŕtvych sú stále nejakو prítomní medzi živými, môžu im  
pomáhať, ale aj škodiť. Priestor alebo svet v kmeňovej spoločnosti je síce  
rozdelený na horný, kde bývajú bohovia, duše mŕtvych, dolný, ktorý je  
podsvetím pre zlé bytosti a stredný, na ktorom žije človek, ale tieto dimenzie sú  
navzájom prepojené. Obraz sveta je determinovaný možnosťami jazyka, ktorý  
poskytuje výrazy, ktoré súvisia s prírodou a ich fyzickými potrebami. Obyčajne  
málo sa vyskytuje abstraktných výrazov, prípadne výrazov, ktoré označujú city  
človeka.

rozdiel v myslení a predstavivosti medzi epochou reči a epochou písma. Vo svojom diele *Gutenbergova galaxia* uvádza príklad ako jeden hygienik chcel v Afrike pomocou filmu naučiť domorodcov hygiene. Pomerne dlhý a pomalý film ukazoval domorodcom ako majú zaobchádzať s vodou, odpadkami a pod. Po skončení filmu sa hygienik spýtal domorodcov, čo videli vo filme, a všetci zhodne odpovedali, že sliepku. Sliepka sa však len náhodou mihla vo filme. McLuhan uzatvára, že videnie domorodcov nebolo perspektívne, ale fragmentárne, bez odstupe a skôr hmatové. Hovorí: „Gramotnosť poskytuje ľuďom možnosť zaostriť v malej vzdialenosti pred obrazom, takže potom prehliadneme celý obraz naraz. Negramotní ľudia taký zvyk nemajú a nemôžu sa na predmety pozerieť ako my. Skôr prehliadajú predmety a obrazy ako my tlačenú stránku, časť po časti. Ich pohľad nemá žiadny odstup. Sú spojení s predmetom. Vciťujú sa doňho. Oko nepoužívajú perspektívne, ale akoby hmatovo. Nepoznajú euklidovské priestory závislé na odluke zraku od hmatu a sluchu“ (McLuhan 2008, 142).

M. McLuhan (McLuhan 2011, 175) však demonštruje na viacerých príkladoch, že aj predstavy o čase a priestore sú podmienené médiami. Jeden je o nigérijských študentoch na americkej univerzite, kde sú niekedy žiadani, aby identifikovali priestorové vzťahy. Nigérijskí študenti, ktorí pochádzajú z kmeňových spoločenstiev v Afrike založených najmä na hovorenej komunikácii, často nedokážu na slnku ukázať, ktorým smerom bude dopadať tieň, pretože si to nevedia predstaviť v trojrozsmernej perspektíve. Slnko, predmet a pozorovateľ sú nimi považované za oddelené a navzájom nezávislé.

V kontexte predchádzajúceho možno skonštatovať, že písmo a neskôr tlač na základe svojej technologickej štruktúry podporovalo odstup od vecí, perspektívu vo videní, abstraktnosť a disciplínu myslenia. Tieto faktory mali dopad na kolektívne myslenie v kultúre aj organizáciu spoločnosti: V kolektívnej mentalite epochy písma sa narušila celostná, cyklická predstava času, ktorú nahradila predstava lineárneho času. Archivovanie písma podporilo predstavu minulosti, ktorá je oddelená od prítomnosti a na strane druhej vytvorila opozitum k budúcnosti, ktorá tu ešte nie je, ale môžeme jej príchod očakávať a predvídať. Písmo okrem utvorenia lineárnej postupnosti predstáv prispelo aj k „disciplinovaniu“ myslenia. Ak totiž chceme niečo napísať, tak to musí byť napísané logicky, syntakticky aj gramaticky správne. V hovorenej reči je však možné (relatívne) odbočovať, dopĺňať významy, pomáhať si mimikou a gestikuláciou, čo v písomnom prejave nie je možné. Je zrejmé, že „disciplinované“ písmo podnietilo, umožňovalo aj vznik vedeckého myslenia.

Pokiaľ ide ďalej o tlač, na jednej strane kontinuálne nadviazala na éru rukopisov, ale na druhej strane ju aj podstatne transformovala. Princíp tlače - na rozdiel od rukopisov - spočíval na novej technológii produkovania písma, ktoré už bolo štandardizované a oddelené od autora. Súčasťou tohto princípu bolo (resp. je) tiež rýchle produkovanie veľkého množstva identických výťažkov, čo malo po jej vzniku a širšom uplatňovaní vplyv na homogenizáciu kultúry v tom čase a následne vytváranie masovej spoločnosti. „Typografická extenzia človeka priniesla nacionalizmus, industrializmus, masové trhy, univerzálnu gramotnosť a vzdelanie“, ako poukázal už spomínaný McLuhan ((McLuhan 2011, 185).<sup>2</sup> Tlačoviny (vrátane reformátorských alebo Biblie v rodnom jazyku) podporovali individualizmus a subjektivizmus. Človek, ktorý číta knihu alebo noviny totiž vedie významne „dialóg“ sám so sebou. Prečítané myšlienky porovnáva a konfrontuje s vlastnými poznatkami a skúsenosťami. V tomto procese sa zvlášť prehľbujú a posilňujú mentálne štruktúry človeka (resp. subjekt).

Možno skonštatovať, že sa v novoveku teda rodí „subjekt“ človeka, ktorý je autonómny a do istej miery aj nezávislý od spoločnosti. Na druhej strane však vznikajú pod vplyvom tlače homogénnejšie názory, ktoré označujeme ako tzv. verejnú mienku v spoločnosti. A (o. i.) verejná mienka postupne pripravila cestu na sformovanie masového človeka, ktorý sa v pravom slova zmysle objavil až v 19. storočí, kedy dochádza tiež k formovaniu masovej kultúry.

Na základe naznačených zmien možno predpokladať, že podobné zmeny vo vnímaní, myslení a poznávaní a následne v celej kolektívnej mentalite a organizácii spoločnosti nastanú aj pod vplyvom nových digitálnych médií.

### **3. Vplyv nových médií na kognitívne návyky človeka**

Pod novými médiami sa zvyknú označovať súčasné digitálne médiá, ktoré nespája len pojem digitalizácie, ale najmä internet s jeho rôznymi platformami a aplikáciami. Internet je podľa nás kľúčovým fenoménom nových digitálnych médií, prostredníctvom ktorého môžeme porozumieť aj

---

<sup>2</sup> Z hľadiska epistemológie možno skonštatovať, že tlač mala výrazný vplyv na subjekt – objektovú predstavu poznania. Podobne ako sa produkovala a šírila tlač mimo autora, tak aj poznanie, ktoré si nárokuje byť objektívne, musí byť nezávislé od subjektu. Objektívne poznanie sa chápalo ako mechanistické a matematicky vypočítateľné. Tento prístup posilnil aj objav hodín, ktorý externalizoval a mechanizoval čas.

vplyvu nových médií na človeka. Čo je teda internet a ako ho môžeme charakterizovať? Tvrdíme, že podstatu internetu vytvára multilaterálne poprepájaná sieť, prostredníctvom ktorej môžeme aktívne a skoro okamžite komunikovať všetky typy informácií od textu, cez zvuk, hudbu, až po obrazy (Gálik – Gáliková Tolnaiová 2015, 11). Na základe takto definovanej štruktúry internetu by sme jeho vplyv, dopad na kognitívne návyky človeka mohli zhrnúť do štyroch hlavných bodov:

1. Rizomatické myslenie: Naše kognitívne schopnosti sa budú meniť (podobne ako to bolo pri predchádzajúcich médiách) podľa vyššie vymedzenej podstaty internetu. Mentálne prispôbovanie sa internetu bude podporovať to, čo sa vo filozoficko-mediálnych diskurzoch nazýva rizomatické<sup>3</sup> myslenie.

Tento pojem - ešte v predinternetovej dobe - použili G. Deleuze s F. Guattarim, ktorí ho charakterizovali nasledovne: „na rozdiel od stromov alebo ich koreňov rizom spája akýkoľvek bod s ktorýmkoľvek iným, pričom každý z ich znakov neodkazuje k iným znakom tej istej povahy; uvádza do hry veľmi rozdielne režimy znakov, a dokonca aj stavy neznakov“ (Deleuze – Guattari 2010, 30). Aj U. Eco (Eco 2012, 60) podobne nadviazal na koncept rizomu a odlíšil ho od predchádzajúceho spôsobu stromového (arborescentného) myslenia: Obráz stromu napríklad v stredovekom myslení (*arbor porphyriana*) predstavoval poriadok hierarchického a logického myslenia (od podstaty bytia až po jeho okrajové prejavy).

Rizomatické myslenie je naopak nesystémové, neúplné, sieťové a bez začiatku a konca. Internet tak na základe vlastnej technologickej a sieťovej (rizomatickej) štruktúry priamo podporuje „spájanie nespojiteľného“ a následne rozklad tzv. „lineárneho kódu“. Eco o. i. tvrdí, že rizom ospravedľňuje a podporuje aj rozpor, lebo rizom vytvára nelineárne slučkové procesy. Alebo dokonca hovorí, že „myslieť znamená v rizome postupovať naslepo, a teda riadiť sa len domnienkami“ (Eco 2012, 60 - 61). Internet, pre ktorý je charakteristické hypertextové alebo povedzme rizomatické spájanie informácií, teda nebude podporovať abstraktné, lineárne a logické myslenie.

2. Dominancia obrazov: Okrem sieťového charakteru internetu, schopnosť abstraktného myslenia sa oslabuje aj dominanciou obrazov na internete. Tieto obrazy už nemusíme domýšľať, ale ich význam sa nám „dáva“ v komplexných celkoch. My ich potom len zmyslovo-mentálne

---

<sup>3</sup> Termín „rhizoma“ pochádza z botaniky a predstavuje prepletenú koreňovú sústavu.

konzumujeme. Napr. G. Sartori (Sartori 1997, 11) dnes dokonca hovorí o novej antropogenéze človeka - jeho aktuálnom prechode od *homo sapiens* k *homo videns*. *Homo videns* je človek, ktorý odmieta ťažké racionálne prístupy ako je abstrahovanie a logická argumentácia, ale skôr kladie dôraz na obrazy, emócie a zábavu. Podobne aj iný autor N. Postman (Postman 2010, 66, 98) (na základe porovnávania diskurzu v 19. storočí, ktorý bol formovaný tlačou) v osemdesiatych rokoch 20. storočia pri skúmaní televízie dospel k názoru, spoločnosť sa posúva z vážneho a racionálneho myslenia do myslenia stále viac zábavného a racionálne povrchného, čo by malo ešte viac platiť pre vek internetu. Autor M. Solík (Solík 2014, 213) zasa na základe semiotického výskumu tak isto potvrdzuje, že obraz, ktorý je informačne viac nasýtený ako text, má vplyv na emócie a náladu a ikonická komunikácia priamo implikuje zábavu – jeden z najzákladnejších prvkov súčasnej „hedonisticko-konzumnej“ kultúry a spoločnosti.

3. Simultánny čas: S rozpadom lineárneho myslenia sa rozkladá aj naša predstava a prežívanie lineárneho času. V komunikácii na internete totiž nejstávajú fyzicky oporné body, ktoré by dovoľovali lineárne počítanie času. Prežívanie času na internete sa tak stáva súčasné, t. j. simultánne. Je to napr. hypertextové nelineárne spájanie informácií nemajúce ani začiatok ani koniec, ktoré podporuje túto simultaneitu času, jeho prežívania. Takéto vnímanie, prežívanie času má potom aj dopad na kultúru, ktorá sa už netraduje, ale hypertextovým spôsobom stáva súčasnosť. Ako P. Rankov hovorí, „v sieti sa kultúra prenáša len horizontálne, simultánne, čisto priestorovo a význam stráca prenos v čase. ... Prenos informácií v čase je dnes už len sprievodný efekt sieťovej kultúry“ (Rankov 2006, 26). Posilňovanie súčasnosti môže – z druhej strany - viesť až k odmietaniu minulosti (ale aj budúcnosti) so všetkým, čo s tým súvisí - napr. tradícia, náboženstvo, idea národa a pod..

4. Komunikačná rýchlosť: Komunikácia na internete sa približuje rýchlosti svetla, preto tento typ komunikácie sa stáva pre bežného vnímateľa takmer okamžitý. Vysoká rýchlosť komunikácie vytvára pocit permanentnej súčasnosti, lebo sa rušia „prázdne“ časové intervaly, v priebehu ktorých sa bežne čakávalo na ďalšie informácie. Tento typ komunikácie tak isto bude rozkladať predstavu časovej postupnosti. Na druhej strane vysoká rýchlosť komunikácie a geometrický rast informácií, bude spôsobovať problémy v časovom spracovaní informácií. Kumulovanie informácií, ako hovorí T. H. Eriksen (Eriksen 2009, 64, 67), bude viesť k zjednodušovaniu, nepresnostiam, informačným šumom. V konečnom

dôsledku bude viesť v kultúre napr. k strácaniu rozdielu, hraníc medzi tzv. pracovným a tzv. voľným časom.

V kontexte predchádzajúceho možno sumárne skonštatovať, že, samozrejme, existujú ešte aj iné zmeny, ale už aj naznačené, domnievame sa, stačia na demonštráciu toho, akými výraznými kognitívnymi zmenami prechádza človek za posledné dve desaťročia. Tieto zmeny môžu mať pozitívne, ale aj negatívne následky. Napr. samotné rizomatické myslenie má veľa spoločných prvkov s asociatívnym myslením, ktoré v prepojení s technológiami mnohí autori považujú za veľmi kreatívne. Na druhej strane však vedie k povrchnosti a k rozptyľovaniu pozornosti. Aj zábava v kontexte ikonickej komunikácie môže byť pozitívna, ale ak ide na úkor iných, napríklad pracovných činností, tak sa stáva pre človeka negatívnou. V spojení s poznávaním zasa napr. posilňuje povrchnosť a rozptýlenosť pozornosti. Vysoká komunikačná rýchlosť má svoje výhody síce vo vyhľadávaní informácií, v lepších komunikačných možnostiach, ale na strane druhej nám prináša napr. návyk na rýchlosť s neschopnosťou „vypnúť“ z vysokého pracovného tempa.

## **Záver**

Záverom si napokon dovoľíme skonštatovať, že je významné reflektovať, spoznať vplyv „nových médií“, a osobitne internetu na kognitívne schopnosti človeka. Tiež je dôležité hľadať „protiľah“ voči negatívam vplyvu týchto médií. Za významné prvky tohto „protiľahu“ možno považovať, domnievame sa, napríklad kritický odstup od médií a ich obsahov, tzv. „informačnú hygienu“, znovuočenenie hovoreného slova, tiež čítania tlačенých textov napríklad v komunikácii, edukácii a pod. Za dôležitý „protiľah“ považujeme aj rehabilitáciu hodnoty samoty človeka, v ktorej si človek môže udržať istý odstup od médií. Udržanie „mediálnej rovnováhy“ v súčasnej koexistencii všetkých médií je, podľa nás, veľmi dôležité tak pre budúci rozvoj našich kognitívnych schopností, ako aj pre rozvoj našej kultúry a spoločnosti vôbec.

Tento príspevok je čiastkovým výstupom grantu VEGA č. 1/0284/14 (názov projektu: *Kyberprieštor ako nová existenciálna dimenzia človeka*, doba riešenia: 2014 – 2016).

## Literatúra

- DELEUZE, G., GUATTARI, F. (2010): *Tisíc plošín*. Praha: Herrmann a synové.
- ECO, U. (2012): *Od stromu k labyrintu. Historické studie o znaku a interpretaci*. Praha: Argo.
- ECO, U. (2009): *Teorie sémiotiky*. Praha: Argo.
- ERIKSEN, T. H. (2009): *Tyranie okamžiku*. Brno: Doplněk.
- GÁLIK, S., GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ, S. (2015): *Influence of the Internet on the Cognitive Abilities of Man. Phenomenological and Hermeneutical Approach*. In: *Communication Today*., Vol. 6, No. 1, 4 – 15.
- HARNAD, S. (2015): *Post-Gutenberg Galaxy: The Fourth Revolution in the Means of Production of Knowledge*. In: *The Public-Access Computer Systems Review*. 2, no. 1 (1991) pp. 39 – 53. [online ]. [2015-02-10]. Dostupné na internete: <<http://cogprints.org/1580/1/harnad91.postgutenberg.html>>.
- LOHISSE, J. (2003): *Komunikační systémy. Socioantropologický pohled*. Praha: Karolinum.
- LYOTARD, J.-F. (1992): *Fenomenológia*. Bratislava: Sofa, Bratislava.
- McLUHAN, M. (2011): *Jak porozumět médiím. Extenze člověka*. Praha: Mladá fronta.
- McLUHAN, M. (2008): *Člověk, média a elektronická kultura*. Brno: Jota.
- MIŠÍKOVÁ, K. (2009): *Mysl a příběh ve filmové fikci. O kognitivistických přístupech k teorii filmové narace*. Praha: Akademie múzických umění.
- POSTMAN, N. (2010): *Ubavit se k smrti. Veřejná komunikace ve věku zábavy*. Praha: Mladá fronta.
- RANKOV, P. (2006): *Informačná spoločnosť – perspektívy, problémy, paradoxy*. Levice: LCA Publisher Group.
- SARTORI, G. (1997): *Homo videns: La sociedad teledirigada*. [online ]. [2014-06-17]. Dostupné na internete: <[http://ifdc6m.juj.infed.edu.ar/aula/archivos/repositorio/0/116/HOMO\\_VIDENS.pdf](http://ifdc6m.juj.infed.edu.ar/aula/archivos/repositorio/0/116/HOMO_VIDENS.pdf)>.
- SLAVKOVSKÝ, R. A. (2013): *Racionalita a ľudská kognícia*, Trnava: FF TU v Trnave.
- SOLÍK, M. (2014): *Semiotic approach to analysing of advertising*. In *European Journal of Science and Theology*., Vol 10, Suppl. 1, p. 207 – 217.
- SPITZER, M. (2014): *Digitální demence. Jak připravujeme sami sebe a naše děti o rozum*. Brno : Host.

Prof. PhDr. Slavomír Gálik, PhD.  
Fakulta masmediálnej komunikácie  
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave  
Námestie J. Herdu 2  
917 01 Trnava, SR  
e-mail: s\_galik@yahoo.com



# FILOZOFOWAĆ/DZIAŁAĆ//KLIKAĆ. PYTANIE O SENS ISTNIENIA FILOZOFII MEDIÓW

## TO PHILOSOPHIZE/TO ACT//TO CLICK. QUESTION CONCERNING THE SENSE OF EXISTENCE OF MEDIA PHILOSOPHY

**Tadeusz Miczka**

**Abstract:** *I am mainly interested in this kind of useful philosophizing which concerns technological everyday routine or, in other words, omnipresence of new media. I assume, just like W. Barnett Pearce - a co-author of CMM theory (Coordinated Management of Meaning) did, that the processes of contemporary communication can be treated as the way of being man. Taking into account the latest phenomena from the field of "the Internet Galaxy" such as infoactivism, infofreedom, multitasking and disintegration of a person, I update and continue some threads of this Action Theory. At the same time I emphasize basic content and problems of practical philosophy, which are more and more often referred to as media philosophy. In my dissertation both contents and problems are connected with the phenomenon, are mainly considered in the perspective of the anthropology of communication and social epistemology but other scientific margins of contemporary media philosophy are taken into account also.*

**Key words:** *techno everyday routine – multimedia – CMM theory – media philosophy*

Kultura współczesna rozwija się w coraz większym napięciu między modelami tożsamościowymi (np. plemienności, narodowości, państwowości) a nietożsamościowymi (np. globalność, sieciowość), a w jej rozwoju dominują dwie przenikające się tendencje, związane trzema rodzajami ludzkiej aktywności wymienionymi w tytule mojego artykułu. Uważam, że dzisiaj najbardziej kulturotwórczy charakter mają: filozofowanie, rozumiane jako myślenie, a wężiej jako akademickie „umiłowanie mądrości” oraz działanie, rozumiane jako zespół różnych ludzkich czynów, zarówno automatycznych jak i w pełni świadomych. Jedną z najpowszechniejszych form działania jest klikanie, świadczące o niewykluczeniu cywilizacyjnym i nowoczesnej postawie, będące wręcz życiową koniecznością, ponieważ klikać każdy musi.

Współtworząc rzeczywistość i przystosowując się do otoczenia człowiek współczesny próbuje, ale najczęściej musi, oswoić miękką technologię (łatwo dostępną i prostą w obsłudze, osobistą, coraz bardziej mobilną i tańszą), która staje się „oknem” na świat i „kluczem” do niego. Podstawowym sposobem tego osvajania jest klikanie, naciskanie najczęściej myszy komputerowej, klawisza lub cienkiego ekranu, ostatnio również giętkiego i dającego się zwinąć. Niedługo związany z klikaniem dotyk będzie częściowo lub całkowicie zbędny, ale na razie klikanie za pomocą cielesnych narządów czucia jest jednym z najważniejszych ludzkich zachowań. Żyjemy bowiem w technopolu, który następuje po erze przemysłowej. Proponuję zastąpić to pejoratywnie nacechowane określenie, dzięki argumentacji Neila Postmana, który traktował protechnologiczną postawę człowieka jako groźną „chorobę zakaźną” („Technopol – pisał – to forma kulturowego AIDS – tutaj skrót ten oznacza: *Anti-Information Deficiency Syndrome* – syndrom braku odporności na informację”; 1995, 78), terminem, mniej ocennym, a dokładniej charakteryzującym owo zjawisko kulturowe. Piotr Żabicki wskazuje na nie w pytaniu: „czyż w wymiarze masowym zamiast mówić o technologii codzienności, nie powinniśmy mówić już o codzienności technologicznej lub nawet mając na myśli codzienność, definiować ją – wręcz automatycznie – w połączeniu z technologiami?” (Żabicki 2007, 214).

W codzienności technologicznej kliknięcia występują w dużym natężeniu i mają specyficzny charakter. Szeroki zakres klikania nazywam infoaktywizmem, wskazując tę cechę społeczeństwa informacyjnego, która przekształca je w „społeczeństwo uczestniczące”, przy czym jego członkowie mają nie tylko możliwość zindywidualizowanego partycypowania w życiu społecznym, ale owo uczestniczenie staje się koniecznością, ich obowiązkiem. *Homo interneticus* żyje przecież w stanie permanentnego podłączenia, intensywnie surfując, nagrywając, kopiując, modyfikując, wklejając, ćwierkając na Twitterze, udostępniając, blogując, mejlując, esemesując, grając czy „uaktualniając status”, przyjmując różne role, np. sieciowego flaneura, gracza, newbie, lurkera, lamera, lusera, ladmina, nierzadko trolla i hejtera. Żyje w rzeczywistości wzmocnionej (*augmented reality*), ochoczo pozbawiając się prywatności i pogłębiając swój narcyzm. Nie zastanawia się zbyt wiele nad swoją nadaktywnością i chorobliwym zarobieniem (nie zapracowaniem, to byłoby pożyteczne) oraz nad nadmierną podzielnością uwagi i sztuką zgłębiania spraw, którą zastępuje sztuką komputerowego nawigowania. Niebotycznie przyspiesza proces uczenia się, ale koncentrując się na mobilności, właściwie czyni go powierzchownym i mało efektywnym.

Mit multitaskingu (wielozadaniowości, współkorzystania jednocześnie z różnych mediów) obnaża słabości aktywizmu wielu klikających. Dokładnie ilustruje go Krishnan Guru-Murthy, prezenter wiadomości Channel 4, który pod koniec poprzedniej dekady tak opowiadał o swoim rozkładzie dnia: „Spędzam większą część zwykłego dnia w towarzystwie jakiegoś urządzenia multimedialnego i doskonale rozumiem, dlaczego ludzie potrafią wycisnąć z każdej doby więcej 'czasu medialnego' niż 'rzeczywistego'”. Od 6:30 Guru-Murthy przygotowuje się do pracy, słuchając stacji Radio 4, oglądając telewizję śniadaniową i jednocześnie przeglądając na komputerze portale informacyjne, równolegle bawiąc się iPhone'm czy Blackberry, gdzie przegląda swojego Twittera. Później, na siłownię zabiera słuchawki, a na bieżni ogląda „trochę telewizji”. W gabinecie, w stacji, na biurku ma dwa, stale włączone komputery. Jeden służy do pracy, na drugim śledzi Twittera i wiadomości telewizyjne. W drodze do domu sprawdza w iPhone'ie najnowsze tweety dotyczące jego programów. Dopiero o 20:45 spędza (niecodziennie) „jakąś godzinę bez mediów”, zastrzegając „jeśli moje pięcioletnie dziecko nie podwędziło iPad'a, sięgam po niego jeszcze przed snem, żeby sprawdzić pierwsze strony gazet” (Krishnan 2009). Nie każdy zachowuje się jak Krishnan, ale wielu użytkowników multimediiów osiąga sprawność w multitaskingu, zwłaszcza od 2009 r., w którym nagrana została ta wypowiedź, a więc od czasu gdy wielofunkcyjne smartfony wypierają telefony komórkowe, a twarde dyski zastępowane są prywatnymi „chmurami informacyjnymi”.

Daleki jestem od tylko negatywnej oceny infoaktywizmu i nie twierdzę, że każdy *homo interneticus* uprawia tzw. kliktywizm lub świadomie kana-powy aktywizm. Jednakże trudno nie zauważyć, że często infoaktywizm jest po prostu slaktywizmem (ang. slacker – leń + activism). Jak twierdzi Marta du Vall: „zjawisko slaktywizmu należy uznać za naturalne odbicie tendencji występujących w świecie realnym, gdzie obok faktycznych działaczy i zwolenników, pojawiają się 'pasażerowie na gapę', którzy sympatyzują z ruchem czy organizacją 'na odległość'. Zarówno w świecie realnym jak i wirtualnym aktywność w dziedzinie spraw społecznych/obywatelskich obserwowana jest wśród podobnej grupy społecznej, a zaangażowanie oscylujące na poziomie 30% jest porównywalne tak dla świata realnego, jak i wirtualnego. Podobnie jak akcje w realu nie zmobilizują szerokiego grona zwolenników, tak wydarzenia cyfrowe mogą służyć głównie generowaniu wirtualnego efektu skali, wyrażonego liczbą polubień czy udostępnień. Dzięki takiej promocji publikowanych w sieci treści poszerza się możliwości dotarcia do tych, którzy faktycznie są zainteresowani poruszaną przez nas problematyką, poszukują wspólnoty

i możliwości działania. Obserwujemy efekt kuli śniegowej” (Du Vall 2014, 201).

W takiej, nowej w dziejach ludzkości sytuacji komunikacyjnej szczególnie jest rola filozofowania i samej filozofii. Uwzględniając zmiany zachodzące w rzeczywistości nauka ta musi uaktualnić i zredefiniować swoje założenia, cele, i metody, również po to, aby umożliwić użytkownikom multimediów poznanie i zrozumienie zachodzących procesów poznawczych i społecznych. Ważny jest dzisiaj praktyczny charakter filozofii, o który upominali się fenomenolodzy. W 1936 r. Edmund Husserl przekonywał, że „Filozof ma poczucie odpowiedzialności za autentyczny byt ludzkości, którego istotę stanowi istnienie w stronę celu, a który może ten cel urzeczywistniać tylko dzięki filozofii, zatem dzięki nam, jeśli będziemy filozofami na serio” (Husserl 1999, 22). Kontynuował tę myśl Enzo Paci, dodając: „Tym, co uczy nas żyć, jest życie, nie filozofia, a co więcej, to właśnie życie uczy nas myśleć” (za: Kasprzysiak 1980, 11) i postrzegał filozofa jako kogoś: „kto nie tylko rozmyśla o świecie od nowa, ale kto go przeżywa, kto go wciąż na nowo doznaje wszystkimi zmysłami jako czekający na problem” (Paci 1980, 39). Niewątpliwie filozof w społeczeństwie informacyjnym, korzystający z nowych mediów, bardziej niż jego poprzednicy spełniać winien oczekiwania Husserla i Paciego i uprawiać tzw. „filozofowanie użyteczne” (por. Szmyd 2003, *passim*).

Dzięki internetowi ludzie mają dostęp do większego zakresu informacji niż mieli kiedykolwiek, ale są to informacje różnej jakości, trudno więc ocenić ich wiarygodność, odróżnić fakty od opinii, informacje od plotek, prawdę od fałszu i poradzić sobie z infowolnością, która okazuje się kolejnym złudzeniem i wyborem konsumpcyjnym (Miczka 2014, 335-346) oraz z poczuciem „fragmentaryzacji” samego siebie i otoczenia (Miczka-Pajestka 2006, 145-155). Dlatego zgadzam się z Żabickim, że należy formułować „wręcz żądania zwrócenia szczególnej uwagi (użytkowników, nadawców, decydentów) na korzystanie z technologii, na komunikacyjną edukację, dostępność oraz pomoc w poznawaniu, a więc na to wszystko, co pomoże nam zrozumieć dzisiejszych, ale przede wszystkim jutrzejszych nas samych” (Żabicki 2007, 2014). To jest właśnie jedno z podstawowych zadań filozofii XXI wieku.

Niezależnie od ustrojów polityczno-ekonomicznych w codziennym życiu ciągle wzrasta znaczenie multimediów, a zatem filozofia, która podejmuje fundamentalne kwestie dotyczące człowieka i jego życia, powinna więcej miejsca poświęcać komunikacji międzyludzkiej. Powinność tę sygnalizuje również zmiana profilu badawczego, jaka dokonała się w obrębie teorii komunikacji. Do lat 80. XX w. komunikolo-

dzy traktowali akt komunikacyjny jako skuteczną wymianę informacji między jednostkami i zbiorowościami, ale od czasu przełomu cyfrowego akcentują jego otwartość, niekonkluzywność, wielokierunkowość i wielokanałowość, zgodnie z przekonaniem, że *homo interneticus* często komunikuje się dla samego komunikowania, pomniejszając znaczenie pożądaney efektywności i pozytywnej wymiany.

Fundamentem nowej teorii komunikacji, która podkreśla ścisłe związki z filozofią i stwarza podwaliny pod filozofię mediów jest teoria *Coordinated Management of Meaning* (CMM – Skoordynowanego Zarządzania Znaczeniem) W. Barnetta Pearce'a i Vernona E. Cronena (Cronen, Pearce, Harris 1982, 61-89), oparta na założeniu głoszącym, że procesy komunikowania można traktować jako sposoby bycia człowiekiem (Pearce 1989, XVI). Łączy ona wiedzę i narzędzia z zakresu antropologii komunikacji, epistemologii społecznej, psychologii społecznej, pedagogiki, socjologii, pragmatyki logicznej i językoznawstwa kognitywnego. Próbując udzielić odpowiedzi na pytanie o sens istnienia filozofii mediów ważne jest to, że ta teoria traktuje ludzi jako istoty dokonujące wyborów, a ich indywidualne znaczenia i interpretacje jako klucze do zrozumienia ich zachowań komunikacyjnych (Infante, Rancer, Womack 1990, 85).

CMM mocno przysłużyło się do powstania autonomicznej dyscypliny naukowej zajmującej się procesami komunikowania, ale też zakorzeniło swój przedmiot badań w refleksji filozoficznej. Od lat 80. wielu filozofów przychyliło się do stanowiska głoszącego, że komunikowanie jest jednym z najważniejszych czynników/zachowań decydujących o ludzkiej kondycji. Mimo ostrych sporów o transakcyjny charakter komunikowania i jego intencjonalność, a zwłaszcza o reguły, w oparciu o które ludzie działają i interpretują znaczenia, CMM jest tzw. teorią podstawową, czyli zajmującą się badaniem „samej istoty komunikacji między ludźmi” (Zuber 2012, 216).

Według Pearce'a, długo rozbudowującego koncepcję CMM, ludzie żyją w komunikacji i poprzez nią, czyli procesy komunikacyjne pełnią w ich życiu funkcje pierwotne i podstawowe. W codzienności technologicznej ze szczególną uwagą przyjmuje się jego następujące słowa: „Proponuję, żeby postrzegać wszystkie formy aktywności ludzkiej w 'perspektywie komunikacyjnej' (tak jak, moglibyśmy je postrzegać w perspektywie politycznej czy religijnej)” (Pearce 1989, 23) oraz, że ludzkie działanie nie jest możliwe bez znaczenia, a komunikowanie jest „ugruntowane poprzez trzy uniwersalne aspekty kondycji ludzkiej: spójność, koordynację i tajemnicę. Ludzie interpretują swoje otoczenie i doświadczenie, osiągając przez to spójność (*coherence*); wchodzą w interakcje z innymi ludźmi, osiągając koordy-

nację/zgodność (*coordination*) i przypominają sobie, że życie to coś więcej niż dany moment, odczuwając tajemnicę (*mystery*)” (Zuber 2012, 219).

W mozaikowej, w znacznym stopniu wytworzonej i zapośredniczonej przez multimedia rzeczywistości, spójność, koordynacja i tajemnica ulegają jednocześnie rozluźnieniu i rozpowszechnieniu, bo i ludzka osoba gubi w sieci dotychczasową integralność. Człowiek techniczny coraz bardziej wyprzedza człowieka moralnego, czyli użytkownik multimediów, łatwo rozwijając swoje techniczne umiejętności zarazem z ogromnym trudem poddaje je wartościowaniu, a więc staje się osobą zdeintegrowaną. I dlatego właśnie filozofia mediów, oparta na *Action Theory*, najbardziej – moim zdaniem – adekwatnej teorii komunikacji do praktyki komunikacyjnej, winna skoncentrować więcej uwagi na tym niepokojącym zjawisku i zachęcać *homo internetica* do bardziej krytycznego uczestnictwa w – według Jeana Baudrillarda – „ekstazie komunikacyjnej” (Baudrillard 1988). Bardziej od ekstazy wolę jednak określenie „komunikacja spazmatyczna”, czyli taka, która rozprasza tradycyjne systemy myślenia i działania, potęguje bezgraniczną wiarę w technologię i wywołuje niespotykane dotąd zakłócenia informacyjne i wstrząsy kulturowe (Miczka 2000, 35). Definiując ją, pisałem m.in.: „Strategie szybkich zmian komunikacyjnych przybierają postać agresji i podboju oraz naruszają w życiu i w kulturze zasadę równowagi wewnętrznej, ale dają ludziom również poczucie, że mogą oni wybierać spośród swoich możliwości w taki sposób, jaki uważają dla siebie za najlepszy i mogą coraz skuteczniej zmieniać własne życie, wpływając zdecydowanie na otaczający ich świat. Spazm komunikacyjny można uznać za przejaw nienormalności i zagubienia, ale obecnie jest on raczej symptomem [...] życia w warunkach potęgującej się nieokreśloności” (tamże). Filozofia mediów, uwzględniając liczne i głębokie konsekwencje tzw. przełomu cyfrowego, nie tylko graniczy zatem z filozofią człowieka, ale nawet się z nią głęboko przenika.

## Literatura

- BAUDRILLARD, J. (1988): *The Ecstasy of Communication (Foreign Agents)*. Cambridge: MIT Press.
- CRONEN, V. E., PEARCE, W. B., HARRIS, L. M. (1982): *The Coordinated Management of Meaning: A Theory of Communication*. In: F. E. X. (ed.): *Human Communication Theory*. New York: Dance, Harper & Row, 61-89.

- DU VALL, M. (2014): Wartość dodana slaktywizmu – bierne klikanie jako nośnik zmiany. W: Sokołowski, M. (red.): *Oblicza Internetu. Sieciowe dyskursy*. Elbląg: WPWSZ, 195-201.
- HUSSERL, E. (1999): *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Przeł. S. Walczewska. Nowa Wieś: Rolewski.
- INFANTE, D. A., RANCER, A. S., WOMACK, D. F. (1990): *Building Communication Theory*. Illinois: Waveland Press.
- KRISHNAN, G.-M. (2009): Channel 4 Profile. URL: [online]. [March 2009]. Dostępne na internecie: <<http://www.channel4.com/programmes/unreported-world/profiles/all/krishnan-guru-murthy>>
- MICZKA, T. (2000): Nowoczesność jako konieczność bycia ponowoczesnym. W: Tramer, M.; Bąk, A. (red.): *Nowoczesność*. Katowice: Gnome, 34-61.
- MICZKA, T. (2014): Education to info-freedom. *BJES. Beder University Journal of Educational Sciences* 5 (1), 335-346.
- MICZKA-PAJESTKA, M. (2006): „Fragmentaryczny” człowiek wobec rzeczywistości wirtualnej. Perspektywy filozoficzne. W: Sokołowski, M. (red.): *Definiowanie McLuhana*. Olsztyn: „Algraf”, 145-155.
- PACI, E. (1980): Dziennik fenomenologiczny. Przeł. S. Kasprzysiak. W: Paci, E.: *Związki i znaczenia*. Warszawa: Czytelnik, 25-79.
- PEARCE, W. B. (1989): *Communication and the Human Condition*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- POSTMAN, N. (1995): *Technopol, triumf techniki nad kulturą*. Tłum. A. Tanalska-Dulęba. Warszawa: Muza.
- SZMYD, J. (2003): *Filozofowanie użyteczne. Studia z filozofii praktycznej*. Bydgoszcz-Kraków: Oficyna BRANTA.
- ZUBER, M. (2012): Wizja komunikacji jako dyscypliny autonomicznej w koncepcji W. Barnetta Pearce'a. W: Sierocka, B. (red.): *Via Communicandi. Prace z Antropologii Komunikacji i Epistemologii Społecznej*. Wrocław: Oficyna ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 209-221.
- ŻABICKI, P. (2007): *Technologiczna codzienność. Internet – Bank – Telewizja*. Warszawa: Trio.

Prof. zw. Tadeusz Miczka  
Instytut Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych  
Uniwersytet Śląski,  
Plac Sejmu Śląskiego 1  
40-032 Katowice, Poland  
e-mail: [tmiczka@interia.pl](mailto:tmiczka@interia.pl)

# FILOZOFIA KOMUNIKÁCIE A MÉDIÍ V KONTEXTE ICH DIGITÁLNEJ TRANSFORMÁCIE

## PHILOSOPHY OF COMMUNICATION AND MEDIA IN THE CONTEXT OF THEIR DIGITAL TRANSFORMATION

*Sabína Gáliková Tolnaiová*

**Abstract:** *In the last decade of 20<sup>th</sup> century we witness the so-called philosophical “media turn,” which does not represent philosophy’s retreat from the issue of communication. This turn opens a space for new development of “media philosophy,” especially in the context of digital transformation of communication or media. We can identify its main historical formations following programmatically the “linguistic turn” in philosophy – “theoretical” and “pragmatic” formations. In continental tradition a new perspective, the so-called “computational turn,” includes many, especially phenomenological, post-structuralistic and postmodern approaches. Contemporary concepts shift their interest from media technologies to social practice that media technologies bring.*

*Legitimateness of modern media philosophy is, according to some experts, undisputable. However, the question “Media science or media philosophy?” is still actual. We see various approaches to this question and answers that really ask whether this should be an academic issue in the first place, also regarding the fact that there is a lot of theoretical talk about digital media among the non-academics – we see the so-called Vernacular Theory. Under the influence of this theory, the very philosophical discourse can and will be changing. Media philosophy therefore does not have to be merely an academic and philosophic matter.*

**Key word:** *media philosophy - digital transformation – communication - media*

### Úvod

Ľudská komunikácia bola predmetom záujmu filozofov už odpradáвна, o čom svedčia dejiny filozofie. Historický význam filozofickej problematiky komunikácie a médií v súčasnosti najvýstižnejšie vyjadruje slogan „obrat filozofie k médiám“ – filozofický „media turn“. K tomuto obratu dochádza v poslednom desaťročí 20. storočia a rozvíja sa v 21. storočí. (Seilerová - Seiler 2008, 137). Čo znamená a čo prináša spomínaný obrat?

Nemožno pochopiť tento obrat ako vzdľaňovanie sa od problematiky komunikácie. Ľudská komunikácia je totiž mediovanou, pričom



v historickom vývoji možno sledovať samotnú premenlivosť komunikačných médií. A tieto v poslednom období prechádzajú digitálnou transformáciou. Ako poukazuje H. Jenkins, práve vplyv „digitálnej“ komunikácie na všetky aspekty moderného života výrazne zviditeľnil proces medializácie a vytvoril tak novú požiadavku na zodpovedanie nových otázok (Jenkins 2010, 336). Ide tu samozrejme osobitne aj o nový priestor pre „filozofiu médií“, ktorej rozvoj je od počiatku vo všeobecnosti pochopený ako pokus prepísať históriu filozofie, porozumenie človeka, kultúry a politiky cez prizmu médií a pochopiť ich rolu v ľudskej percepcii a myslení (Stepanov 2013, 86).

V nasledujúcom sa chceme venovať filozofii (médií) práve v kontexte spomínaného „media turn“. Nemôžeme sa tu venovať jej všetkým oblastiam. Sústreďíme sa tu teda na jej hlavné dejinné formácie a vybrané aktuálne perspektívy. Tiež sa dotkneme stále aktuálnej otázky jej povahy a legitimity, osobitne ako akademickej záležitosti.

## **Dejinné formácie a aktuálne perspektívy**

Počiatky filozofie médií sa obvykle hľadajú a nachádzajú v úvahách o znakoch a symboloch, o vehikuloch prenosu významov, o stratégiách komunikácie, o umeení dialógu so zvláštnym dôrazom na maieutiku, o agore ako priestore komunikácie (Gažová 2003, 9). V jej historickom vývoji mnoho zmenil príchod nových digitálnych médií. Ako konštatuje L. Manovich, sú to nové médiá, ktoré volajú po novej etape teórie médií, ktorej počiatky môžeme doložiť revolučnými prácami H. Innisa z 50. a M. McLuhana zo 60. rokov (Manovich 2010, 48).

Filozofia médií (Medienphilosophie) je kontinentálny produkt, ktorý sa začal formovať v roku 1980 v nemecky hovoriacom intelektuálnom priestore. Prudký rast a zmeny foriem technológií si vyžiadali štúdium histórie, obsahu a účinkov rôznych nových médií, komunikácie, média v konvenčnom zmysle (W. Benjamin, G. Anders, M. McLuhan, V. Flusser atď.). Filozofia médií sa venovala a) problematizácii „materiality komunikácie“ (F. Kittler, H. U. Gumbrecht) a b) vzťahom obraz-textu (V. Flusser, W. J. T. Mitchell (pictorial turn), G. Boehm (iconic turn)). Osobitne sa veľká filozofická diskusia vyskytovala začiatkom 21. storočia. V jej základe boli otázky čo sú vlastne médiá, akú hodnotu predstavujú pre porozumenie ľudského bytia, pre porozumenie príbehom, kultúram, tiež otázka ako sa filozofický diskurz mení spolu so zmenami médií a pod..

Boli napokon aj o potrebe či nevyhnutnosti novej disciplíny „filozofia médií“<sup>1</sup> (Stepanov 2013, 85, 86).

Je zrejmé, že sa filozofický záujem o médiá výrazne pripojil k tendenciám, ktoré bazirujú na súbore problémov definovaných v priebehu 19. a 20. storočia na pôde epistemológie, filozofie vedy a filozofie jazyka, resp. rozvíjajúcu sa v duchu odkazov tzv. lingvistického obratu. Jeho kriticko-filozofické reflexie, resp. teoretické koncepcie (J. Baudrillard, P. Virilio, N. Postman, W. Welsch, A. Finkelkraut, U. Eco, V. Flusser atď.) sú pritom významne obohatené práve o antropologické perspektívy (Gažová 2003, 10, 11).<sup>2</sup> Inšpirujú sa napr. výskumami v oblasti teórie obrazov, semiotikou a pod. Ako poukazujú napr. aj B. Seilerová a V. Seiler, slogan „media turn“ je analogický výrazu „linguistic turn“. Tento obrat možno pokladať za paradigmatické pokračovanie programu filozofického výskumu jazyka (Seilerová - Seiler 2008).

Možno identifikovať aj projekt rozvíjania filozofie médií s novou transdisciplinárnou orientáciou skúmaní, ktorému možno dať pomenovanie „pragmatický“ obrat. Za týmto označením sa podľa autorky V. Gažovej skrýva v prvom rade snaha po filozofovaní, ktoré nemá ako svoje centrum teoretickú reflexiu striktne sledujúcu logiku súdobých noetických konceptov a prístupov, ale pragmatické otázky o využiteľnosti a účelnosti nášho uvažovania v konkrétnych morálnych, politických, kultúrnych a sociálnych rámcoch konania (Gažová 2003, 10). Nejde tu o špekulatívne, abstraktne

---

<sup>1</sup> V nemecky hovoriacej oblasti F. Hartmann píše „Medienphilosophie“ (2000), kde podčiarkuje historicko-filozofické štúdie ako médiá ovplyvňovali filozofiu. M. Sandbothe píše „Pragmatic media philosophy. The bases of new discipline of an epoch the Internet (2001). Spomenúť možno tiež prácu od autorov S. Munkera, A. Roeslera a M. Sandbotha „Media philosophy. Contributions to the clarification of the concept“ (2003). V anglicky hovoriacej oblasti ide o dielo od M. Hansena „New Philosophy for New media“ (2004), ktoré je venované vzťahu ľudského tela a digitálnych médií, a je založené ideami kontinentálnych filozofov (H. Bergson, G. Deleuze a F. Guattari). V tejto oblasti aj E. Thacker pracuje na „biomorfickej“ teórii médií dotýkajúcej sa problematiky ľudského tela v kontexte mediálneho vývoja. Uvedené podľa (Stepanov 2013, 85-86 ).

<sup>2</sup> Možno poukázať na skutočnosť, že ani u F. Hartmanna nejde ešte o explicitný náčrt tematizovanej filozofickej disciplíny s názvom filozofia médií, hoci tento autor už vytyčuje a spracováva vyslovene filozofické témy o masmediálnej komunikácii a elektronických médiách. Podobne je to aj u M. Sandbotha napriek jeho pokusu o pragmatickú filozofiu médií v epoche internetu (Seilerová - Seiler 2008, 146-147).

založené prístupy, ale o prístupy založené medzi abstraktným teoretizovaním a empirickými mediálnymi štúdiami (Stepanov 2013, 86)

Dva myšlienkové smery - teoretický a pragmatický identifikuje napr. aj M. Sandbothe (Sandbothe 2005), pričom tieto obidve línie vychádzajú z lingvistického obratu vo filozofii (Seilerová - Seiler 2008, 147). Samotný Sandbothe chápe médiá, resp. ich používanie nie z teoretickej perspektívy technickej extenzie našich zmyslových orgánov, ale z pragmatickej perspektívy. Chápe ich predovšetkým ako nástroje pre koordináciu ľudských (interpersonálnych) aktivít, ako prostriedok v zmysle nástroja meniaceho existujúcu realitu. Slúžia zmenám sveta, pričom ich používanie je sociálne a historicky konštruované. Súčasné zmeny umožňuje hlavne (trans)médium, ktorým je podľa Sandbotheho Internet (Sandbothe 2005); (Stepanov 2013, 86, 87).

Napr. aj M. Stepanov upozornil (o. i.) na fakt, že v Sandbotheho perspektíve je problematika pragmatickej verzie filozofie médií limitovaná orientáciou k lingvistickému obratu, t. j. dôrazom na jazyk, jeho racionálne použitie. Médiá však vlastnia relatívnu autonómiu a majú nezávislý účel. Sprostredkujú a organizujú nám svet. Mediovaná ľudská skúsenosť, resp. mediálna skúsenosť je pritom ireducibilná na iný druh našej skúsenosti. Má vplyv na našu percepciu, myslenie, obrazotvornosť... Nepredstavuje len záležitosť jazyka, zahŕňa tiež vizuálne, sluchové a dotykové, resp. vôbec telesné dimenzie. Tie by mali byť podľa Stepanova zohľadnené v pragmatickej filozofii médií. Je potrebné urobiť krok z jazykového apriori lingvistického obratu k mediálnemu apriori mediálneho obratu. V budúcnosti by sa teda v pragmatickej filozofii médií mala dostať do popredia problematika fundamentálnej mediálnej skúsenosti. Jej úloha by mala spočívať v štúdiu konkrétnych mediálnych skúseností a konkrétneho používania médií, v ktorom by išlo o lepšie porozumenie pozitívnych a negatívnych stránok mediálnej aktivity a účinkov (Stepanov 2013, 87-89).

Za týmto spomenieme, že významnou teoreticko-výskumnou oblasťou v kontexte "media turn" sa stali práve počítače a informačno-komunikačné technológie. V tomto prípade ide vo filozofii o optiku tzv. "computational turn". V súlade s touto optikou napr. L. Manovich odporúča, že ak chceme skutočne porozumieť logike nových médií, musíme sa obrátiť k počítačovej vede. Práve tam podľa neho nájdeme nové termíny, kategórie a operácie charakterizujúce médiá, ktoré sa stali programateľnými. Od mediálnych štúdií je potrebné sa presunúť k tomu, čo možno označiť ako „softverové štúdiá“ (inak: od teórie médií k teórii softveru). (Manovich 2010, 48-49) Možno všeobecne povedať, že agenda rozvíjajúceho sa

filozofického výskumu v intenciách „computational turn“ je široká a rôznorodá. Ako poukazujú autori Ph. Brey a J. Søraker, množstvo prác nájdeme hlavne v analytickej filozofii, no aj v kontinentálnej filozofickej tradícii, ktorá zahŕňa najmä fenomenologické, postštrukturalistické a postmodernistické prístupy. Filozofické práce v tejto kontinentálnej oblasti majú často blízko k sociálnej teórii a kultúrnym štúdiám (Brey – Søraker 2009, 7).

V tejto súvislosti možno spomenúť, že jedna z významných otázok sa týka osobitne fenoménu kyberpriestoru. Napr. v teoretickej línii si komprehenzívna ontológia u D. R. Koepsella kladie také otázky týkajúce sa kyberpriestoru, ako napr. čo je kyberpriestor, či má dimenzie, či sú v ňom veci a či môžu byť nazývané objektami... Tiež sa pýta, či sú tieto, resp. kyberpriestor ako taký, substanciou alebo procesom, či je jeho ontologický status reálny alebo ideálny, resp. či sú v ňom reálne alebo ideálne objekty..., a tiež, aká je vlastne kategoriálna schéma kyberpriestoru a pod. (Koepsell - Rapaport 1995, 2). Objavila sa však aj výrazná potreba antropologicky orientovaného skúmania kyberpriestoru, ktoré dnes nachádza svoje vyjadrenie napr. aj v rozvíjajúcej sa tzv. kyberantropológii. Ako konštatujú J. Sprondel a kol., pre jej základné empirické skúmanie sú relevantné práve konceptuálne rámce, ktoré určujú spolu filozofia médií a filozofická antropológia. Centrálnym záujmom sú analýzy životného sveta indivíduí a kolektívov, ale tiež aj ciest, v ktorých je utváraný prostredníctvom rozličných typov mediácie. Ide o to, ako ľudia konajú, myslia a projektujú svoj život v situácii, v ktorej je veľká časť (dennej) komunikácie mediovanej cez technologické zariadenia. Kyberantropológia kladie otázku ako ľudské bytie rozumie seba a druhým, ako toto štrukturuje jeho životný svet, keď je zakotvené vo virtuálnych prostrediach (Sprondel – Breyer - Wehrle 2012, 4, 6).

Nebudeme, a ani nemôžeme sa tu venovať všetkým ďalším oblastiam teroretického výskumu médií. Preto aspoň všeobecne poukážeme spolu s I. Aimovou, že s porozumením digitálnych médií v McLuhanovskom zmysle, resp. so striktné „materialistickým“ vysvetľovaním otázky médií, si určite do budúcnosti nevystačíme. Média a sféra mediality totiž predpokladajú omnoho širšiu oblasť skúmania a nemožno ich identifikovať len s materiálnymi inštrumentami, ktoré fungujú ako efektívny nástroj komunikácie. Alternatívu k McLuhanovskej tradícii predstavuje prístup (o. i. napr. Mitchellov), ktorý presúva dôraz od mediálnych technológií k sociálnym praktikám, ktoré ich umožňujú. Komplexnejšiu analýzu podľa I. Aimovej potom ponúka filozofia mediality alebo systémová teória. Ako poukazuje spomínaná autorka, tieto súdobé koncepcie viac rešpektujú

význam, ktorý nesie samotný pojem médium ako označenie niečoho, čo leží medzi, prepája, zaistuje sprostredkovanie, či umožňuje výmenu medzi dvomi odlišnými oblasťami alebo fenoménmi. Z tohto hľadiska potom možno médiá chápať ako určitý medzipriestor, ktorý okrem technologických predpokladov zahŕňa i úplne imateriálnu oblasť inštitúcií, sociálnych praktík, perceptívnych schém a foriem myslenia (Aimová 2008, 68-69).

Zamerajme sa ešte v krátkosti na otázku samotnej povahy a legitimity filozofie médií.

## K problému povahy a legitimity

Podľa niektorých autorov bola a je legitimita „filozofie médií“ nespochybniteľná. Oporné body pre ňu možno nájsť v celých dejinách filozofie, samozrejme s najväčším dôrazom na 19. a 20. storočie, kde výrazne vzrastá frekvencia otázok týkajúcich sa médií (Gažová 2003, 9). Je pritom zrejmé, že donedávna sporadické filozofické reflexie komunikácie a médií sú prekonávané - čoraz viac dnes smerujú ku komplexnosti a systematizácii (Seilerová - Seiler 2008, 140, 146), a to aj na Slovensku<sup>3</sup>. V tomto kontexte nemôžeme obísť aj skutočnosť, že sa okruh filozofického či filozofujúceho teoretického záujmu o ľudskú komunikáciu, osobitne médií, etabloval, príp. etabluje ako jeden zo študijných predmetov na univerzitách. Ide o etablovanie predmetu napríklad v rámci študijných odborov filozofia, masmediálne štúdiá, kultúrne štúdiá či vedy o komunikácii, pre ktorý sa podľa všetkého uplatnil názov „filozofia médií“ (Gažová 2003, 9). Na druhej strane však musíme reflektovať, že dnes je stále aktuálna otázka „Mediálna veda alebo mediálna filozofia?“ a či má ísť v teórii médií vôbec o akademickú záležitosť (Schmidt 2015, 102-103).

---

<sup>3</sup>B. Seilerová a V. Seiler uprednostňujú svetonázorové dôsledky pôsobenia masmedií. Zahŕňajú do filozofie médií však aj filozoficko-metodologickú stránku spätú s rozvojom teórie masmediálnej komunikácie (Seilerová - Seiler 2008). Napr. V. Gažová filozofiu médií chápe ako disciplínu, ktorej „poslaním je analyzovať prepojenia a vzťahy medzi technickou, symbolickou, významovou, ale i zmyslovou stránkou ľudskej komunikácie a mapovať zmeny, ktoré s využitím/používaním nových technológií prichádzajú“ (Gažová 2003, 20). S. Gálik potom filozofiu médií vymedzuje ako filozofickú disciplínu, ktorá reflektuje, analyzuje a syntetizuje poznatky o štyroch hlavných médiách (reč, písmo, tlač, elektronické médiá – internet) a skúma ich vplyv na kolektívnu mentalitu a organizáciu spoločnosti. Reflektuje pritom (o. i.) ich rozhodujúci vplyv na utváranie významných kultúrnych epoch ľudstva v dejinách európskej kultúry (Gálik 2014).

Treba povedať, že od počiatku sa stretávame s rozličnými prístupmi k filozofii médií, ktoré používajú v kontexte spomínanej otázky kontroverzné argumenty: Niektorí autori tvrdia, že filozofia bola filozofiou médií vždy (už pred písmom, aj do budúcnosti). Iní (napr. Sandbothe) volajú po založení novej neopragmatickej disciplíny, ktorá je schopná riešiť praktické problémy spoločnosti. Ďalší (napr. F. Hartmann) odporúčajú organizovať filozofiu médií ako interdisciplinárnu výskumnú platformu, a nie ako akademickú disciplínu (Schmidt 2015, 102).

Sandbothe (Sandbothe 2005) napr. filozofiu médií chápe ako aktívny prístup, ktorý je akademicko-vedecký, teoretický a interdisciplinárny. A ako poukazuje Stepanov, slúžiaci rehabilitácii akademickej filozofie v pragmatickom porozumení (Stepanov 2013, 86 ). Podľa S. J. Schmidta vývoj médií napr. zasa vôbec nečaká na filozofiu médií, ktorá sa notoricky oneskoruje. Jeho úvahy odporúčajú interdisciplinárny prístup k mediálnym problémom v organizovanom kontexte výskumného programu, v ktorom ide o vnímanie, pozorovanie a deskripciu všetkých aspektov mediality z perspektívy rôznych disciplín. Najlepšie riešenie by podľa neho mohlo byť do budúca skoordinať interdisciplinárny mediálny výskum ako extenzívny empirický výskum v plnom rozsahu aspektov mediálnych procesov, ktorý by nám pomohol rozšíriť naše kritické a kreatívne používanie médií (Schmidt 2015, 102-103).

Schmidt tiež v spomínanej súvislosti poukazuje, že média a medialita sú dostatočne významným predmetom záujmu a nemusíme sa obávať, že upadne do zabudnutia, ak ho nikto nebude oficiálne „spravovať“ na akademickej pôde (Schmidt 2015, 102). Toto, ukazuje sa, platí dnes nielen v kontexte búrlivých akademických interdisciplinárnych sporov. Platí to, možno sa domnievať, osobitne aj vzhľadom k skutočnosti, ktorú by sme si mali uvedomiť: V rámci digitálnej transformácie komunikácie a médií sa niečo mení. Ako poukazuje napr. H. Jenkins, teórie súčasných digitálnych médií nezostávajú dnes len „akademickým cvičením“. Možno totiž sledovať veľký výskyt teoretizovania mimo akademickú pôdu, t. j. tzv. vernakulárnej teórie v digitálnej oblasti. Ide o to, že digitálne médiá ovplyvňujú všetky aspekty západnej spoločnosti (od vzdelania k politike, od obchodu k umeniu a pod.) a napr. novinári, autori science-fiction, ideológovia, podnikatelia, aktivisti, školskí učitelia, rockové hviezdy, sudcovia či vládni zamestnanci sú všetci konzumenti, tak tvorcovia „digitálnej teórie“<sup>4</sup> (Jenkins 2010, 311, 312). Aktívne participujú na

---

<sup>4</sup> Ako poukazuje Jenkins, bol to T. McLaughlin, ktorý ponúkol presvedčivé príklady rôznych spôsobov vytvárania teórií napr. medzi školskými učiteľmi,

interpretácii a zhodnocovaní našich sociálnych praktík a skúseností v podmienkach kyberkultúry.

## Záver

V súčasnej dobe sa v teórii možno stretnúť s prístupmi, ktoré sa snažia popísať problematiku médií na základe pomerne odlišných hľadísk. Nejednoznačnosť v pristupovaní k médiám naznačuje, že sa jedná o komplexnú problematiku, ktorá neponúka žiadne zrejmé a jednoduché spôsoby riešenia (Brey – Søraker 2009, 68). S tým vedomím, že isté pokusy na „poli“ tematizácie už boli podniknuté, možno považovať identifikovanie filozofie médií a jej rozvoj za stále aktuálnu úlohu (osobitne aj na Slovensku) (Gáliková Tolnaiová 2012).

V tejto súvislosti treba poznamenať, spolu s Jenkinsom, že nie sú to dnes len akademickí teoretici, ktorí pohotovo reagujú na médiá, resp. na premieňajúce sa mediálne prostredie. „Digitálne teórie“ sa stávajú aj vecou omnoho širšej verejnosti - objavuje sa totiž tzv. vernakulárna teória diskutovaná v rôznych internetových diskusných skupinách, lebo aj bežní ľudia chcú porozumieť premenám, ku ktorým okolo nich dochádza (Jenkins 2010, 336). A v tejto súvislosti možno pripustiť, že aj pod jej vplyvom sa podľa všetkého bude meniť, resp. mení samotný filozofický diskurz. Filozofia médií tak nemusí byť čisto a nevyhnutne akademicky založenou záležitosťou.

Tento príspevok je čiastkovým výstupom grantu VEGA č. 1/0284/14 (názov projektu: *Kyberprieštor ako nová existenciálna dimenzia človeka*, doba riešenia: 2014 – 2016).

## Literatúra

AIMOVÁ, I. (2008): *Média, komunikace a technologie*. In: BYSTRICKÝ, J. Média, komunikace a kultura. Texty k problematice kulturních technik I.. Plzeň: Aleš Čeněk.

---

reklamnými pracovníkmi, fanúšikmi, mediálnymi aktivistami či vizionármi New Age a pod.. „Kutliské“ teoretizovanie neuznáva pravidlá a štandardy akademického teoretizovania. „Akademická“ a „vernakulárna“ teória majú úplne inú prestíž, hovoria rozdielnymi jazykmi, pýtajú sa na rôzne otázky a obracajú sa k rôznemu publiku. Hranica medzi nimi je podľa všetkého stále dôraznejšie stieraná (Jenkins 2010, 310-312).

- BREY, Ph. – SØRAKER, J. H. (2009). *Philosophy of Computing and Information Technology*, s.1-70 [online]. [cit. 2015-12-20].  
Dostupné na internete:  
<<http://www.idt.mdh.se/kurser/comphil/2010/PHILO-INFORM-TECHNO-20081023.pdf>>.
- GÁLIK, S. (2014): *Filozofia a médiá. K filozofickej reflexii vplyvu médií na utváranie (súčasnej) kultúry*. Bratislava: Iris.
- GÁLIKOVÁ TOLNAIOVÁ, S. (2012): *Človek a filozofia v čase elektronických médií. (K aktuálnosti filozofie komunikácie a médií)*. In: Čupková, L., Skačan J. (eds.) *Filozofia, kultúra a spoločnosť* v 21. storočí, Nitra: SFZ pri SAV a UKF, s. 19-28.
- GAŽOVÁ, V. (2003): *Filozofia médií*. In: *Médiá na prahu tretieho tisícročia. Človek v sieti mediálnej recepcie*. Trnava: FMK UCM, s. 9-22.
- JENKINS, H. (2010): *Teoretické dílo ve věku digitální transformace*. In: Dvořák, T. (ed.) *Kapitoly z dějin a teorie médií*. Praha: Akademie výtvarných umění, s. 309-336.
- KOEPSSELL, R. D. - RAPAPORT, W. J. (1995): *The Ontology of Cyberspace: Questions and Comments*, s. 1 – 12 [online]. [cit. 2015-12-20]. Dostupné na internete:  
<<http://www.cse.buffalo.edu/~rapaport/Papers/cyber.pdf>>.
- MANOVICH, L. (2010): *Principy nových médií*. In: Dvořák, T. (ed.) *Kapitoly z dějin a teorie médií*. Praha: Akademie výtvarných umění 2010, s. 33- 49.
- SANDBOTHE, M. (2005): *Pragmatic Media Philosophy*. Foundations of a New Discipline in the Internet Age. [online]. [cit. 2015-12-20].  
Dostupné na internete:  
<[www. Sandbothe.net](http://www.Sandbothe.net) 2005>.
- SEILEROVÁ, B. - SEILER, V. (2008): *Človek-masmédiá-realita*. Bratislava: Iris.
- SCHMIDT, J. S. (2015): *Media Philosophy - A Reasonable programme?* From ontos verlag: Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society – New Series, Vol. 7, s. 89-105. [online]. [cit. 2015-12-20].  
Dostupné na internete:  
<[wittgensteinrepository.org/agora-ontos/article/view/2096/2305](http://wittgensteinrepository.org/agora-ontos/article/view/2096/2305)>.
- SPRONDEL, J., BREYER, T., WEHRLE, M. (2012): *CyberAnthropology – Being human on the internet*, s. 1 – 28 [online]. [cit. 2015-12-20].  
Dostupné na internete:  
<<http://www.hiig.de/wp-content/uploads/2012/04/CyberAnthropology-Paper.pdf>>.



STEPANOV, M. (2013): *What Is Pragmatic media Philosophy?* In  
Pragmatism Today Vol. 4, Issue 1, s. 85-93, ISSN 1338-2799.  
[online].[cit. 2015-12-20]. Dostupné na internete:  
<[www. Pragmatismtoday.eu/summer2013/12%20Stepanov.pdf](http://www.Pragmatismtoday.eu/summer2013/12%20Stepanov.pdf).>

PhDr. Sabína Gáliková Tolnaiová, PhD.  
UCM v Trnave  
J. Herdu 2  
Trnava 917 01, SR  
e-mail: [sgalikovatonlaiova@gmail.com](mailto:sgalikovatonlaiova@gmail.com)



***Filozofia a aktuálne problémy  
sociálnej praxe***

# FRAKTÁLNÍ ORGANIZACE SPOLEČNOSTI JAKO ALTERNATIVNÍ ZPŮSOB ŘEŠENÍ SOUČASNÝCH PROBLÉMŮ SVĚTA

## FRACTAL ORGANIZATION OF SOCIETY AS AN ALTERNATIVE WAY OF SOLVING THE CURRENT PROBLEMS OF THE WORLD

*Jaroslav Vencálek*

**Abstract:** *Study of new paradigmatic foundations enabling the development of alternative ways of organizing social structures has become an actual need of the present. Fragmentally perceived social differentiation has fractal nature. Its parts reproduce the whole, they are self-similar and they derive their development from the initial conditions of their existence. The present study draws attention to the society-wide need to confront biased perception of a hierarchical way of organizing social structures with the possibility of their more humane fractal functioning.*

**Key words:** *fractal – complementarity – paradigm*

### Úvodem

Vyjděme z obecně přijímaného a rozšířeného poznání, že realita světa a lidského bytí je tvořena vzájemnou pospolitostí a doplňováním se (komplementárností) dílčích růzností. Pospolitost ve smyslu jednoty je dána tím, co je lidem společné. Proto bychom ji měli umět nejen dokonale pojmenovat, ale mít ji i trvale na zřeteli a vědět jakými prostředky ji chránit a posilovat. Vzájemné „doplňování se“ vychází z poznání existence odlišného. Zachování různosti je ale možné jen ve svobodném prostředí. Odlišné je tedy existenčně spojeno se svobodou. Proto bychom měli rovněž umět svobodu nejen dokonale pojmenovat, ale mít ji taktéž trvale na zřeteli a vědět jakými prostředky ji chránit a posilovat.

To, co umožňuje existenci obou aspektů lidského bytí, tedy jak pospolitost, tak i vzájemné doplňování se různého, vyjádřil již před čtyřmi stoletími evropský filosof, teolog a věhlasný pedagog Jan Amos Komenský (1592–1670) tvrzením o potřebnosti tolerance a lásky. Patrně nikdo jiný během uplynulých století nepojmenoval pregnantněji skutečnost, na níž by měly být rozvíjeny vztahy, umožňující v pestře diverzifikovaných formách, existenci lidského bytí. Komenský současně ve svém díle *Labyrint světa*

*a ráj srdce* (1631) upozorňuje i na lidskou touhu po snadně získaném bohatství, životě bez starostí a snahách po dobrém postavení ve společnosti. Dochází k poznání, „že lidé jiné mluví a jiné činí; co ústy chválí, od toho jim mysl letí, a co sobě jazykem oškliví, k tomu jim srdce lne“ (Komenský 1910, 237). Nelze se proto divit, že literární průvodcovská postava Všudybuda radí svému poutníkovi (Komenskému), aby nic nekritizoval a tak se vystříhal v životě mnoha nepříjemnostem a nesnázím.

Aby mohl být vytvářen účinný tmel v lidském společenství v podobě tolerance a lásky, je však zapotřebí nejen kritizovat ale i ostře se vymezovat a vyjadřovat proti všem, kteří deklarují výlučnost svých historicky vzniklých privilegovaných dílčích částí (např. lidských entit, společenských vrstev, finančních skupin, ekonomických subjektů), majících za cíl zisk bohatství na úkor rostoucí chudoby jiných. Jestliže se stalo v současnosti tou nejvýznamnější překážkou k rozvoji tolerance a lásky vlastnictví nejmodernějších technologií, dosažení vysoké úrovně organizačních schopností a dostatek kapitálu, pak cesta k toleranci a lásce vede právě přes pomoc chudým při tvorbě jejich vlastních institucí a organizací, především kolektivního podnikání pro vlastní prospěch. Co to ale znamená?

### **Ve společném jednota, v odlišném svoboda**

Jestliže hnací silou současného vidění reality je honba soukromých vlastníků kapitálu za zisky, pak role společnosti je zužována na nástroje a prostředky, mající za cíl produkovat a zabezpečovat ultra úzkému spektru soukromých vlastníků kapitálu co největší zisky (Vencálek 2015, 1034). Podle francouzského publicisty Hervé Kempfa (Latouche 2012, 18-19) skutečnou funkcí „udržitelného rozvoje“, který se jen jako zaříkadlo opakuje ve většině politických programů, je pouhé udržování zisků a zaběhnutých zvyklostí při minimálních změnách nastavených pravidel. Podle ekonoma Ha-Joon Changa působícího v poradních orgánech Světové banky, Evropské investiční banky či OSN „osobní zájem je jen jednou z nejdůležitějších motivací, ale známe mnoho dalších pohnutek – jako je upřímnost, sebeúcta, altruismus, láska, soucit, víra, smysl pro povinnost, solidarita, věrnost, společenská angažovanost, vlastenectví a tak dále – které jsou v řízení našeho chování někdy ještě důležitější než prospěchářství“ (Ha- Joon Chang 2013, 68).

Má-li, slovy Komenského, fungovat „ve společném jednota a v odlišném svoboda“, pak je nezbytné, zajímat se mnohem více o procesy soudržnosti (koheze) příslušných struktur. Jednota je spojována s existencí celku a vzájemné doplňování se, je pak výsledkem vztahů mezi

různorodými částmi každého celku. Analýzy věnující se problematice fungování prostorových struktur by proto neměly opomíjet hodnocení konkrétních vztahů soudržnosti. Ne náhodou se ve strategickém materiálu Evropské komise z roku 2010 nazvaném „Evropa 2020/Strategie k zabezpečení inteligentního, udržitelného a inkluzivního růstu“ objevuje požadavek prioritní pozornosti vlivu hospodářských, sociálních, kulturních a společenských činností na sociální a územní kohezi dílčích částí jednotlivých celků.

Do popředí světové pozornosti se tak opět dostává prastará otázka týkající se vzájemných vztahů dílčích částí a celků. Oproti minulosti je dnes ale zřejmé, že správnou odpověď nelze hledat jen v ekonomických kritériích. Více než dvě století trvající příklon lidí k ekonomickým determinantám jejich činností se ukázal jako kontraproduktivní a výrazně destruktivní. Podle Ha – Joon Changa „Jde o mylné usuzování z části na celek – uspěje-li několik lidí v určitém podnikání, neznamená to ještě, že v něm může uspět každý“ (Ha - Joon Chang 2013, 186). Přitom i zvyšující se ekonomická otevřenost území byla mnohem více podmíněna politickými rozhodnutími, než vlastním, byť bouřlivým rozvojem výrobních technologií. „Pokud dopustíme, aby nás okouzlení nejnovější technologickou revolucí připravilo o schopnost vidět věci v náležitých proporcích, nepochopíme politickou podmíněnost globalizace a nakonec budeme zavádět nesprávná opatření“ (Ha-Joon Chang 2013, 62).

Společenský vývoj, modelovaný v současné Evropě masovými nelegálními migracemi svědčí ve prospěch tvrzení, že Západní civilizace, v důsledku nedostatečné pozornosti studiu nových alternativ organizace a řízení společnosti, stále více zabředává do víru krizových stavů. Při chápání jak podstaty, tak i změn ve vývoji světa, sehrává klíčovou roli čas vyjádřený jednak historií, jednak sociální evolucí lidského společenství. „Čas umožňuje pochopit synergický vliv prostředí na zkoumané systémy, identifikovat informaci vznikající ve stádiích vzniku nových vývojových trajektorií“ (Ivanička 1997, 39). Prohlubující se časový nesoulad mezi funkcími dílčích částí a celků vede k rozsáhlým komplikacím v rozvoji krajiny. Přitom bez objasnění podstaty evoluční složitosti organizace a řízení lidské společnosti nelze pochopit synchronický či diachronický charakter jakékoliv prostorové struktury. Přestože jak vědecká, tak umělecká fronta dlouhodobě poukazuje na potřebu přijetí paradigma vzájemné spolupráce a kooperace dílčích složek veřejného a soukromého sektoru, „Je poměrně paradoxné, že vládnuci intelektuáli nepostrehli a neidentifikovali procesy, ktoré sa odohrávali v Európe... Čo je však ešte horšie, prehliadli úlohu štátu v transformačnom procese... Naproti

paradigme extrémneho individualizmu, je tu paradigma kooperácie všetkých sektorov, najmä trhovej sféry, štátu a verejného sektora“ (Ivanička 2000, 78).

Dne 16. 9. 2014 uvedl v televíznom pořadu Hyde Park bývalý pracovník banky Goldman Sachs, investiční bankér Ondřej Jonáš, že další krize je jistá, jen se neví, co bude jejím spouštěčem. V následujících „Prešovských politologických dnech“ bylo konstatováno, že je zcela opomíjena komplementárnost společenských vztahů při fungování dílčích částí a celků. „Nejde přitom jen o akceptování duálnosti politických a ekonomických společenských procesů, ale jde o komplementární vnímání lidské racionality a iracionality jako podstaty lidského bytí... Je zřejmé, že nikoliv racionálně deklarovaná kauzálnost vztahů člověka s prostředím, nýbrž pochopení kontextuálnosti těchto vztahů se stává klíčem k pochopení současných krizových procesů. Ukazuje se, že klíčovým aspektem dalšího vývoje společnosti je náprava těch systémově špatných opatření, která stále posilují procesy společenské divergence a podlamují principy územní a sociální soudržnosti... To znamená upustit od paradigma konkurenceschopnosti, jako stěžejního pohledu na vývoj časoprostorových systémů a rozvinout paradigma vzájemné spolupráce rozdílných struktur na bázi vzájemné výhodnosti. S tím souvisí i nastolování skutečné solidarity mezi lidmi, nikoliv pseudosolidarity ve smyslu výhodnosti pro někoho“ (Vencálek 2014, 10).

Doposud nejrozšířenějším způsobem vnímání struktur je akceptování hierarchické uspořádanosti. Pokud charakterizují příslušné části kvantitativní hodnoty, pak hierarchické vnímání jejich uspořádání zpravidla nečiní velkých obtíží. Proto v přírodních vědách jsou zpravidla tyto přístupy funkční. Problém ale vzniká při společenskovědním studiu reality světa. Hierarchický přístup má vzhledem k vývojové složitosti člověka výrazné limitní užití. Pochopit společenské, psychosomatické či rozhodovací procesy jak jednotlivců, tak i nejrozličnějších společenských entit, znamená přistupovat ke studiu těchto struktur především ve vztahu k jejich funkčnosti, významnosti a evoluční vyspělosti. To vše ve spojitosti s časem, který jednak může mít různé funkce (stimulátor, operátor, retardátor, transformátor, distributor, unifikátor) nebo může podmiňovat kvalitu konkrétních jevů (temporalitu). Vzhledem k nelineárnímu vývoji temporalit je pro společenskou realitu důležitější než uplatňování hierarchického principu, studium metazákonů ovlivňujících existenci vzájemně odlišných vývojových struktur. Jednou z výzev pro praktickou politiku je probuzení zájmu o studium rozmanitosti vnitřního obsahu těchto temporalit. Podle Ivaničky, právě ony „nastolují otázku o pravidlách

kompozície celostnosti pozostávajúcej z rôznych kvalít, ako aj o pravidlách spätnej podmienenosti, ktoré riadia vznik vyšších celostností z kvalitatívne nižších hierarchických úrovní, ale po utvorení vyššej celostnosti sa tieto súčasti funkčne podriaďujú vyššiemu celku, ktorého sa stali súčasťou“ (Ivanička 1997, 57).

Jakým spôsobom ale vôbec lze vnímať sociálnu diferenciáciu krajiny? Nemecký sociológ práce Reiner Fretschner ponúka štyri možné spôsoby: segmentační, stratifikační, funkční a fragmentační (Fretschner 2006, 266). Základom k hľadaniu východísk z súčasných kríz a alternatívou vedúcou ke vzniku novej organizácie spoločnosti by mohli byť práve fragmentační štruktúry umožňujúce fungovanie ako heterogénne utvárených celistvostí, tak i autonómne fungujúcich dielčích štruktúrnych častí.

### **Záver – Alternatíva fraktálnej organizácie spoločnosti**

K súčasným najvýznamnejším konsenzuálne akceptovaným princípom náležia dva vzťahy. Tím prvým je vzájomnosť medzi globálne, regionálne a lokálne utvárenými vzťahy v krajine, teda vzájomnosť medzi autonómne a heteronomne pôsobiacimi časopriestorovými vzťahy a súvislosťami. Tím druhým aspektom je potreba hľadania nových fragmentárnych diferenciácií, ktoré majú z hľadiska spoločenskej evolúcie, funkčnosti a významnosti fraktálnu povahu. Lidé sa totiž nevzdávajú miestnych (lokálnych, regionálnych) hodnôt, avšak súčasne túžia sdíľať hodnoty globálne či globálne šírené životné štýly. Ukazuje sa, že takéto vlastnosti majú štruktúry fraktálne. Tieto sú ale vo spoločenských viedach minimálne spracované; navzdory tomu, že ich použitie v prírodných viedach (matematika, štatistika, fyzika, astronómia, astrofyzika, biológia) a umení (architektúra, maličstvo, dizajn) je dlhodobé známe.

„Fraktály boli definované ako tvary, u ktorých, nezávisle na smysle, ktorý týmto slovám dáme, detail reprodukuje časť a časť reprodukuje celok. Záhy bolo potvrdené, že fraktálová štruktúra disponuje vlastnosťou zvanou sebopodobnosť, teda javom, pri ktorom každý fraktálny objekt predstavuje v zásade tú istú štruktúru bez ohľadu na to, koľkokrát je zväčšen... „Sebopodobné prvky sú nekonečné, teda sa opakujú“ (Mandelbrot 2003, 7). Ďalšia významná vlastnosť fraktálu spočíva v zásadnom vplyve výchozích podmienok na formovanie budúceho vývoja fraktálne utvárených štruktúr. I nepatrná odlišnosť vo výchozích podmienkach vznikajúcich štruktúr môže viesť k odlišným či dokonca celkom protichýdnym vývojovým trajektóriám. Začne fungovať to, čo bolo nazvané efektom motýlieho kídla. Pretože následky i nepatrného malého javu kaskádovitým narústajú, môžu vo výsledku



vyvolat obrovské, často i katastrofické projevy. Jedním z aspektů prostorové organizace společenství lidí je fraktálnost (složení celků z dílčích částí o různých významech). Na příkladu Evropy je možno konstatovat, že tyto části (evropské makrocelky, regiony, ale i sociální majority a minority) nejen byly, ale stále ve svém vývoji jsou ovlivňovány jak komplexně působícími prvky, vznikajícími v procesu evropské integrace, tak i zcela diferencovaně působícími fenomény, vázanými na dílčí územní či komunitní části. Na této myšlence byly ostatně založeny i prvotní přístupy iniciující vznik evropských integračních struktur... (Vencálek 2014, 166).

## Literatura

- FRETSCHNER, R. (2006): *Zwischen Autonomie und Heteronomie – Wissenschaft als Dienstleistung / Eine systemtheoretische und praxeologische Analyse des Strukturwandels der Wissenschaft* (Inauguraldissertation).[online].[ 16. 09. 2015]. Dostupné na internete: < <http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/FretschnRainer/diss.pdf> >.
- CHANG, H., J. (2013): *23 věcí, které vám neřeknou o kapitalismu*. Praha: Argo a Dokořán.
- IVANIČKA, K. (1997): *Základy synergetiky*. Banská Bystrica: Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov Univerzity Mateja Bela.
- IVANIČKA, K. (2000): *Slovensko / Génus loci*. Bratislava: Eurostav.
- KOMENSKÝ, J., A. (1910): *Veškeré Spisy Jana Amosa Komenského*, svazek XV. Brno: Ústřední spolek Jednot učitelských na Moravě.
- LATOUCHE, S. (2012): *Malé pojednání o poklidném nerůstu*. Beroun: Za Tratí.
- MANDELBROT, B. (2003): *Fraktály: tvar, náhoda a dimenze*. Praha: Mladá fronta.
- VENCÁLEK, J. (2014): Od tolerance k důvěře a fraktální demokracii. In: Irina Dudinská – Vladimír Dudinský (eds.): *Idea tolerancie II*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 9-16.
- VENCÁLEK, J. (2014): *Teória fraktálnej demokracie /Theory of Fractal Democracy*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove.

VENCÁLEK, J. (2015): Od podřizování se principům ekonomicky levnějších činností k nastolování principů spokojenějšího lidského bytí. In: Anton Lisník – Katarína Geňová – Marián Ambrozy (eds.): *Sociálne poslanstvo Jána Pavla II pre dnešný svet „1989 a 25 rokov po...“*. Ružomberok: Verbum, 1034-1038.

Prof. PaedDr. Jaroslav Vencálek, CSc.  
Inštitút politológie, Filozofická fakulta  
Prešovská univerzita v Prešove  
ul. 17. novembra 1  
080 01 Prešov, SR  
e-mail: jaroslav.vencalek@unipo.sk

# DÔSLEDKY DIFERENCOVANÝCH PRÍSTUPOV K INTERPRETÁCII ĽUDSKEJ DÔSTOJNOSTI V OBLASTI BIOETIKY

## THE CONSEQUENCES OF DIFFERENT INTERPRETATIONS OF HUMAN DIGNITY IN BIOETHICAL ISSUES

*Lenka Bohunická*

**Abstract:** *The aim of this paper is present the consequences of different interpretations of human dignity in addressing bioethical issues. Philosophical approaches based on the assumption that a human being is autonomous, able to shape his/her own form of life, associates human dignity with a quality, that human being can acquire, but also to loose.*

*Subjective feeling concerning a loss of dignity is often viewed as the reason for requesting euthanasia. As an example of different interpretation of human dignity the philosophical Personalism could be mentioned, according to which human dignity is to be conceived as the unquestioned givenness, as an intrinsic value that a person has as a human being. Within this interpretation of human dignity euthanasia is conceived inadmissible. These different interpretations of human dignity are manifested in solving of many bioethical issues, especially those concerning the beginning or the end of human life.*

**Key words:** *human dignity – autonomy – person*

Napriek skutočnosti, že pojem ľudská dôstojnosť predstavuje jeden z kľúčových pojmov vyjadrujúcich hodnotovú charakteristiku ľudského života a je súčasťou základných politických dokumentov výrazne ovplyvňujúcich život každého z nás, pri otázke vymedzenia tohto pojmu narážame na množstvo nejasností. Pojem dôstojnosť či dôstojný používame veľmi často. A hoci o dôstojnosti uvažovali už naši antickí predchodcovia, mimoriadnu aktuálnosť nadobudol problém ľudskej dôstojnosti vďaka tragickým udalostiam II. svetovej vojny. Po vojne vznikol dokument, ktorý bol nazvaný „Všeobecná deklarácia ľudských práv“.

Vo Všeobecnej deklarácii ľudských práv prijatej na zasadnutí III. Valného zhromaždenia Organizácie spojených národov (OSN) 10. decembra 1948 možno nájsť už v Preambule, ktorá zdôvodňuje prijatie deklarácie takéto formulácie: „Pretože uznanie vrodenej dôstojnosti

a rovnakých a nescudziteľných práv všetkých členov ľudskej rodiny je základom slobody, spravodlivosti a mieru na svete, .... pretože ľud spojených národov potvrdil v Charte svoju vieru v základné ľudské práva, v dôstojnosť a hodnotu ľudskej osobnosti.....“ a hneď v článku 1 Charty je uvedené: „Všetci ľudia sa rodia slobodní a rovní v dôstojnosti i právach.“ Túto formuláciu možno nájsť aj v 12 článku Ústavy Slovenskej republiky: „Ľudia sú slobodní a rovní v dôstojnosti i v právach.“ V článku 19 sa konštatuje, že „Každý má právo na zachovanie ľudskej dôstojnosti, osobnej cti, dobrej povesti a na ochranu mena.“ Tieto formulácie svedčia o tom, že ľudskej dôstojnosti je pripisovaná mimoriadna hodnota avšak nehovoria o tom, čo samotná dôstojnosť predstavuje. Jej konkretizácia, podobne ako jasné vymedzenie ostatných ľudských práv, predstavuje neľahkú úlohu. Ak by sme vychádzali z dikcie týchto dokumentov, tak dôstojnosť je síce človeku vrodená, ale zároveň sa treba usilovať o jej zachovanie. To znamená, že pripúšťame, že za určitých okolností ju možno stratiť. Vznik samotnej Deklarácie ľudských práv bol vlastne podnietený totálnou dehonestáciou ľudskosti a ľudskej dôstojnosti počas II. svetovej vojny.

Porušovanie ľudských práv vedie k deštrukcii vedomia osobnej hodnoty a dôstojnosti.

Všeobecná deklarácia ľudských práv zakotvuje princíp ľudskej dôstojnosti a hodnotu ľudského života ako neporušiteľné a neodcudziteľné práva. Teda ako niečo čo by malo byť vlastné každému človeku. Tieto myšlienky následne prevzali do všetkých základných medzinárodných dokumentov o ľudských právach nielen medzinárodné organizácie, ale aj jednotlivé štáty, o čom svedčí aj citovaná Ústava Slovenskej republiky. Problémom však je, že pojem dôstojnosť naplňame rôznym obsahom.

Ako teda možno vymedziť pojem ľudskej dôstojnosti? Tu sa názory teoretikov rozchádzajú. Predstavitelia personalistickej orientácie vychádzajú z kresťansko-tomistickej tradície. Dôstojnosť chápu ako ontologickú, resp. metafyzickú danosť, hovoria o dôstojnosti človeka ako osoby, ktorej Boh daroval život a stvoril ju na svoj obraz. Dôstojnosť človeka ako osoby je v tomto zmysle nespochybniteľná. Nespochybniteľnosť ľudskej dôstojnosti prezentuje aj Kant. Jeho interpretácia vychádza z faktu, že človek je inteligibilnou bytosťou, schopnou byť sama sebe „zákonodarnou“, to znamená, správať sa v súlade s racionálnymi imperatívmi, a práve toto je dôkazom ľudskej dôstojnosti. Ale zároveň dôstojnosť, ktorú človek pripisuje sebe, musí rovnako prisúdiť aj každému inému človeku (Kant 2004, 56-59).

Kantovo racionálne zdôvodnenie ľudskej dôstojnosti je zároveň morálnym imperatívom. Človek má povinnosť správať sa ako dôstojná bytosť, obdarená rozumom, schopná konať v súlade s ním. Dôstojnosť však možno vymedziť aj prostredníctvom určitých vlastností a hodnôt, takých, ktoré sú žiaduce v živote každého človeka. V. Gluchman, jeden z autorov, ktorí venujú tejto problematike pozornosť, však naznačuje aj iný možný pohľad, a to, „že dôstojnosť je výsledok týchto hodnôt a vlastností prejavujúcich sa v konaní a správaní, teda spôsobom potvrdzujúcim tieto hodnoty a vlastnosti, ktoré pripisujeme dôstojnosti“ (Gluchman 2008, 60). Nezodpovedanou otázkou zostáva, ktoré hodnoty sú tie podmieňujúce, či vytvárajúce ľudskú dôstojnosť. Mnohí autori spájajú ľudskú dôstojnosť s racionalitou, slobodnou vôľou, schopnosťou autonómneho rozhodovania sa, so zodpovednosťou. Gluchman však konštatuje, že ich, „môžeme pripísať osobám alebo mravným subjektom, ale nemôžeme ich použiť ako kritériá pre ľudskú dôstojnosť všetkých ľudských bytostí“ (Gluchman 2008, 65). A hoci spomínaný autor uvádza rozličné možné interpretácie atribútov ľudskej dôstojnosti, nakoniec prichádza k záveru, „že existencia života je základom pre priznanie dôstojnosti, je to hodnota zasluhujúca si úctu, resp. rešpekt“ (Gluchman 2008, 66). A je na každom človeku, ako svoj život prežije, ako zúročí svoje právo na sebaurčenie.

Mnohí autori, ako napríklad M. Munzarová či M. Nemčeková v úvahách o možnosti interpretácie ľudskej dôstojnosti zdôrazňujú rovnocennosť, rovnoprávnosť a slobodu. Nemčeková píše: „Dôstojnosť teda môžeme chápať ako pojem morálneho vedomia, ktorý vyjadruje predstavy o hodnote ľudského jednotlivca ako bytosti rovnocennej (rovnaká hodnotová a významová úroveň s inými), rovnoprávnej (rovnaké práva a povinnosti) slobodnej (spôsobilosť voliť alternatívy a rozhodovať sa) a autonómnej (možnosť rozhodovať o sebe). Jednotlivé atribúty dôstojnosti sa navzájom prelínajú a ich oddeľovanie prichádza do úvahy len v rámci teoreticko-analytickej abstrakcie“ (Nemčeková-Žiakova-Mišťuna 2004, 36).

V teoretickej rovine sa usilujeme uchopiť a vysvetliť pojem ľudskej dôstojnosti ako neoddeliteľný atribút ľudského života a napriek rôznym možným zdôvodneniam sa zrejme zhodneme na tejto charakteristike. Problém nastáva v momente, kedy pripustíme, že dôstojnosť pripisateľná človeku, resp. osobe, nadobúda zmysel predovšetkým v intersubjektívnych vzťahoch. V tomto prípade potom spájame predstavu ľudskej dôstojnosti predovšetkým s určitými morálnymi kvalitami subjektu, ktoré sú v intersubjektívnych vzťahoch uznávané. V tejto rovine možno uvažovať o strate dôstojnosti zapríčinennej vzťahmi spoločnosti k subjektu, alebo

naopak, subjekt svojim konaním deštruuje všetko, čo spájame s charakteristikou ľudskej dôstojnosti. Dôležitá je aj intrapersonálna rovina charakterizovaná vzťahom človeka k sebe samému. Tu mám na mysli vedomie vlastnej hodnoty a dôstojnosti, založenej na úcte človeka k sebe samému..

### **Problém ľudskej dôstojnosti v oblasti bioetiky**

Jedným z dokumentov, ktorý smeruje k ochrane ľudskej dôstojnosti, je *Dohovor o ľudských právach a biomedicíne* z roku 1997, ktorý postupne podpísali členské štáty Rady Európy, ostatné štáty a Európske spoločenstvo. Obsah tohto dokumentu nenechal na pochybách o jeho opodstatnenosti nikoho, kto prišiel do kontaktu s bioetickou problematikou.

Už v preambule je zdôraznený fakt urýchľujúceho sa rozvoja biológie a medicíny; presvedčenie o nutnosti rešpektovať človeka ako jedinca i ako príslušníka ľudskeho rodu a uznanie dôležitosti zabezpečenia dôstojnosti človeka; vedomie toho, že zneužitie biológie a medicíny môže viesť k aktom ohrozujúcim ľudskú dôstojnosť. Zároveň sa konštatuje, že pokrok v biológii a medicíne by sa mal využívať v prospech súčasných a budúcich generácií a je akcentovaná potreba medzinárodnej spolupráce, aby biológia a medicína slúžili pre dobro všetkých ľudí; uvádza sa aj význam podpory verejnej diskusie o otázkach súvisiacich s aplikáciou biológie a medicíny.

Hoci skvelé výsledky vedcov a lekárov pomáhajú zachraňovať, podporovať a predlžovať ľudský život, historická skúsenosť nás vedie k obozretnosti. Z obsahu spomínaného dokumentu je zrejmé, že ohroziť dodržiavanie ľudských práv a ľudskú dôstojnosť v oblasti biológie a medicíny možno vtedy, ak sa nevyhneme diskriminácii, ak nebudeme rešpektovať dôstojnosť a integritu a iné práva a slobody každého človeka v súvislosti s aplikáciou biológie a medicíny, ak budeme uprednostňovať záujmy vedy a spoločnosti pred záujmom a blahom jednotlivca, ak neumožníme ľuďom spravodlivý prístup k starostlivosti o zdravie. Tento dohovor tvorí hodnotovú platformu pre tvorbu parciálnych etických kódexov aj pre legislatívu, ktorá by mala slúžiť všetkým tým, ktorí sa v oblasti biológie či medicíny pohybujú. Základné princípy potom implementujú signatári do legislatívy jednotlivých krajín. Konkrétne legislatívne postupy však nemusia byť totožné. Napríklad, zatiaľ čo vedci na Slovensku nemôžu vo výskume pracovať s embryonálnymi kmeňovými bunkami, česká legislatíva túto možnosť pripúšťa, v niektorých krajinách EÚ je povolená eutanázia, Slovensko ju odmieta. Možnosť akceptovať

eutanáziu vnímajú mnohí slovenskí zákonodarcovia ako dehonestáciu ľudského života, ako deštrukciu ľudskej dôstojnosti.

Ak ontologickú charakteristiku ľudského života stotožníme s dôstojnosťou, potom dôstojnosť predstavuje absolútnu hodnotu. Ak však pripustíme, že dôstojnosť je pripísateľná človeku, resp. osobe ako morálnemu subjektu, potom sa nemožno vyhnúť už spomínaným charakteristikám ako sú racionalita, autonómia a zodpovednosť. V tomto prípade potom zostávajú mnohé otázky z oblasti bioetiky otvorené. Možno, napríklad, chápať racionálne zásahy do ľudských reprodukčných procesov, ktoré ľudia dobrovoľne podstupujú, za degradáciu ľudskej dôstojnosti? Alebo ako možno interpretovať žiadosť o eutanáziu? Ako popretie ľudskej dôstojnosti či osobné zlyhanie? Morálka je sféra vzťahov a ak uvažujeme o ľudskej dôstojnosti ako o morálnej charakteristike subjektu, musíme pripustiť aj možnosť straty dôstojnosti.

Úsilie o ochranu ľudskej dôstojnosti v oblasti bioetiky vyplýva zo špecifických vzťahov, ktoré vznikajú v aktivitách a profesiách, ktoré sa priamo dotýkajú ľudského života. Ide predovšetkým o oblasť medicíny. Jej časť predstavuje oblasť, v ktorej človek „deleguje“ právomoc zaobchádzať s jeho vlastným telom, ale aj životom, do rúk iného človeka s predpokladom, že ten svoje vedomosti a schopnosti nasmeruje k tomu, aby mu pomohol. Nestrácame dôstojnosť ak prejavíme slabosť a potrebu prijať pomoc iných. V takýchto situáciách môže stratiť dôstojnosť ten, kto konaním, činmi nerešpektuje dôstojnosť ľudí, ktorí sa k nemu obrátili.

V teoretickej reflexii vzťahov v súčasnej medicíne zohráva dôležitú úlohu možnosť autonómneho rozhodovania pacienta. Autonómia sa dnes spája nielen s dôstojnosťou človeka ako pacienta, ktorý má možnosť rozhodovať o vlastnom prístupe k otázke svojho zdravia, ale aj o problémoch spätých so spôsobmi liečenia v prípade choroby. Akceptácia autonómie sa často chápe a interpretuje ako dôkaz rešpektu k ľudskej dôstojnosti a úcty k životu. Avšak paradoxne, v niektorých situáciách predstavuje pre pacientov záťaž. Jedna z najznámejších českých autoriek, Helena Haškovcová, uvádza dôvody, ktoré považuje za relevantné, vedúce ku zmene vzťahov lekár - pacient. Za zásadný dôvod pre „zánik“ paternalizmu považuje situáciu po ukončení II. svetovej vojny, kedy si ľudia výraznejšie začali uvedomovať hodnotu svojho života. „Lidé si všeobecně začali více uvědomovat vysokou hodnotu individuální svobody a lidských práv, cítili ji a později, což platí dodnes, vyzdvihli zejména autonomii, tedy právo každého člověka na sebeurčení, a to i ve specifické situaci, tedy v nemoci.“ (Haškovcová 2007, nestránkované). Za rovnako dôležitý považuje rozvoj vedeckých poznatkov a nových technológií, ktoré

našli uplatnenie v medicíne. „Cenou“ za nové možnosti bolo uvoľnenie väzby jeden lekár, jeden pacient. Haškovcová konštatuje: „Na diagnostickém i terapeutickém procese se nutně začalo podílet více lékařů, ale i profesionálů jiných odborností (biologové, chemici, fyzici, později též psychologové a počítačová odborníci atd.). Pacient, uvyklý jednoduchému paternalistickému modelu vztahu s lékařem, se začal „ztrácet“ ve složitě a dobře míněné „mašinérii“ složitě strukturovaných zdravotnických systémů“ (Haškovcová 2007, nestránkované).

Právo človeka na sebaurčenie a autonómne rozhodovanie v situácii choroby nemusia byť vždy subjektívne vnímané ako atributy jeho dôstojnosti a naopak, vznikajú situácie, kedy autonómne rozhodnutie pacienta nie je zo strany lekára akceptované z hľadiska priznania absolútnej hodnoty života. Konkrétnym príkladom môže byť žiadosť pacienta o eutanáziu. Tieto žiadosti sa objavujú nielen v snahe zbaviť sa utrpenia, ale často pre subjektívny pocit straty dôstojnosti spojený s totálnou odkázanosťou na opateru zo strany iných. Tu však často ide o zlyhania tých, ktorí starostlivosť poskytujú, o inštrumentálny prístup k chorému, resp. o zlyhania blízkých ľudí.

Mnohí autori, ktorí pripúšťajú možnosť eutanázie, vychádzajú z predpokladu, že dôstojnosť vzniká až vzájomným uznaním a vo vzájomnom rešpekte. Nie je to niečo apriori dané. A z tohto pohľadu je pomoc pri zomieraní akceptovaním ľudskej dôstojnosti. Napríklad rakúsky filozof, P.Kampits považuje liberálne riešenie otázky pomoci pri zomieraní za najlepšie.

Kritický a odmietavý postoj k liberálnemu stanovisku zaujíma česká etička Marta Munzarová. Možnosť autonómnej voľby s odvolaním sa na ľudskú dôstojnosť charakterizuje ako procedurálny prístup, pri ktorom absentuje substanciálny hodnotový základ. Svoj kritický pohľad ilustruje hypotetickou situáciou možnej žiadosti pacienta o eutanáziu, kedy model autonómie môže mať nasledujúce podoby: „Model zákazníka, spotrebiteľa: lekár poskytne všechna fakta o možných alternatívach a pacient zvaží veškeré možnosti s ohledem na své vlastní hodnoty. Lékař zde figuruje jen jako technická síla, jako vykonávatel zakázky. Jeho vlastní hodnoty a jeho pohled na hodnoty nemocného nejsou důležité. Pacientova autonomie je v této situaci ústředním a prvořadým principem, jedine jeho záměr (nebo záměr jeho zástupce) rozhoduje. Smluvní nebo dohádovací model: lékař a pacient diskutují o vzájemných hodnotách ve vztahu ke zdraví i k morálnímu systému. Lékař působí do určité míry jako informátor, interpret nebo učitel, který současně zjišťuje a hodnotí přání nemocného. Lékař i pacient jsou autonomními bytostmi, oba souhlasí s tím, že budou



svobodne pokračovať ve spoločnom jednaní a že spolu vstupujú do smluvního poměru... Zcela se připouští, že tyto modely nemusí být sladěny s žádnými obecně platnými normami, jež by mohli do vztahu zasahovat zvenčí. Smluvní strany stvoří svůj vlastní „text“ a dají mu etický rozměr, který si vyberou. Zcela míjejí základní mravní otázky a kontext a považují myšlenku na dobro (správnost) a zlo (nesprávnost) za zcela irrelevantní“ (Munzarová, 2005, 44 – 45).

Tento krátky príspevok iba poukazuje na šírku reflektovanej problematiky. A hoci považujem za žiaduce prehľbovať teoretický výklad ľudskej dôstojnosti, diskrepancia medzi jej teoretickým výkladom a jej reálnym vyjadrením v rovine sociálnych vzťahov je znepokojujúca. Nemám na mysli nielen oblasť zdravotníckej starostlivosti, ktorej sa príspevok čiastočne dotkol.

## Literatúra

- Dohovor o ochrane ľudských práv a dôstojnosti človeka v súvislosti s aplikáciou biológie a medicíny. Dohovor o ľudských právach a biomedicíne*, Zbierka zákonov č. 40/2000,  
<<http://archiv.vlada.gov.sk/ludskeprava/data/files/4164.pdf>>
- GLUCHMAN, V. (2008): K základným hodnotám bioetiky. In: *Bioetika*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.
- HAŠKOVCOVÁ (2007): Od medicíny mlčení k informovanému souhlasu. In: *Zdravotnické noviny*. [online] Postgraduální medicína, 5. 4. 2007, Dostupné na:  
<<http://zdravi.e15.cz/clanek/postgradualni-medicina/od-mediciny-mlceni-k-informovanemu-souhlasu-300318>>
- KAMPITS, P. (2008): *Ethische Probleme am Lebensende*. Prednáška v rámci programu Excelentnej Univerzity. Bratislava: Univerzita Komenského.
- KANT, I. (2004): *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kalligram.
- MUNZAROVÁ M. 2005. *Zdravotnická etika od A do Z*. Praha: Grada Publishing.
- NEMČEKOVÁ, M. – ŽIAKOVA, K. – MIŠTUNA, D. (2004): *Práva pacientov : Medicínske, ošetrovateľské a filozoficko- etické súvislosti*. Martin: Osveta.
- NEMČEKOVÁ M. a kol. (2008): *Etika v ošetrovatel'stve*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity.

Ústava Slovenskej republiky. Zbierka zákonov č. 460/1992, Čiastka 92,  
dostupné na <[www.zbierka.sk/sk/predpisy/460-1992-zb.p-2044.pdf](http://www.zbierka.sk/sk/predpisy/460-1992-zb.p-2044.pdf)>  
*Všeobecná deklarácia ľudských práv*, dostupné na  
<<http://www.amnesty.sk/wp-content/uploads/2012/01/UDHRvSVK.pdf>>

Príspevok je výstupom z grantovej úlohy Vega č. 1/0429/15 „Racionalita, emocionalita a dôstojnosť človeka“.

PhDr. Lenka Bohunická, CSc.  
Katedra filozofie a dejín filozofie  
Filozofická fakulta, Univerzita Komenského,  
Bratislava, SR  
e-mail: [lenka.bohunicka@uniba.sk](mailto:lenka.bohunicka@uniba.sk)

## PHILOSOPHER, TRUTH AND PUBLIC LIFE

*Tomáš Hejduk*

**Abstract:** *Philosopher in his public sphere-activities should be led by truth. The particularity of this truth can be seen in its contradiction to personal decency, individual's moral credit, any primary regard to the self and any moral system and theory. To be loyal to such a truth means being able of historical activity, of the deed which is rooted in deep criticality. Within the following text we deal with Hejdánek's conception of truth that was the pillar of non-political politics, on which for example Charter 77 was based.*

**Key words:** *philosopher – truth – public life*

\*

If we are to examine Hejdánek's reasons for engaging in the form of protest of Charter 77 – as an paradigmatic example of engagement of philosopher or intellectual in public life –, then upon an analysis of *Letters to a Friend*, the most fundamental work written on this theme in Czech Republic<sup>1</sup>, we must differentiate two levels. On the first it concerns a consideration of the reason for and against the signature of Charter 77 in the case of the person to whom the letter is addressed, a young friend. The second level is more fundamental: firstly this does not concern the *signature* of the Charter 77 declaration, but an engagement with the issue of Charter 77, which according to Hejdánek need not be confirmed by a signature, and secondly this relates not only to the youth or young people in general, but to all citizens. Since Hejdánek focuses in principle on the second problem – *living and thinking as a Chartist*, more generally as a *non-political politician* – to which he also relates the first problem (he dissuades the youth from signing the Charter, because to be a Chartist is not conditional upon signature and furthermore, in the case of a young and upcoming man, provoking the regime in such a manner would not pay off), we shall hereinafter focus only on this level.

---

<sup>1</sup>*Letters to a Friend* present a “paradigm” of the dialogical form of Charter 77 and also establish fundamental themes for discussion which are to be immediately addressed within the Charter – on this see most recently e.g. (Bolton 2012, 186 ff).

Hejdánek first of all warns the Chartists against any kind of primary concerns regarding personal irreproachability and decency, i.e. against conduct which society expects from the individual: “The Charter and the Chartists shall be lost at the moment they concern themselves above all with their own moral credit. The Charter makes sense only up to the time when it begins to focus on itself and its own reputation... In the given situation the Charter stands and falls through its loyalty to truth and through its solidarity with all those who despite personal sacrifice have given themselves to the services of truth” (Hejdánek 1993, 90).

The sole possible support for the Chartists and philosopher’s motivation and justification for engaging in an act of civil disobedience or less radically and more precisely in an act of non-political politics is thus *truth* itself and *solidarity* with the servants of truth. In this, orientation towards truth thus explicitly collides with a regard for morals, or with one kind of morals, with that which is considered decent and appears to be decent precisely to those who are assigned the task of judging what constitutes decency and indecency.

A further specification of what this orientation towards truth or truth itself and distraction from morality means in the spirit of *omnes determinatio est negatio* is presented by a marked collision of truth with *regard to the self* as such, which is nevertheless in the first instance also the same regard for morals and another fulfilment of that which society expects from the individual, that which it is necessary for the individual to appear to be in the eyes of society and others – for which the individual is then acknowledged or rewarded by society and others (a well-known form of this vulgar wisdom is the “folk” imperative “Mind your own business!” – which is particularly prevalent at the time of any kind of lack of freedom in a state and society). Hejdánek thus refuses to justify the act of non-political politics by means of maintaining personal purity or establishing a collective of decent folk, an island of moral purity in a sea of filth.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Some signatories indeed conceived Charter 77 as a morally pure, parallel polis, and felt comfortable within its isolation. This tendency encompassed the occasional justification of oppositional activity by means of personal satisfaction in connection with feelings of singularity and of catalysing or actually initiating historical events. Compare Pithart, in Otáhal, p. 198-9. Thus for example Havel acknowledges a certain introversion: in his own words, he wrote his famous letter to president Gustáv Husák self-indulgently: “I actually wrote it primarily for myself. ... I felt greatly relieved and rejuvenated by writing it.” See (Vaněk – Urbášek 2005, 135).

In addition to his refusal to reduce “true” thinking and conduct to moral rectitude, Hejdánek also rejects a linkage of truth with calculi, theories and moral systems à la utilitarianism. The fundamental and general argument in this case is formed by the thesis that theorising is barren with regard to everyday issues and the problems which people must address in the inimical world: with regard to these issues, or the most pressing problems and those most urgently demanding action, “every theoretical response is weak; and essentially in vain. Only action is appropriate, only in practical life can a decision be made” (Hejdánek 1993, 66).

In this however the issue becomes more complicated and extensive: Whilst in the case of “overcoming” mere morality and decency, the responsible individual turns away from the situation and from himself in favour of truth itself (the final criterion) – “this is not merely a certain social and political situation but also a kind of final norm, a final criterion of how we stand the test in this situation... truth itself, which is valid and which should be applied come what may... Face to face with truth itself we must surrender our self, our position, our comfort, even that which we love most... indeed we must be prepared to surrender our freedom or in the last instance even our life” (Hejdánek 1993, 79) – here he turns away from “disinterested theory” and with hope turns precisely to praxis and action. For Hejdánek, theories and the creation of a philosophical system are thus evidently no solution to the problem of “loyalty to truth”. The seeming contradiction clarifies the fact that the author does not consider truth to be purely a matter of a philosophical system, but rather to be historical, born out of a definite situation reflecting or reflecting upon certain events and activities emanating power.<sup>3</sup> And on the contrary it is necessary to view the

---

<sup>3</sup> We cannot deal with Hejdánek’s conception of truth in all its details here. With regard to the above we can briefly add that according to Hejdánek the following paradox applies here: it is not possible to deal with truth in any meaningful sense if it is divorced from the world and from Man, but at the same time truth itself is not an object, and it is not possible to seek the truth about truth. In other words: Hejdánek conceives truth non-objectively, as something which is fundamentally linked to belief, i.e. an openness towards the future, which never yet “is” but is always “becoming” and “governs”. Only this “non-objective” truth enables a meaningful life in the world of objects, or directly calls and leads to praxis, to specific activity – by opening up a new horizon, which could not even be merely glimpsed from objects themselves. Specific practical activity takes place because of a non-objective truth, from the perspective of objects which are not the future but despite that which is. Hejdánek attributes to truth two fundamental, in a certain sense contradictory if not mutually exclusive attributes: on the one hand

situation – it is not merely here before us in given form, but connects to a “true vision and process”, which resides in an analysis of all that the present contains as its roots and prerequisites.

In other words we should be able to say that here Hejdánek differentiates between “relations” and “history”: in this he challenges us to transgress the given relations in a direction towards an active, creative engagement, i.e. historical activity. The philosopher’s approach to older thinkers incidentally also corresponds to such an interpretation: it is necessary to analyse them on the basis of our situation today, though not in such a manner that this situation (the present) would be unproblematically present before us here and now (these are only “relations” and “manifestations”), that it would decide (for example on what of Masaryk is valid and what is not): “In an analysis of our crisis today, Masaryk may indeed be of great help to us, though not through our transplanting him into the present and again making him a part of the present situation, but on the contrary as a support for maintaining our distance from that into which we have fallen and in which we are constricted, as an aid towards obtaining a greater and more penetrating criticality and sharper vision of our actual position.” The necessary distance that Hejdánek speaks of here however is not a return to the past, an establishment of old orders or perhaps a realisation and dictum of Masaryk’s teaching, but rather an “opening up” of the present situation. This is incidentally also a polemic with a possibility of identifying the aforementioned distance with a certain theoretical discipline or system: “Criticality is either flexible, or it is not criticality; ... The source and basis of criticality thus cannot be a given position, an established discipline, a philosophical or scientific system – thus not even Masaryk’s; the linkage to Masaryk must itself also be critical and therefore oriented, purposeful, valid” (Hejdánek 2010a, 178). In very general or broad sense we can sum up that the criticality of this “non-given

---

it “actively” intervenes and thus brings also tension to reality (objects and people) – it does not leave them to ossify in a given form, bringing something new, and in this sense it is “immaterial”, “beyond the situation”, transgressing the given or practical; on the other hand it turns Man towards objects and action – even if precisely within their tension and openness. Hejdánek thus argues that in dealing with truth we must necessarily descend from the theoretical sphere into the practical sphere, and from the noetic level to an ontological and anthropological level, which “...leads to a comprehensive, even if paramount openness and solidarity with modern social endeavour.” Or “...the realisation of truth and humanity, humanism is not possible unless as a realisation of matters of this world.” See e.g. (Hejdánek 2010b, 28-30).

nature”, the opening up of the present situation and sharper vision is hereinbefore mentioned motivation and justification of an act of non-political politics.

In a similar spirit (restraining any “given” self) Hejdánek, in a critical reading of Havel’s letters from prison, rejects the playwright’s (poetical-literary) “intuitive” approach, residing in an engagement with a tide of emotions and internal contemplations as sufficient in order to address the social situation or gain recognition and meaning in life. Havel connects the tide of emotions (even romantically impossibly or paradoxically) to a desire for definitiveness, whereas Hejdánek, in a reflexive, considered philosophical approach, stresses its indefinite nature: “We live in a time of great political and social transformations, and it mostly escapes us that the greatest earthquakes and shifts take place on the level of opinions, thought and methods of consideration. ... If the endeavour towards a final statement and pregnant formulation has no chance, it is necessary to impose apply other criteria, thus a high intensity of criticism. ... The best results are attained when it turns against itself.” In this Hejdánek however declares an allegiance of himself as a philosopher (silencing his self) with Havel as a writer (expressing his self), and stresses the dependency of philosophy on non-philosophical inspirations – indeed in this co-operation philosophy appears to him as “practical”: “But not even philosophy, which undermines its own foundations and systematically cuts away the branches upon which it rests (or has rested hitherto) does not find sufficient indicators by which to proceed. And here, either willingly or unwillingly it must render itself to the services of those who through their intuitions are closer to reality than philosophy can ever be in its reflections. Intuitions may be shown to be erroneous or misleading – as philosophy well knows – but they may also be accurate and prophetic. Philosophy shall then adopt such intuitions and exert every endeavour in order to assist their application and enforcement” (Hejdánek 1990a, 6). Non-political politics, all in all, in Hejdánek’s conception is realized in the cooperation of both activities – philosophical and artistic. Both disciplines are in their own specific way in relation to the truth but both are same in the basic demand: no support of morality at the expense of a creative activity.

## Literatúra

- BOLTON, J. (2012): *Worlds of Dissent: Charter 77, The Plastic People of the Universe, and Czech Culture under Communism*. Cambridge, Mass. and London, England: Harvard University Press.
- HEJDÁNEK, L. (1993): *Dopisy přáteli*. Prague: Oikoymenh.
- HEJDÁNEK, L. (1990b): Filosofie a společnost. *Filosofický časopis* 1-2, 59-86.
- HEJDÁNEK, L. (2010a): Masaryk a naše dnešní krize. In: *týž, Setkání a odstup*. Prague: Oikoymenh, 176-187.
- HEJDÁNEK, L. (2010b): Pravda a skutečnost. in *týž, Setkání a odstup*. Prague: Oikoymenh, 24-30.
- HEJDÁNEK, L. (1990a): Variace a reflexe na témata vězeňských dopisů Václava Havla. *Listy* 20 (6), 6-19.
- OTÁHAL, M. (2011): *Opoziční proudy v české společnosti 1969-1989*. Prague: ÚSD AV ČR.
- VANĚK, M. – URBÁŠEK, P., eds. (2005): *Vítězové? Poražení? Životopisná interview*. Prague: Prostor.

Mgr. Tomáš Hejduk, PhD.  
Univerzita Pardubice  
Katedra filosofie  
Stavařov 97  
532 10 Pardubice, Czech Republic  
e-mail: tomas.hejduk@upce.cz



## K ROZPORU V ZDÔVODNENÍ CHARAKTERU A PÔVODU ĽUDSKÝCH PRÁV

### TO THE CONTRADICTION IN JUSTIFYING THE NATURE AND ORIGIN OF HUMAN RIGHTS

*Richard Šťáhel*

**Abstract:** *The concept of human rights is an important achievement of civilization. However, large part of current human rights discourse still relies on arguments based on liberal political philosophy and its fiction of natural state and natural human rights. This fiction is not only ahistorical, but it is also in contrary with the current social, political, economic and environmental reality what often leads into questioning the very concept of human rights. Acceptance of the idea of human rights would be much more helpful if its justification will be supported by Honneth's theory of the struggle for recognition, which takes into account the actual historical development of theoretical and practical struggle for acceptance and equality of people. Freedom and equality are in fact the result rather than the origin of social processes and conflicts.*

**Key words:** *Human rights – Political philosophy – Fiction – Struggle for recognition – Habermas – Honneth*

Koncept ľudských práv je dôležitým civilizačným výdobytkom. Našiel vyjadrenie vo *Všeobecnej deklarácii ľudských práv*, ktorú OSN prijala 10. decembra 1948 a tiež sa postupne premietol do ďalších medzinárodných dohôd a tiež ústav mnohých krajín, prinajmenšom krajín, ktoré sú súčasťou tzv. západnej civilizácie. Agenda ľudských práv zamestnáva najrozličnejšie mimovládne, štátne i medzištátne inštitúcie, žiaci sa s ňou oboznamujú už v školských laviciach a politici ňou zdôvodňujú najrozličnejšie rozhodnutia. Tvrdenie z preambuly *Všeobecnej deklarácii ľudských práv*, že „všetci ľudia sa rodia slobodní a rovní v dôstojnosti aj v právach“ (UN 1948) je považované za samozrejmosť, nad ktorou sa už netreba ani zamýšľať.

Aj preto sa prevažná časť verejného, ale aj odborného diskurzu uspokojila s veľmi povrchným a prvoplánovým zdôvodnením ľudských práv. Politici, diplomati, občianski aktivisti, ale aj študenti bezmyšlienkovito opakujú naučené frázy o tom, že ľudské práva sú prvotné, nepremýšľateľné a neodhateľné, a to napriek tomu, že tieto tvrdenia sú

v zjavnom rozpore nielen s historickými faktami, ale aj s mnohými aspektami súčasnej sociálnej, politickej, ekonomickej i environmentálnej praxe. Tento rozpor potom delegitimizuje celú koncepciu ľudských práv, a to práve v situácii, keď je potrebné čoraz častejšie ľudské práva nielen teoreticky zdôvodňovať, ale aj fakticky presadzovať či dokonca brániť pred vážnymi atakmi, či už zo strany trhového alebo náboženského fundamentalizmu, alebo snahami o ich redukovanie či obmedzovanie v mene boja proti terorizmu alebo v mene šovinizmu blahobytu (Habermas 2004, 199).

\*

Prevažná časť súčasného ľudsko-právneho diskurzu sa však stále opiera o tvrdenia vychádzajúce z liberálnej politickej filozofie a jej fikcií. Prirodzenoprávne teórie raného novoveku stoja na ahistorickej fikcii prirodzeného stavu a ľudskej prirodzenosti, z ktorej odvodzujú východisko pre uzavretie spoločenskej zmluvy. Vychádzajú z predstavy človeka ako jedinca, ktorý je principiálne slobodný a svojprávnny, ktorý primárne nie je naviazaný na žiadnu komunitu – rodinu, klan, kmeň, cirkev či národ. Ľudskú prirodzenosť vidia ako individualistickú, až egocentrickú, schopnosť spoločenskej interakcie považujú za druhotnú, či doslova naučenú. „Teoretici zmluvy, Hobbes ako aj Rousseau, uvažujú hlboko kontraintuívne. Ich koncepcia človeka a spoločnosti ide proti dobovým intuíciam a ide aj proti našim dnešným intuíciam“ (Novosád 2011, 20). Podľa J. Patočku práve Rousseauovými „úvahami dospieva abstraktné prirodzeno-právne myslenie na svoj vrchol“ (Patočka 1962, 65). Až v Rousseauovom myslení totiž sloboda figuruje, ako neoddeliteľná súčasť ľudskej prirodzenosti, pričom práve toto tvrdenie sa stalo východiskom konceptu ľudských práv. Rousseau odmieta právo silnejšieho i všetky argumenty v prospech neslobody či dokonca otroctva. To je podľa neho „v rozpore s ľudskou prirodzenosťou a nemôže byť žiadnym právom autorizované“ (Rousseau 1978, 155), považuje ho za neprijateľné ani ak by malo byť dôsledkom vlastného slobodného rozhodnutia, pretože: „Vzdať sa svojej slobody znamená vzdať sa svojho ľudského postavenia, svojich ľudských práv a dokonca aj svojich povinností. ... Je to nezlučiteľné s ľudskou prirodzenosťou...“ (Rousseau 2010, 32). Samotný Rousseau si však uvedomoval, že spoločenská realita je iná, keď konštatoval, že: „Človek sa narodil slobodný, no všade je v okovách“ (Rousseau 2010, 27). Podľa neho je teda sloboda východiskovým stavom a nesloboda, útlak a otroctvo výsledkom vývoja spoločnosti. Tento postoj však umožňuje postulovať jednotlivca ako subjekt práv, ktoré nie sú podmienené príslušnosťou k žiadnemu rodu, stavu či vierovyznaniu a nie sú darom

panovníka či štátu. Koncept občianskych, nie to ešte ľudských práv by bez tohto východiska nemohol vzniknúť.

Faktom však zostáva, že v známych dejinách prevládajú v politických a právnych vzťahoch skôr privilegia než stav všeobecnej slobody, nie to ešte rovnosti a všeobecnej dostupnosti ľudských práv. Aj J. Patočka konštatuje, že „Rousseau premieta do počiatkov spoločnosti výsledky tisícročného vývoja; sloboda a rovnosť u neho nie sú historické rezultáty zložitých procesov a zápasov, ale jednorazovým aktom inštitúcie mravne právneho sveta“ (Patočka 1962, 65). Voči Rousseauovi tak treba namietnuť, že reflexia dejín ľudských spoločností ukazuje skôr na to, že sloboda je viac dôsledkom dlhodobých snažení a zápasov o uznanie rovnosti ľudských bytostí a ich rovnoprávnosti ako členov politickej spoločnosti než východiskom, z ktorého ľudstvo vzišlo.

\*

Trvanie na ahistorickej fikcii prvotnosti ľudskej slobody a ľudských práv, ktoré majú dokonca predchádzať existencii inštitútu štátu, spochybňuje koncept ľudských práv v teoretickej rovine, rovnako ako ho v praktickej rovine spochybňuje zjavný fakt, že konceptom ľudských práv proklamované práva sú dostupné len privilegovanej časti populácie, a to tak z globálneho hľadiska ako aj z vnútroštátnej perspektívy. Ľudsko-právnu teóriu i politiku delegitimizuje aj pokračujúce snahy ľudské práva okliešťovať, alebo ich zachovávať len ako privilegium bohatšej časti obyvateľstva, napr. vo forme uzatvárania medzinárodných obchodných zmlúv, ktoré fakticky suspendujú legislatívnu právomoc legitímne zvolených politických inštitúcií a nahrádzajú ju medzinárodnými arbitrážnymi súdmi.<sup>1</sup>

Aj preto môže kritika konceptu ľudských práv poukazovať na to, že „naša civilizácia dnes nedisponuje žiadnym v širšom meradle akceptovaným myšlienkovým postupom, ako ideu ľudských práv zdôvodniť“ (Sousedík 2010, 9), takže sa na jednej strane hovorí o „kríze zdôvodnenia“ ľudských práv, ale zároveň sa „požadujú a formujú stále nové a nové ‚ľudské práva‘“ (Sousedík 2010, 13). Za opodstatnené možno považovať tiež tvrdenie, že „konceptia ľudských práv je svojim spôsobom ideológiou a ako taká je v niektorých mimoeurópskych kultúrnych okruhoch vnímaná“ (Šmihula 2001, 433). Častým a oprávneným predmetom kritiky je aj Habermasov postreh, podľa ktorého „politika

---

<sup>1</sup> U. Beck hovorí v tejto súvislosti o „metamoci svetového hospodárstva“ (Beck 2007, 95–103).

ľudských práv slúži ako figový list a prostriedok presadzovania veľmocenských záujmov“ (Habermas 2012, 39).

Akceptácii idey ľudských práv by preto pomohlo keby sa jej zdôvodnenie opieralo o historicky podložený vývoj, v ktorom sú ľudské práva a slobody civilizačným výdobytkom, výsledkom tisícročného vývoja a zápasov, ako na to poukázal už spomenutý J. Patočka. To by totiž, o. i. umožnilo upozorňovať na to, že ľudské práva a slobody nie sú samozrejmosťou či prirodzenosťou, ale hodnotou, pre ktorú sa ľudské spoločensvá vedome rozhodujú, za ktorú často celé generácie bojujú, pričom výsledok týchto zápasov nie je istý, konečný a ani nezvratný. Opätovné upadanie do neslobody, poddanstva a útlaku či rozličných foriem závislostí a z nich vyplývajúcich nerovností je historicky prinajmenšom rovnako významným fenoménom ako samotný boj za ľudské práva a slobody.

\*

Myšlienku, podľa ktorej sú ľudské práva a slobody výsledkom zápasu o ne a nie východiskovým stavom ľudských dejín, rozpracováva vo svojej teórii boja o uznanie Axel Honneth (Honneth 1997). Jeho koncept berie do úvahy skutočný historický vývoj teoretického i praktického zápasu o akceptáciu a zrovnoprávenie ľudí, i jeho rozličné úrovne. Ľudské práva chápe ako výsledok vzájomného uznania ľudských bytostí, „ako tie nároky, ktoré si ľudské subjekty vzájomne priznávajú, aby im bol zaručený život, ktorý zodpovedá nutným podmienkam ‚dôstojnosti‘ alebo úcty a ústredné je pritom hľadisko, že k minimálnym požiadavkám voči morálke spoločenského spolužitia patrí všeobecná možnosť ľudskej existencie“ (Honneth 2008, 101). To umožňuje zdôvodniť nielen klasické ľudské práva bez odvolávania sa na ich fiktívnu primárnosť, ale poskytuje to aj východisko pre zdôvodnenie rozšírenia tradičného chápania ľudských práv o ich environmentálne predpoklady. Už *Deklarácia OSN o životnom prostredí človeka* (UN 1973) konštatuje, že životné prostredie je jednou z nevyhnutných podmienok na to, aby človek mohol užívať základné ľudské práva, vrátane práva na život. Povinnosť zabezpečiť z tejto deklarácie vyplývajúcu dostupnosť práva na vodu, výživu a prístrešie aspoň pre všetko svoje obyvateľstvo si však vo vlastnej legislatíve uložila len máloktorá krajina. Globálna environmentálna kríza a klimatické zmeny však už medzičasom jasne ukázali, že možnosť ľudskej existencie je determinovaná nielen súborom spoločenských (ekonomických, politických a právnych), ale aj, (a to dokonca primárne) súborom environmentálnych podmienok a vzťahov. Základné ľudské práva preto možno chápať aj ako právo na zaručenie základných podmienok života.

Honneth navyše tvrdí, že „podľa toho, aký typ ľudských práv máme na mysli, sa tiež mení primárny nositeľ komplementárnych povinností: tieto práva je síce treba chápať tak, že existujú na základe svojej intersubjektívnej povahy voči všetkým ostatným ľuďom, čomu vo výsledku zodpovedajú individuálne povinnosti...“ (Honneth 2008, 101), čím poukazuje na aspekt povinnosti, ktorý je v ľudsko-právnom diskurze skôr okrajový. Jedným z dôsledkov dominancie liberálnej interpretácie konceptu ľudských práv je totiž to, že vo vedeckom, pedagogickom a aj v politickom diskurze o ľudských právach, sa kladie takmer výlučne dôraz na práva, ale len veľmi zriedka sa poukazuje na to, že každé takéto právo je vyvážené aj nejakou povinnosťou. Pritom bez chápania komplementarity povinnosti vzájomného uznania a rešpektovania ľudskej slobody, rovnosti a dôstojnosti sa rúca základný predpoklad konceptu ľudských práv a slobôd. Ako zdôrazňuje A. Krsková, „základné práva na slobodu a autonómnosť sú podriadené limitom, ktoré tvoria slobody iných a dobro spoločnosti“ (Krsková 2000, 333). Bez povinnosti rešpektovať slobodu iných a chrániť predpoklady tejto slobody, ostáva sloboda privilegiom dostupným iba časti populácie. Udržateľnosť konceptu základných práv a slobôd si teda vyžaduje implementáciu povinností a limitov. Uznanie práv a slobôd pre každého jednotlivca je možné len po úroveň spoločných environmentálnych zdrojov, resp. ich udržateľnej spotreby, ktorej úroveň nebude ďalej prehlbovať rozvrat prírodných systémov planéty. Práve rozvrat planetárneho ekosystému totiž oberá o predpoklady slobody a autonómnosti čoraz viac ľudí na rozličných miestach planéty.

\*

Dožadovanie sa slobody pohybu či slobody nelimitovanej spotreby bez uznania rovnakého práva pre všetkých ostatných, však koncept ľudských práv delegitimizuje ako ideológiu privilegovanej časti ľudskej populácie. Podstata rozporu vyplývajúceho z tohto pomerne rozšíreného postoja je v dožadovaní sa práv bez uznania povinnosti priznania rovnakých práv všetkým ostatným, a to nielen v teoretickej či rétorickej rovine, ale aj, a to predovšetkým, v rovine reálnej dostupnosti týchto práv. Opatrenia, ktoré by mohli aspoň zmierniť dopady globálnej environmentálnej a klimatickej krízy na obmedzovanie predpokladov naplnenia základných ľudských práv, by si pritom vyžadovali stanoviť ešte väčší rozsah povinností než vyžaduje súčasná legislatíva. Napríklad povinnosti neznečisťovať, resp. nedevastovať životné prostredie viac, než je nevyhnutne nutné, možno aj s povinnosťou znížovať svoju uhlíkovú stopu, čo bude možno potrebné spojiť s obmedzením v súčasnosti v podstate mlčky predpokladaného práva na neobmedzenú slobodu pohybu a spotrebu, limitovaného len finančnými

možnosťami konzumenta. Ako zdôrazňuje L. Sklair, „kríza ekologickej neudržateľnosti vyžaduje zníženie spotreby ľudí s vyššími príjmami na celom svete“ (Sklair 2008, 61). Je však len veľmi málo pravdepodobné, že toto zníženie spotreby bude možné dosiahnuť bez legislatívneho vymedzenia limitov spotreby a ich dôsledného vymáhania.

## Literatúra

- BECK, U. (2007): *Moc a protiváha moci v globálnom veku: Nová ekonomie svetovej politiky*. Prel. A. Bakešová a V. Jochman. Praha: Sociologické nakladatelství.
- HABERMAS, J. (2004): Státní občanství a národní identita. Prel. A. Bakešová. *Filosofický časopis*, 52 (2) 185–205.
- HABERMAS, J. (2012): Koncept ľudskej dôstojnosti a realistická utópia ľudských práv. In: Habermas, J.: *K ústave Európy*. Bratislava: KALLIGRAM, 15–43.
- HONNETH, A. (1997): Integrita a zneuznání. Základní motivy morálky uznání. *Filosofický časopis*, 46 (2), 297–309.
- HONNETH, A. (2008): Univerzalismus jako morální past? Podmínky a meze politiky lidských práv. In: Hrubec, M. (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Prel. M. Pullmann. Praha: Filosofia, 83–112.
- KRSKOVÁ, A. (2000): Staronová perspektíva chápania ľudských práv. *Filozofia*, 55 (8), 327–334.
- NOVOSÁD, F. (2011): Thomas Hobbes alebo vyrovnávanie sa s anarchiou. In: Hobbes, T.: *Leviathan*. Bratislava: KALLIGRAM, 11–50.
- PATOČKA, J. (1963): J.-J. Rousseau. In: *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica*. Praha: Universita Karlova, 59–67.
- ROUSSEAU, J.-J. (1978): Rozprava o politické ekonomii. In: Rousseau, J.-J.: *Rozpravy*. Prel. V. Zamarovský, E. Blažková. Ed. V. Čechák. Praha: Svoboda, 151–199.
- ROUSSEAU, J.-J. (2010): *O spoločenskej zmluve*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: KALLIGRAM.
- SKLAIR, L. (2008): Globalizace lidských práv. In: Hrubec, M. (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Prel. A. Kubiczka. Praha: Filosofia, 49–81.
- SOUSEDÍK, S. (2010): *Svoboda a lidská práva*. Praha: Vyšehrad.
- ŠMIHULA, D. (2001): O podstate ľudských práv. *Filozofia*, 56, (6), 431–437.

UN (1948): *The Universal Declaration of Human Rights*. New York: United Nations. [online] URL: <http://www.un.org/en/documents/udhr/>  
UN (1973): *Report of the United Nations Conference on the Human Environment*, 5 – 6 June 1972. New York: United Nations.

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

## FILOZOFIOU PRAGMATIZMU PROTI NEOLIBERÁLNEMU RADIKALIZMU

### THE PHILOSOPHY OF PRAGMATISM AS A TOOL AGAINST THE RADICALISM OF NEOLIBERALISM

*Eubomír Dunaj*

**Abstract:** *This paper is devoted to Emily Višňovský's reflections on the potentialities and limitations of social transformation – informed by Slovakia's post-socialist experience – in his book New Studies about Pragmatism and Neopragmatism (In Slovak). My exposition consists of two parts: First, by appealing to the thought of Jan Patočka, I highlight the neoliberal radicalism, which has dominated public discourse in Central European Countries in the last two decades. Second, I emphasize the transformative character of pragmatism and defend it as an adequate approach to social reality, particularly with regards to the important task of reviving the social foundations of democratic life.*

**Key words:** *pragmatism – social reality – social transformation*

„Nikdy nemôžeme zabudnúť, že procesy, ktoré sociológovia alebo politológovia označujú ako „tranzícia“, „transformácia“, zmena systému, „zmena štruktúr“, sú vždy ľudia so svojimi nádejami a sklamaniami, osobnými ťižnosťami, ziskami a stratami, radosťami a bolesťami“  
(Novosád 2004, 236).

Uplynulo už viac než štvrtstoročie od Nežnej revolúcie. Je to dostatočne dlhá doba, doba celej jednej generácie, aby bolo možné pristúpiť k úvahám hodnotiacim transformáciu po roku 1989. Turbulentný spoločenský vývoj po roku 1989 a jedinečná historická skúsenosť našej generácie ponúka obrovské množstvo impulzov pre sociálno-filozofickú reflexiu, relevantnú nielen v slovenskom kontexte.

Emil Višňovský uvádza svoje úvahy o pragmatistickej reflexii sociokultúrnej transformácie otázkou (analogickou k otázke nemeckého filozofa Rüdiger Safranski – ‘Koľko globalizácie unesie človek?’), ‘Koľko sociálnej transformácie unesie človek?’, keďže „sociálna transformácia je niekedy dosť bolestivý, ba poškodzujúci proces. V každej sociálnej transformácii sú obsiahnuté určité ľudské „náklady a výnosy“, a zrejme aj



obete, ktoré všetky nie je možné spočítať a vyčísliť – pričom príliš veľa transformácie nám môže ublížiť, pokiaľ na ňu nie sme pripravení“ (Višňovský 2014, 102).

Východiskovú tézu príspevku tvorí úsudok, že úspešná sociálna transformácia je omnoho náročnejší projekt než politická revolúcia. Zanedbanie sociálno-filozofických tém v ponovembrovom vývoji u nás, a naopak až „metafyzické“ spoliehanie na samoregulatívnu schopnosť politických rámcov liberálnej demokracie, zapríčinilo stratu či skôr nevytvorenie takých vlastností indivíduí, ktoré podporujú ich schopnosť zvládať životné výzvy a nároky na nich kladené v modernej demokratickej spoločnosti. Z toho dôvodu mnohí jedinci podliehajú rôznym patologickým javom ako sú napríklad konzumizmus, komercializmus, inštrumentálna racionalita, zvecnenie, odcudzenie, zideologizované vzory uznania apod. To následne – okrem iných negatívnych dôsledkov – deštruuje aj ich schopnosť adekvátne participovať na verejnom živote, a tým prispievať k reprodukcii demokratických inštitúcií. Na jednej strane preto, lebo je narúšané konštituovanie jednotlivca ako autonómnej bytosti, schopnej kritického odstupu od sociálnej reality; a na druhej strane preto, že v dôsledku excesívneho chápania slobody, vymedzenej len čisto negatívne,<sup>1</sup> blokuje integráciu indivíduí do spoločnosti. Tým je ohrozené osvojenie si noriem a očakávaní, ktoré ukladá demokratický spôsob štátneho zriadenia svojím občanom.

## Neoliberálny radikalizmus

Pri analýze textu Jana Patočku „Nadcivilizace“<sup>2</sup> a její vnitřní konflikt“ (Patočka 1996, 243-302) poukazuje Johann P. Arnason na *premeny radikalizmu* v modernej dobe. Z dnešného hľadiska spočíva Patočkova originalita podľa Arnasona v tom, že ako prvý videl modernitu ako civilizačný paradox: „je súčasne niečím více a niečím méně než byly tradiční civilizace. Tento paradox je přijat a stabilizován moderantní nadcivilizací (která ho přitom nevykládá vždy stejným způsobem, a také ne vždy stejně adekvátně), zatímco radikální varianta se ho snaží překonat militantnějším výkladem moderních principů“ (Arnason 2010a, 16).

Podľa Arnasona najexplicitnejšia definícia nadcivilizačného radikalizmu zdôrazňuje jeho snahu urobiť z racionality kľúč všetkých životných otázok. Nadcivilizačný radikalizmus však nemožno spájať len s komunizmom:

---

<sup>1</sup> Ku klasickému vymedzeniu tohto pojmu pozri: (Berlin 1997, 47 – 99).

<sup>2</sup> Rozumej modernita.

„[k]omunizmus patrí do historie nadcivilizačného radikalizmu, a je nepochybné, že celý Patočkov koncept vznikl v prvom rade ako pokus o pochopenie a zaťaženie komunistického fenoménu; radikálny nadcivilizace však nie je totožná s komunizmom, a z Patočkovy argumentácie nevyplýva, že by komunizmus nutne predstavoval jej definitívnu alebo poslednú možnú podobu. Na začiatku 21. storočia sa spíše nabíja hypotéza, že ideologický amalgám tržného fundamentalizmu (složený z mnoha zdrojov, ktoré samy o sebe nemusia patriť do kategórie radikalizmu) sa prosadil ako nová forma nadcivilizačného radikalizmu a že navazuje – i keď veľmi selektívnym spôsobom na dedičstvo klasického utilitarizmu“ (Arnason 2010b, 43-44).

Väčšina ľudí na námestiach v roku 1989 v Československu deklarovala túžbu po slobode a demokracii. Nie je však jasné, do akej miery si uvedomovali existenciu viacerých chápaní pojmu slobody, a že čisto negatívna interpretácia (s ktorou pracujú prevažne liberálne koncepcie) nie je jediná,<sup>3</sup> a už vôbec nie postačujúca pre dobre fungujúcu demokratickú spoločnosť. Emil Višňovský pri úvahách o ponovembrovom dianí u nás vyvodzuje záver: „To čo sa deje v postkomunistických krajinách po kolapse totalitného režimu“<sup>4</sup>, ktorého povaha bola naozaj anti-transformačná, sú zjavne dve veci:

1. dezintegrácia spoločnosti a rozklad mnohých sociálnych foriem života;
2. aplikácia moci vo všetkých jej formách vrátane korupcie ako „metódy“ transformácie v kombinácii so silnou byrokraciou. Nielenže je dedičstvo predošlého režimu, pokiaľ ide o politickú kultúru, natoľko silné, že politika

---

<sup>3</sup> K rozlíšeniu medzi negatívnou, reflexívnou (pozitívnou) a sociálnou slobodou pozri (Honneth 2014, 21-62)

<sup>4</sup> O vhodnosti označenia totalitný režim, bude nutné ešte zistiť zásadnejšiu diskusiu, než aká sa odohrávala v poslednom štvrtstoročí, zvlášť v 90. rokoch. Ladislav Hohoš pri recenzii knihy Petra Dinuša *Politika bez masky. Príspevok k politickému diskurzu na Slovensku po roku 1989* (Dinuš 2015) uvádza: „Literatúra o tomto období našich dejín samozrejme nemá potrebný odstup, ktorým budú disponovať až historici, ktorí sa ešte nenarodili. Napriek tomu je evidentné, že v literatúre prevláda ideologický prístup apriórneho antikomunizmu, založený na vzorci totalitarizmu, ktorý seriózní politickí vedci na Západe nepovažujú za vedecký. Takzvaná *tranzitológia*, z ktorej sa stala oficiálna doktrína, tak nadobudla podobné postavenie a plní podobnú funkciu ako svojho času vedecký komunizmus a teória budovania rozvinutej socialistickej spoločnosti. Vráťane priestoru na získavanie akademických hodností a titulov. Bielymi vranami v tomto smere sú z preložených prác knihy Borisa Budena, spomedzi historikov práce Michala Pullmanna“ (Hohoš 2015).

sa chápe prevažne, ak nie výlučne ako boj o moc – na míle vzdialené od deweyovského chápania politiky ako metódy inteligentného riešenia problémov. Navyše sa kombinuje so svojou kapitalistickou verziou implantovanou veľmi rýchlo do týchto krajín. Ani na ľavej, ani na pravej strane politického spektra nevidieť alternatívny koncept politiky ako nástroja transformácie“ (Višňovský 2014, 105).

V rozsahu tohto článku nemožno ponúknuť rozsiahle návrhy ako vytvoriť alternatívny koncept politiky, či aspoň politickej teórie, príspevok si však poukazuje na dôležitý predpoklad, ktorý by mal tento alternatívny koncept v sebe obsahovať – t. j. triezve, umiernené (moderantné) chápanie sociálnej skutočnosti. Práve filozofia pragmatizmu je schopná ponúknuť prístupy prekonávajúce „radikálny“ pohľad na skutočnosť tak sa vyhnúť tak ľavicovému (marxizmus-leninizmus) ako aj pravicovým radikalizmom (tak ekonomickému neoliberalizmu, ako i fašizmu, či rôznym konzervatívnym reakciám – príklad Islamský štát).

### Transformatívny prístup pragmatizmu

Pre ciele tohto príspevku je zaujímavá myšlienková blízkosť medzi myšlienkami Jana Patočku a Johna Deweya. Ten v texte *Sloboda a kultúra*, v kapitole „Totalitná ekonomika a demokracia uvádza“: „[v] rovnakom druhu širokých generalizácií, i keď opačným smerom [ako marxizmus – pozn. Ľ.D.], sa využíval aj individualizmus *laissez-faire*. V súlade so zákonom jednoty protikladov zohralo takéto pozadie bezpochyby svoju úlohu pri vytváraní kultúrnej atmosféry priaznivej pre marxizmus.<sup>5</sup> No dva protikladné omyly nevytvárajú pravdu, najmä ak majú ten istý koreň. S určitou neúctou k historickým faktom by sa marxistická doktrína mohla pokladať aj za generalizovanú verziu toho aspektu klasickej ekonomickej teórie, podľa ktorého by úplne slobodná konkurencia na otvorenom trhu automaticky vytvorila univerzálnu harmóniu medzi ľuďmi aj národmi. Marx však previedol konkurenciu jednotlivcov na triedny boj“ (Dewey 2001, 453).

Podobne i v iných prácach možno nájsť myšlienkové prieniky k Patočkovi, najmä v štúdiu *Verejnosť a jej problémy* pri zdôraznení, že individuum nie je atomizovaná entita, sloboda nie je samoúčel (Dewey 2001, 109, 115). Uviedol som, že Patočkove úvahy o modernite spočívajú v snahe vyložiť komunizmus a jeho miesto v moderných dejinách. Možno opäť nadviazať na J. P. Arnason, ako i na iných autorov (M. Skovajsa)

---

<sup>5</sup> Kniha vyšla prvýkrát v roku 1939.

a zdôrazniť, že Patočkov výklad sa líši od názorov, ktoré v tej dobe zastávali liberálni myslitelia na západe. Jeho teoretická analýza sovietskeho modelu sa síce zásadne nelíši od autorov na Západe, avšak Patočka nestotožňuje moderantnú nadvizáciu s liberalizmom a už vôbec nie s reálne existujúcim povojnovým Západom (Arnason 2010a, 12) – a viac než pravdepodobne už vôbec nie s dnešným neoliberálnym globálnym kapitalizmom. Na tomto mieste nepôjdem do detailnej analýzy Patočkovej kritiky liberalizmu<sup>6</sup> i keď v mnohom je príbuzná kritike, ktorú realizoval John Dewey ako aj napríklad autori Kritickej teórie Frankfurtskej školy, presuniem sa však ku skúmaniu Emila Višňovského, ktorý zasadil pragmatizmus medzi marxizmus a liberalizmus.<sup>7</sup> Navrhuje inšpirovať sa *transformatívnym duchom pragmatizmu*, ktorý odmieta platónske idey ako večné, nemenné, stále, ideálne „formy“, ako univerzálne esencie všetkých premenlivých individuálnych vecí. „Formy sú skôr reálne než ideálne, sú vlastné veciam, premenlivé, vyvíjajú sa, t. j. trans-formujú spolu s vecami a v ich kontexte“ (Višňovský 2014, 105). [...] Môžeme dokonca povedať, že celý „duch“ americkej filozofie vôbec a pragmatizmus zvlášť je transformatívny v zmysle vízie, revízie, imagi-

---

<sup>6</sup> Detailne pozri (Skovajsa 2010, 81 – 124).

<sup>7</sup> „*Stredná pozícia*“ pragmatizmu v politickej teórii i praxi spočíva teda v tom, že nestojí v ostrej ideovej opozícii ani voči liberalizmu, ani voči marxizmu. Naopak, v oboch nachádza „racionálne jadro“ a aspekty, s ktorými sympatizuje. Ak medzi liberálmi a marxistami vládne obojstranný antagonizmus, pragmatisti oponujú obom, avšak nie dogmaticky a absolútne. Pragmatizmus v sebe integruje prvky liberalizmu i marxizmu a práve vďaka tomu by mohol byť tou politickou filozofiou, ktorá by preklenula krajnosti oboch a poskytla myšlienky pre novú politickú integráciu. Pragmatisti sú post-liberáli a zároveň post-marxisti, ktorí sa poučili nielen z histórie klasického liberalizmu, ale aj marxizmu. Takto sú schopní prijať niektoré základné hodnoty liberalizmu, avšak rekonštruovať ich aj vďaka niektorým základným hodnotám marxizmu. Filozofickým rámcom a bázou takejto ideovej integrácie je pragmatistický antidualizmus, t. j. prekonávanie tradičných opozícií medzi individuom a spoločnosťou, individualizmom a holizmom, prírodou a kultúrou, subjektívnym a objektívnym, faktami a hodnotami, cieľmi a prostriedkami, morálkou a politikou, politikou a ekonomikou, pravcou a ľavicou, kapitalizmom a komunizmom, ideálmi a realitou, motívmi a činmi atď., teda tým, čo liberalizmus i marxizmus tradične oddeľuje a stavia proti sebe. Pragmatisti (svojím pôvodom „americkí liberáli“) majú bližšie k európskym sociálnym liberálom a sociálnym demokratom než k európskym klasickým, postklasickým a neoklasickým liberálom. Avšak pragmatisti nie sú komunisti a aj ich vzťah k socializmu je kritický, čo ich znovu zblížuje s liberálmi“ (Višňovský 2014, 119).

nácie a kreácie obrazu sveta“ (Višňovský 2014, 107). Višňovský vymenúva viaceré črty pragmatizmu, s ktorých niektoré uvediem. Ide o koncepcie anti-finitizmu, dočasnosti, provizórnosti, plynulosti a časovosti, dynamickejši, procesualnosti a anti-absolutizmu. V ontológii je to prioritou času, zmeny, potenciálu, kontingencie pred nemennosťou a fixnosťou – nič nám nie je dané ako fixné a absolútne, čo by sme nemohli vlastným konaním utvárať a transformovať. Z toho možno samozrejme vyvodiť záver, že rovnako tak môžeme transformovať i ekonomiku a vyhnúť sa tak marxistickému, ako aj – vzhľadom na súčasnosť – neoliberalnému vnímaniu ekonomiky a spoločnosti ako „večného“, „nemenného“ s „jediným možným“. V tejto súvislosti je dôležité predovšetkým zdôrazniť orientáciu pragmatizmu na prax a konanie - ľudská činnosť sama znamená transformáciu prostredníctvom aktívneho vkladu a intervencie do reality, prostredníctvom experimentovania a rekonštrukcie situácií (Višňovský 2014, 107). Keďže však nejde o obhajobu „slepej, anarchistickej či ľubovoľnej transformácie za každú cenu, ale riadenej, vedenej, kontrolovanej, plánovanej „humanistickej“ transformácie v mene ľudského dobra“ je dôležitá adekvátna sociálna kritika.<sup>8</sup> Sociálna a kultúrna kritika ako nástroj pragmatizmu na transformáciu patrí medzi ďalšie črty pragmatickej filozofie“ (Višňovský 2014, 108).

Na záver možno konštatovať, že v príspevku uvedené črty pragmatizmu predstavujú vhodný prístup k sociálnym problémom súčasnosti – zvlášť s ohľadom na skvalitňovanie sociálnych základov demokracie. Tým môžu prispieť k eliminovaniu rôznych radikálnych reakcií na výzvy modernity.

## Literatúra

- ARNASON, J. P. (2010a): Úvod. Myšlenkové a politické pozadí Patočkovy konfrontácie s modernitou. In: Arnason, J. P, Benyovszky – L., Skovajsa – M. (eds.): *Dějinnost, nadvizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadvizace*. Praha: Togga, s. 9 – 19.
- ARNASON, J. P. (2010b): Nadvizace a její různé podoby. Patočkova koncepcie modernity ve světle dnešních diskusí. In: Arnason, J. P – Benyovszky, L. – Skovajsa, M. (eds.): *Dějinnost, nadvizace*

---

<sup>8</sup> Ohľadom prienikov medzi Pragmatizmom a Kritickou teóriou Frankfurtskej školy pozri napr. štúdiu H. Joasa Die unterschätzte Alternative und die Grenzen der „Kritischen Theorie“ (Joas 1992, 96 – 113).

- a modernita. *Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togga, s. 9 – 19.
- BERLIN, I. (1997): Dva pojmy svobody. In: Kis, J. (ed.): *Současná politická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, s. 47-100.
- DEWEY, J. (2001): *Rekonštrukcia liberalizmu. Z politickej filozofie klasického pragmatizmu*. Bratislava: Kalligram.
- DINUŠ, P. (2015): *Politika bez masky. Príspevok k politickému diskurzu na Slovensku po roku 1989*. Bratislava: VEDA.
- HOHOS, L. (2015): *Peter Dinuš k politickému diskurzu po roku 1989*. In: NOVÉ SLOVO 5.10.2015, [online]. [31.12.2015]., Dostupné na: <[http://www.noveslovo.sk/c/Peter\\_Dinus\\_k\\_politickemu\\_diskurzu\\_po\\_roku\\_1989](http://www.noveslovo.sk/c/Peter_Dinus_k_politickemu_diskurzu_po_roku_1989)>
- HONNETH, A. (2014): *Freedom's Right. The Social Foundations of Democratic Life*. Cambridge UK: Polity Press.
- JOAS, H. (1992): *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- NOVOSÁD, F. (2004): *Alchýmia dejín*. Bratislava: Iris.
- PATOČKA, J. (1996): *Péče o duši I*. Praha: OIKOYMENH.
- SKOVAJSA, M. (2010): „Moderantní“ nadcivilizace: nekonečná krize liberalismu a možnost jejího překonání. In: Arnason, J. P – Benyovszky – L., Skovajsa, M. (eds.): *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togga, s. 9 – 19.
- VIŠŇOVSKÝ, E. (2014): *Nové štúdie o pragmatizme a neopragmatizme*. Bratislava: VEDA.

Mgr. Ľubomír Dunaj, PhD.  
 Centrum celoživotného vzdelávania a kompetenčného vzdelávania  
 Prešovská univerzita v Prešove  
 Prešov, SR  
 e-mail: [lubomir.dunaj@gmail.com](mailto:lubomir.dunaj@gmail.com)

# FILOZOFIA (DEJÍN), TEÓRIA A HISTÓRIA

## PHILOSOPHY (OF HISTORY), THEORY AND HISTORY

*Juraj Šuch*

**Abstract:** *The author of this article presents different attitudes of role theory and philosophy of history in Geoffrey Elton's, Maurice Mandelbaum's, Hayden White's and Keith Jenkin's understanding of history. Various pictures of the past are evidence of the legitimacy of a historian's use of different theories in writing about history. He points out that any preference of theories are related to the cultural context of a historian's work.*

**Key words:** *philosophy of history – theory – history*

Problematika významu teórie a filozofie dejín pre históriu sa objavuje s procesom formovania histórie ako vedeckej disciplíny v priebehu 19. storočia. Najvýraznejšie sa problém vymedzovania významov a vzťahov medzi nimi zviditeľňuje v súvislosti s naratívnyim predstavovaním historického poznania. Riešenia tejto problematiky sú viazané na chápanie samotnej povahy naratívnej histórie. Zložitosť hľadania uspokojivých riešení spomínaného problému budeme ilustrovať na príklade vybraných (anglosaských) koncepcií z druhej polovice minulého storočia. Z nášho pohľadu dôveryhodné riešenia vzťahov medzi filozofiou dejín, teóriou a históriou musia zohľadňovať kultúrny (sociálny) aspekt, ktorý sa premieta do konštrukčného charakteru historických obrazov minulosti.

V polovici 20. storočia bola stať Carla Hempela *Funkcia všeobecných zákonov v histórii* významným podnetom pre úvahy o histórii. Hempelov pokus o „prenos“ vedeckého modelu vysvetľovania z prírodných vied do vysvetľovania v histórii poukázal na problém dosahovania rovnakej úrovne vysvetľovania, s akou sa stretávame v prírodných vedách.<sup>1</sup> V prípade „hladkého“ prenosu modelu vysvetľovania z prírodných vied by bolo možné definitívne vylúčiť skresľujúci vplyv rôznych modelov („špekulatívnej“) filozofie dejín, ktoré sa podieľajú na vytváraní rôznych predstáv dejín. Zároveň by sa mohlo na základe všeobecného uznania nespochybniteľných a aplikovateľných „historických“ vedeckých zákonov

---

<sup>1</sup> Z pohľadu Hempela je možné v prípade histórie hovoriť len o explanačnom náčrte (Hempel 2006, 420).

a teórií koncipovať dôveryhodné východisko pre dosahovanie zhody medzi historikmi o vedeckom (pravdivom) obraze minulosti. Nevýrazný ohlas Hempelovej state medzi historikmi, ako aj krátka diskusia o nej medzi filozofmi, naznačovali pochybnosti o riešení problému významu teórie pre históriu na základe „mechanického prenosu“ explanačných modelov z prírodných vied.

Od 60. rokov minulého storočia podstatne väčšiu pozornosť púťali (tzv. narativistické) koncepcie, ktoré poukazovali na osobitý charakter histórie a jej metodologickú blízkosť k tvorbe umelcov. V týchto koncepciách sa opätovne objavuje význam filozofie dejín a hľadania „vhodných“ teórií. V dôsledku toho, že sa zohľadňovali význam rôznych teórií, sa legitimizovala pluralita zobrazení minulosti. Zároveň sa s narativistickými koncepciami objavujú kritické reakcie, ktoré sa pri zdôrazňovaní osobitého charakteru histórie snažili limitovať význam teórie tak, aby historická komunita smerovala k jednému (re)konštruovanému obrazu minulosti. Príkladom takýchto kritických reakcií na narativistické koncepcie sú práce Geoffry Eltona a Maurica Mandelbauma.

V Eltonovom chápaní histórie sa stretávame s odmietnutím akejkol'vek filozofie dejín alebo sociálnej teórie, ktorá z jeho pohľadu musela skresľovať nezáujatý a profesionálny výskum historika. Rozhodujúcim posudzovateľom správnosti historikovho chápania a objasňovania minulosti malo byť jeho profesionálne poznanie prameňov, ktoré vychádzalo z tzv. historickej metódy.<sup>2</sup> Historik na základe svojho profesionálneho poznania prameňov by sa mal viesť „preniesť“ do skúmaných dejinných situácií a vysvetľovať ich z vlastných dobových súvislostí (Elton 1967, 19, 100). Zásadným problémom Eltonovho chápania histórie je formulovanie presvedčivých kritérií, na základe ktorých by bolo možné posúdiť historikovo osvojenie „skutočnej“ dobovej perspektívy. Elton odmietal prijatie teórií historikmi, pretože sa obával, že použitie „nápomocného nástroja na vyjasnenie zmätku v dejinách sa zmení

---

<sup>2</sup> Táto metóda „nie je nič viac než uznaným a overeným spôsobom extrahovania z toho, čo zanechala minulosť, t. j. pravdivých faktov a udalostí minulosti, a pokiaľ je to možné, aj ich významu a prepojení, pričom toto všetko je riadené prostredníctvom prvého princípu historického porozumenia, a z toho, že minulosť musí byť skúmaná z jej vlastnej perspektívy, pre jej vlastný účel, v jej vlastných súvislostiach“ (Elton 1967, 65). Podľa neho historik má právo učiť sa od všetkých disciplín, ktoré sa dotýkajú predmetu jeho výskumu, ale „nesmie prijať ich metódy bez podriadenia jeho vlastnej metóde a nesmie ich použiť na to, čo mu historické pramene nedovolia robiť“ (Elton, 1967, 38).



na presvedčenie, že minulosť musí byť rekonštruovaná v zhode s teóriou (...), a tak teória riadi selekciu prameňov a určuje im predurčené významy“ (Elton 1991, 15). Z jeho pohľadu prijatie určitej teórie nevyhnutne vyúsťuje do straty nezávislého poznania minulosti. Eltonove varovania pred teóriami sa dotýkali nielen tzv. ideologických teórií (spojených so sociálnymi vedami), ale tiež Gadamerovho hermeneutického prístupu. Podľa Eltona inšpirácie vychádzajúce zo štrukturalizmu a postštrukturalizmu, ako aj z rôznych filozofických doktrín, nevyhnutne vedú k nebezpečenstvu „ľahkovážneho nihilizmu, ktorý umožňuje historikovi tvrdiť, čo sa mu zapáči“ (Elton 1991, 49). Na jednej strane Eltonovo chápanie histórie zdôrazňuje všeobecné intuitívne presvedčenie o „priamej“ korešpondencii profesionálneho historického poznania so samotnou realitou. Na druhej strane nedokáže konkrétnejšie formulovať spôsoby, akými by historici dospievali k pravdivému (nemennému) poznaniu minulosti, ktoré by historické dianie vysvetľovalo z jej vlastných dobových súvislostí.

Mandelbaum sa s Eltonom zhodoval v predstave, že výsledkom historikovej práce je „mapa“ alebo „model“ minulosti. No v jeho chápaní histórie je zreteľný posun k uvedomovaniu si podstatného významu teórie. Podľa Mandelbauma kľúčovú úlohu majú teórie v spojitosti s výkladom v oblasti tzv. všeobecnej histórie.<sup>3</sup> Historikov výklad vzájomne súvisiacich udalostí sa realizuje na základe výberu určitej teórie, pričom tento výber závisí od dostupných dôkazov.<sup>4</sup> Mandelbaumovo presvedčenie o postupnom upresňovaní jedného obrazu minulosti (v oblasti všeobecnej histórie) vyúsťilo do formulovania špekulatívneho predpokladu o inklinácii historikov k výberu spoločenských vývinových teórií zo stredových pozícií (Mandelbaum 1977, 158). Ak historik vyberie spoločenskú teóriu vzdialenejšiu od stredovej pozície, tak narastá väčšia možnosť vytvárania rozdielnych obrazov historickej reality, ktoré problematizujú zdôvodňovanie ideálu objektivity v histórii.

---

<sup>3</sup> Historici pracujúci v oblasti tzv. *špeciálnej histórie* (ako sú napr. dejiny literatúry) približujú nejasne vymedzovanú „kontinuitu“ v porovnaní s historikmi, ktorí sa zameriavajú na tzv. všeobecnú históriu s jasne určenou kontinuálnou existenciou (napr. štátnych orgánov).

<sup>4</sup> Mandelbaum si uvedomoval nevyhnutnosť prítomnosti teórie v histórii chápal ju (teóriu) ako „široko aplikovateľné hypotézy, ktoré slúžia ako explanačný rámec, cez ktorý rozmanité pozorovania – a v ideálnom prípade rôzne zákony – môžu byť pospájané“ (Mandelbaum 1977, 156).

V porovnaní s týmito dvoma koncepciami predstavuje chápanie histórie Haydena Whitea zlegitimizovanie významu vplyvu rôznych filozofií dejín a teórií pri tvorbe historických narácií. Podľa Whitea vplyv teórií a filozofie dejín súvisí s vytváraním ucelenejšieho naratívneho (obrazu) minulosti. Samotné spektrum rôznych zobrazení minulosti bolo podľa neho vytvárané na základe používania interpretačných (explanačných) stratégií, ktoré sú známe ako štvorité tetráda.<sup>5</sup> Pri naratívnom spôsobe predstavenia vývoja historik volí teoretické koncepcie, ktoré zdôvodňujú súčasti finálnej predstavy naratívneho deja. V spojitosti s Whitovým chápaním vzniká otázka postavenia jednotlivých teórií, resp. ich vplyvu pri formovaní obrazu minulosti. Prítomnosť a význam filozofie dejín sa v jeho chápaní histórie viažu s figuratívnymi výrazmi (jazykom), ktorý je nevyhnutným konštitutívnym prvkom pre tvorbu zrozumiteľného a uceleného príbehu.<sup>6</sup> Whitovo chápanie histórie výrazne zohľadňuje pri predstavovaní minulosti hodnotovú orientáciu recipientov. Dôsledkom zdôvodňovania prirodzenej plurality vzájomne sa odlišujúcich zobrazujúcich naratívnych celkov je odmietnutie predstavy histórie ako modelu minulosti. Týmto zároveň White problematizoval exkluzívne postavenie histórie (historického poznania) voči filozofii dejín alebo literatúre v spojitosti s poznaním minulosti.

S výraznejším spochybňovaním osobitého postavenia histórie ako disciplíny, ktorá podáva jeden správny obraz minulosti, sa stretávame v prácach Keitha Jenkinsa. Podľa jeho postmoderného názoru čítame svet ako text, pričom je nekonečné množstvo spôsobov čítania sveta. V tejto súvislosti tvrdil, že rozdielni „sociológovia a historici interpretujú rovnaký fenomén odlišne prostredníctvom diskurzov, ktoré sú vždy v pohybe, čo

---

<sup>5</sup> White predpokladal, že historici pri svojej práci volia medzi určitými sujetovými (zápletkovými) typmi (romancou, tragédiou, komédiou a satirou), explanačnými typmi (formistickým, mechanistickým, organistickým a kontextuálnym) a ideologickými postojmi (anarchistickým, radikálnym, konzervatívnym a liberálnym). Tento výber povrchových typov (sujetu, explanácie a ideologickej implikácie) mal byť harmonizovaný hlbinnými trópmi (metaforou, metonymiou, synekdochou a ironiou) (White 2011, 20- 56).

<sup>6</sup> Z pohľadu Whitea „zásadná odlišnosť medzi filozofiou dejín a históriou spočíva v tom, že zatiaľ čo vo filozofii dejín je figuratívny prvok diskurzu vynesенý na povrch textu, formalizovaný abstrakciou a považovaný za ‚teóriu‘, ktorá ovplyvňuje ako skúmanie udalostí, tak ich podanie, v historickom rozprávaní je figuratívny prvok odsunutý do vnútra diskurzu, kde nejasne nadobúda podoby vo vedomí čitateľa a slúži ako základ, na ktorom môžu byť vzájomne kombinované ‚fakty‘ a ‚vysvetlenia‘“ (White 2010, 115).

znamená, že boli rozkladané a znova poskladané, vždy umiestnené a situujúce, a preto potrebujú neustále vlastné preskúvanie diskurzov, ktoré sú niekým používané“ (Jenkins 2003, 11 – 12). Vzhľadom na problém zdôvodnenia stability a určenia („nestranného“) centra historických interpretácií historických udalostí sa tak podľa Jenkinsa vytrácal význam úvah o objektívite historických interpretácií, a tým aj predsudkoch (Jenkins 2003, 40 – 47). Rozdielnosť v historických obrazoch minulosti sa viazala s jeho presvedčením, že „história je teoretická ‚od hora až dolu‘“ (Jenkins 1997, 1). Potrebu nového nahliadania na históriu dával do spojitosti so zmenenou sociálnou a spoločenskou situáciou, ktorá sa premietla nielen do diskreditácie straty a dôveryhodnosti histórie (zoraďujúcej významy udalostí do všeobecných vývojových schém), ale aj do problematizovania predstavy o nezaujatom a objektívnom charaktere histórie (Jenkins 1997, 5 – 6). Jenkins navrhoval osvojiť si antifundacionalizmus, ktorý mal byť kombinovaný s relativizmom zbavujúci privilégií „pravej“ histórie. Z jeho pohľadu práve „historiografia sa stáva len jedným variantom medzi inými, žánrom bez vyššieho alebo rozdielneho statusu“ (Jenkins 1999, 8).

Podrobnejšie skúmanie procesu výskumu a následného približovania jeho výsledkov ukazuje, že historici si vedome, alebo neuvedomene tvoria textový obraz minulosti na základe používania rôznych teórií. Prítomnosť určitej teórie sa objavuje pri historikovom kritickom skúmaní a interpretovaní jednotlivých prameňov. Neprehliadnuteľnú úlohu teórie zohrávajú pri spracovávaní výsledkov výskumu do jedného zrozumiteľného celku. V tejto súvislosti sa objavuje problém spájania exaktnejšie vysvetľovaných dát (pomocou zákonov a všeobecne akceptovateľných teórií) do finálnych naratívnych predstavení minulosti.<sup>7</sup> Historikovo uprednostnenie určitej zjednocujúcej teórie je viazané na jeho (kultúrne) hodnotovo nasycovanú teóriu. Názorové odlišnosti medzi predstavenými koncepciami (Eltona, Mandelbauma, Whita a Jenkinsa) v súvislosti s významom teórie a filozofie dejín pre formovanie obrazu minulosti naznačujú zložitosť a nejednoznačnosť vymedzovania charakteru historikovej práce. Rôzne obrazy minulosti sú dôkazom možnosti odlišne formovať predstavu minulosti (napr. odlišným zvýznamňovaním známych dát) pomocou uplatnenia rôznych teoretických koncepcií. Vzhľadom na úzku previazanosť historického myslenia s kultúrnym kontextom tvorby

---

<sup>7</sup> Zaujímavý príspevok k diskusii o tomto probléme prinášajú úvahy Jána Horského v jeho knihe *Teórie a narace* (Horský 2015, 66-90).

historika je prioritizovanie určitých obrazov minulosti (a s nimi spätých teoretických konceptov) viazané na kultúrne (hodnotové) preferencie recipientov.<sup>8</sup>

## Literatúra

- ELTON, G. R. (1967): *The Practice of History*. Sydney : University Press.
- ELTON, G. R. (1991): *Return to Essentials*. Cambridge : Cambridge University Press.
- HEMPEL, C. G. (2006): Funkcia všeobecných zákonov v histórii. In: Mihina, F. – Sedová, T. – Zouhar, M. (eds.): *Logický pozitivizmus: Malá antológia filozofie 20. storočia*. Bratislava : Iris, s. 413 – 425.
- HORSKÝ, J. (2015): *Teorie a narace*. Praha : Argo.
- JENKINS, K. (2003): *Re-thinking History*. London : Routledge.
- JENKINS, K. (1997): *The Postmodern History Reader*. London: Routledge
- JENKINS, Keith. (1999): *Why History?* London : Routledge.
- MANDELBAUM, M. (1977): *The Anatomy of Historical Knowledge*. Baltimore : The John Hopkins University Press.
- RÜSEN, J. (2005) : *History: narration- interpretation- orientation*. New York : Berghahn Books
- WHITE, H. (2011): *Metahistorie*. Brno : Host.
- WHITE, H. (2010): *Tropika diskursu : Kulturně kritické eseje*. Praha : Karolinum.

doc. PhDr. Juraj Šuch, PhD  
FF UMB v Banskej Bystrici  
Tajovského 40  
Banská Bystrica 974 01, SR  
e-mail: juraj.such@umb.sk

---

<sup>8</sup> Na vzájomnú prepojenosť historického myslenia a kultúrnej praxe poukázal Jörn Rüsen vo svojom modeli historického myslenia. V tomto modeli je znázornených päť princípov (faktorov): (1) *koncepty* (teórie, perspektívy, kategórie), (2) *metódy* spracovávanía skúseností minulosti, (3) *formy* reprezentácie, (4) *záujmy* a (5) *funkcie* kultúrnej orientácie. Podľa tohto modelu sú (2) *metódy* spracovávanía skúseností minulosti na vrchole úrovne teoretickej reflexie a (1) *koncepty* s (3) *formami* reprezentácie sú na „prechodnej“ úrovni predstavujúcej pragmatickú reflexiu. Faktory (4) *záujmov* a (5) *funkcie* kultúrnej orientácie sú na úrovni praktického života (Rüsen, 2005, 133-135).

# ETOS MĘSKI A GENDER

## THE MALE ETHOS VERSUS GENDER

*Grzegorz Grzybek, Adrianna Mazur*

**Abstract:** *In the face of changing male identity, the questions considering the male ethos in the gender context seem to be very important. We can assume that to frame one's life ethos by a man of today's world appears to be a more difficult task than when patriarchal system has constituted the basic point of reference.*

**Key words:** *the male – the male ethos – the gender*

### **Wprowadzenie**

Próba ukazania etosu męskiego warunkowanego współcześnie być może sporem o gender będzie obejmowała trzy etapy refleksji: 1) współczesne uwarunkowania męskiego etosu, 2) prześledzenie podstawowych założeń sporu o gender oraz 3) wskazanie na etyczne aspekty kształtowania etosu, w tym etosu męskiego.

### **Współczesne uwarunkowania męskiego etosu**

Biorąc pod uwagę współczesne przemiany potrzeba refleksji nad etosem męskim jest wciąż aktualna. Przed mężczyznami stawiane są nowe wymagania i oczekiwania przez co miejsce mężczyzny nie jest już wyraźnie określone.

Aktualnie znaczna liczba mężczyzn nie daje sobie rady w życiu. Począwszy już od lat szkolnych – problemy z motywacją, kontaktami z innymi, zaburzeniami emocjonalnymi, po życie zawodowe, prywatne, problemy z kobietami w sferze seksualnej itd. Motywacja młodych mężczyzn odbiega często od tego, czego inni od nich oczekują. Społeczeństwo hamuje od początku ich potencjał intelektualny, twórczy i społeczny. Nie dostają oni bowiem wsparcia ani środków aby mogli szukać motywacji czy dążyć do realizacji celów, które są przed nimi stawiane. Dzisiejszym mężczyznom brakuje podstawowych umiejętności społecznych oraz wytyczonego celu. Bardzo często do późnego wieku są na utrzymaniu rodziców, żyją pod ich parasolem ochronnym, ponieważ boją się odpowiedzialności. Nowe role zagrażają tradycyjnemu ujęciu męskości. Trudności z jakimi muszą się mierzyć, sprawiają, że wielu

z nich zaczyna uciekać w gry wideo i pornografię. Tam znajdują swój azyl, czują się bezpiecznie, bo ich umiejętności zostają doceniane - osiągają wysoki status i szacunek (Zimbardo, Coulombe 2015, 11-13).

Cechy kiedyś uznawane za typowo męskie, które były podstawą bezpieczeństwa kobiet i dzieci dzisiaj niejednokrotnie stają się punktem wyjścia do podkopywania autorytetu mężczyzn. Oczekiwania kobiet względem mężczyzn ciągle się zmieniają. Mają oni posiadać zarówno cechy męskie jak i kobiece, co stwarza wiele problemów i konfliktów w ich wzajemnych relacjach. Wiele kobiet żartobliwie stwierdza, że prawdziwi mężczyźni wyginęli, już takich nie ma. Kobiety walczą o swoje prawa, chcą radzić sobie same.

Linda Brannon podała cechy modelowej męskiej tożsamości:

“nie bądź baba” – piętnuje kobiece cechy

“człowiek u steru” – istotna jest wysoka pozycja i sukces

“twardy jak stal” – pewny siebie i wytrzymały

“ja im dam popalić” – agresywny i gwałtowny.

Kiedy mężczyzna stosuje się do tych zasad uznawany jest za prawdziwego mężczyznę, jednakże jednocześnie staje się nieszczęśliwym człowiekiem. Brak okazywania uczuć, ciągła rywalizacja, ciągłe dążenia do sukcesów w pracy przyczyniają się do kryzysów jego tożsamości (Brannon 2002, 214).

Łatwo jest określić płęć męską bądź żeńską wg aspektów biologicznych i anatomicznych. Zdecydowanie trudniej jest zdefiniować “kobiecość i męskość”. Wszystko ma swój początek w rodzinie. To ona jest miejscem, gdzie człowiek staje się kulturowo naznaczany. Dzieci od najmłodszych lat obserwują swoich rodziców, dzięki ich relacjom zaczynają dostrzegać różnice płciowe. To oni są modelami kobiecości i mękości najważniejszymi dla dziecka. Dzięki nim zaczyna kształtować się tożsamość płciowa, dziecko naśladuje zachowania odpowiednie dla danej płci. Rodzice często w różnych sytuacjach w stosunku do swoich córek zachowują się inaczej aniżeli synów. Do córek podchodzą bardziej delikatnie, rozmawiając z nimi używają wyrażen o obliczu emocjonalnym. Chłopców uczą niezależności, kupują im zabawki konstrukcyjne, militarne i wybierają dla nich zabawy interakcyjne. Dla dziewczynek często kupują lalki i zabawki, które będą pobudzały ich wyobraźnię. Dzięki temu tworzy się u dzieci obraz predyspozycji i preferencji jakie powinni mieć reprezentanci kobiecości i mękości (Bajkowski 2010, 42-44).

Od lat istniał podział społeczeństwa na dwie części – kobiety i mężczyzn. Niezależnie od zmian społecznych, ekonomicznych czy kulturowych synowie wyrastali na mężczyzn, a córki stawały się kobietami. Wyzwolone

spod władzy rodziców przekształcały się w istoty poddane mężczyznom - mężom. Ich bogactwo pochodziło od męża, władza była tylko przedłużeniem jego panowania. Kobieta, dzieci, służba, a wcześniej i niewolnicy zawsze podlegali mężczyźnie (Radwan - Pragłowski 2009, 332).

W książce Tomasza Bajkowskiego pt. "Kobiecość i męskość" przedstawione zostają wyniki badań dotyczące aktualnego obrazu kobiecości i męskości wśród osób młodego pokolenia. Młodzi ludzie opierają swoje poglądy na tradycyjnym stereotypie społecznym. Kobiecość kojarzą z emocjonalnością oraz spełnianiem się w domu. Męskość - z siłą, brakiem uzewnętrzniania swoich emocji oraz odpowiedzialnością za rodzinę. Jednakże dostrzegają oni zmiany społeczno-kulturowe (Bajkowski 2010, 172).

Dzisiejsza rzeczywistość jest jednak zupełnie inna. Zacierają się różnice między kobietami a mężczyznami. Kobieta grająca w piłkę, pracująca na budowie, obciążona "półmęsko" już nie dziwi. Mężczyzna pracujący w przedszkolu, noszący biżuterię, w długich włosach również. Panowanie mężczyzn nad kobietami kiedyś było oczywiste, oni byli silniejsi i decydowali za nie. Dziś dawne stereotypy nie stanowią już punktu odniesienia. Aby kobiety i mężczyźni mogli kształtować podstawy swojej tożsamości, trzeba uwalniać wzajemne relacje od pokusy dominacji. Aktualnie mężczyźni i kobiety są zdezorientowani i tracą wyobrażenie o spełnianiu swojej roli bycia mężczyzną i kobietą. W społeczeństwie patriarchalnym opinie o naturze kobiet zwykle rozmiągają się z prawdą, na przykład przez przypisywanie im większej próżności niż mężczyznom. Specyfika próżności mężczyzn polega na tym, że chcą się popisać przed innymi. Biorąc pod uwagę kolejny pogląd głoszący, że mężczyźni są zdecydowanie bardziej wytrzymali niż kobiety, trzeba zauważyć, iż więcej mężczyzn aniżeli kobiet mdleje przy podawaniu zastrzyku. Ponadto kobiety lepiej znoszą ból, mężczyźni często w takich sytuacjach zachowują się jak bezradne dzieci (Fromm 1997, 126-127). Współczesne przemiany i specyfika etosów męskich i żeńskich wymaga pogłębionej refleksji. Nie jest proste stwierdzenie na czym polega różnica etosu męskiego i żeńskiego.

Pozytywny wymiar różnic stereotypowych w etyce rozwoju (Etyka rozwoju to „teoria ukazująca teorię ukazującą normatywny wymiar rozwoju człowieka, w którym podstawowymi założeniami są tezy o moralnym bytowaniu człowieka i osobowości etycznej”, (Grzybek 2010, 12) został określony w sposób następujący: „etos męski powiązany z cnotą męstwa oznacza umiejętność pokonywania trudności życiowych w realizacji dobra osoby i osób powierzonych opiece mężczyzny. Natomiast etos kobiety powiązany z czułością oznacza wrażliwość moralną w troszczeniu się o siebie i osoby związane przez miłość z kobietą

(mężczyzna, dzieci, rodzina)” (Grzybek 2014, 132-133). Należy podkreślić, że etos męski, czy żeński są nieodłącznie związane kulturowym formatowaniem. Wydaje się, że chodzi o to, aby to kulturowe formatowanie pozwalało na jednostkowe wybory etosu życiowego.

### **Nieporozumienia wokół koncepcji gender**

Można przywołać żywiołową dyskusję wokół koncepcji gender, zwłaszcza w środowisku polskim (Augustyn 2014, 565-571; Episkopat Polski 2014, 561-563; Środa 2014, 7-14), należy jednak zauważyć, że odgrywa ona także rolę w dyskursie politycznym. Wydaje się, że u podstaw tej dyskusywizacji jest sama seksualność. Być może jest to jeszcze pokłosie represyjnego podejścia do seksualności czasów nowożytnych. Michel Foucault zwrócił uwagę na powiązanie trzech elementów: władza – wiedza – rozkosz. Być może chodzi o pewną taktykę, nie zaś o pełną cenzurę i zakaz? (Foucault 1995, 20-21).

Występowanie w roli wiedzącego oraz tego, kto ma władzę nad дозвоleniem w zakresie seksualności, jawi się nie tyle jako spór natury aksjologicznej, ale spór o charakterze normatywnym. Normatywność tego sporu polega na tym, że strony sporu dążą do przewagi swoich norm w wymiarze społecznym, niż norm drugiej opcji (Grzybek 2014, 55).

Warto dla zobrazowania sporu podać dwa całkowicie przeciwstawne określenia gender. Pierwsze pochodzi z listu biskupów polskich, drugie z przewodnika o gender.

„Ideologia gender stanowi efekt trwających od dziesięcioleci przemian ideowo-kulturowych, mocno zakorzenionych w marksizmie i neomarksizmie, promowanych przez coraz bardziej radykalizujące się ruchy feministyczne oraz rewolucję seksualną zapoczątkowaną w 1968 roku. Gender promuje zasady całkowicie sprzeczne z rzeczywistością i tradycyjnym pojmowaniem natury człowieka. Twierdzi, że biologiczna płeć ma charakter jedynie kulturowy, że z biegiem czasu można ją sobie wybrać, a tradycyjna rodzina jest przeżytkiem i obciążeniem społecznym” (Episkopat Polski 2014, 561; zob. List pasterski na Niedzielę Świętej Rodziny 2013 roku. In: <http://niezalezna.pl/zrodlo/episkopatpl>, data pozyskania: 29.12.2013).

Przyjmując gender jako ideologię, nadaje się jej negatywny wymiar. Natomiast gender jako poszukiwanie społecznego i kulturowego znaczenia płci, to „interdyscyplinarna dziedzina badań naukowych dotycząca płci społeczno-kulturowej (gender)”. Ponadto „Obecnie istnieje na świecie około 900 wydziałów i centrów, gdzie podejmowane są badania gen-



derowe, prowadzone zajęcia dla studentów, przyznawane dyplomy – licencjackie, magisterskie, a także doktorskie oraz certyfikaty ukończenia studiów w ramach programów gender studies” (Krasucka 2014, 49).

Biorąc pod uwagę dwie zasadnicze opcje sporu: tradycyjne, represyjne podejście wobec seksualności, zawarte w społecznej moralności nacisku oraz emancypacyjne podejście zawarte w koncepcji gender, można wskazać na cztery podstawowe ogniska zapalne:

„1) atak na tożsamość płci – piętnowanie orientacji seksualnych innych od heteroseksualnej;

2) atak na heteroseksualny, trwały model małżeństwa – utrudnianie i piętnowanie wyboru modelu życia z inną osobą wedle własnego postrzegania siebie;

3) rozpasanie seksualne i jego propagowanie – opresyjne podejście wobec seksu i narzucanie go innym, przy jednoczesnej hipokryzji (np. pedofilia w Kościele);

4) kobieta jako przede wszystkim matka, stąd wynika jej szczególna godność – wolność wyboru stylu życia przez kobiety, godność wynika z samego faktu egzystencji” (Grzybek 2014, 66).

Pierwszy człon przeciwstawnych par ukazuje podejście represyjne moralności nacisku. Należy w tym kontekście zadać pytanie: jak zarysowane osie sporu wpływają na tożsamość mężczyzny i kształtowanie etos męskiego? Zanim jednak zostanie udzielona odpowiedź, warto przytoczyć jak się wydaje funkcjonalną definicję płci kulturowej, wypracowaną w ramach teorii etyki rozwoju. Według niej „płeć kulturowa – to przypisanie płci biologicznej (męskiej i żeńskiej) pewnych cech postulowanych, które w toku socjalizacji i wychowania poprzez moralność nacisku powinny zostać w osobie danej płci wytworzone. Wytworzone cechy stają się źródłem ustalonego kulturowo obszaru i zakresu wzajemnego komunikowania oraz działania” (Grzybek 2014, 32).

Zatem można wskazać na pewne cechy męskie, które posiadają charakter kulturowy i są niejako nakładane na warstwę biologiczną. Wychowanie w danym kręgu kulturowym wiąże się, ze swoistą „nakładką socjalizacyjną”. Owa nakładka jest wspierana i sankcjonowana przez moralność nacisku. We współczesnych społeczeństwach Zachodu, które posiadają charakter wielokulturowy w sposób naturalny określona moralność nacisku jest osłabiona, a socjalizacja nie przebiega w postulowany przez tę moralność sposób. Wydaje się, że istota sporu dotyczy owej „nakładki socjalizacyjnej”.

Można sądzić, że ów spór, a może raczej ścieranie się różnych postulowanych modeli socjalizacji, wspieranych przez ośrodki mogące

kształtować moralność społeczną posiadają wpływ na formowanie się tożsamości mężczyzny i jego etosu. Nie ulega też wątpliwości, że ostatecznie wybór, jeśli świadomy, należy do samego mężczyzny.

W dyskusji nad kryzysem męskości można dostrzec wskazania, że zwyciężył kobiecy model funkcjonowania w społeczeństwie. Tradycyjne stereotypy podkreślają, że mężczyzna jest tym, który wybiera i za ten wybór odpowiada, również w zakresie utrzymania rodziny. W modelu kobiecym jest miejsce na kaprys i folgowanie sobie, ale „modeli (kobiecego i męskiego) nie należy mylić ani z płciami, ani z kategoriami społecznymi”. „Cechy modelu kobiecego pasują do <<homo consumens>> niezależnie od płci, a ponieważ jego działania napędzają gospodarkę – ludzie zostają niejako zmuszeni do odgrywania roli kobieczej” (Skoczylas 2014, 212). Warto zauważyć, że tryumf modelu kobiecego wiąże się nierozzerwalnie z przejściem ze społeczeństwa wytwórców do społeczeństwa konsumentów (Bauman 2009, 41-49). Racjonalnym wydaje się, że należy zaakceptować różne modele męskości, które ze sobą konkurują na rynku społecznym. Być może trzeba zaakceptować podejście ukazujące kryzys męskości, jako zwrócenie uwagi, iż społecznie występują różne typy narracji. Wówczas głoszenie kryzysu męskości jest tylko jedną z narracji, zakładającą pewne cechy w sposób istotnościowy związany z męczyzną. W związku z tym nie powinno mówić się o kryzysie męskości, ale różnych odmianach męskości. Obecnie tradycyjny model męskości, wspierany moralnością nacisku przestał już być podstawowym układem normatywnym (Skoczylas 2014, 216-219).

Pokrótkie zarysowane związki etosu męskiego z gender i głoszonym lub rzeczywistym kryzysem tożsamości mężczyzny należy poddać refleksji etycznej.

### **Etyczne aspekty etosu męskiego**

Etos męski stanowi jedną z dwóch podstawowych specyfikacji etosu życiowego, przy czym „etos życiowy stanowi nie tyle obszar ludzkiej wolności, przeciwstawnej moralności nacisku, ale jest dzisiaj zadaniem stojącym przed każdym, który jest tego świadom, stoi przed podmiotami moralnymi, mogącymi dążyć do osobowości etycznej, a więc modelu egzystencji ukierunkowanej na istnienie” (Grzybek 2014, 84).

Należy rozwinąć dwa elementy przytoczonego określenia: osobowość etyczna oraz model egzystencji ukierunkowanej na istnienie. Osobowość etyczna, to jedna z głównych tez teorii etyki rozwoju i oznacza: „taki stan rozwoju władz poznawczych i woliwnych człowieka, który pozwala w

sposób trwały dążyć do własnej doskonałości moralnej” (Grzybek 2007, 30). Osobowość etyczna wskazuje na osiągnięcie pewnych cech dojrzałości moralnej opierającej się na umiejętności poznania rzeczywistości oraz umiejętności dokonywania dobrych wyborów.

Model egzystencji ukierunkowanej na istnienie jest koncepcją Ericha Fromma, w jakimś sensie korespondującą z modelem rozwoju zawartym w pojęciu osobowości etycznej. Erich Fromm analizując model egzystencji ukierunkowanej na istnienie wskazuje iż „W pewnym momencie energia i kierunek sił wewnętrznych zmieniają się tak, że zmienia się również poczucie identyczności danej jednostki. W świecie, w którym dominującą cechą egzystencji jest modus posiadania, naczelne motto brzmi: <<Jestem tym, co mam>>. Po dokonanej transformacji przybierze ono postać: <<Jestem tym, co robię?>> (w sensie niewyalienowanej aktywności) lub po prostu: <<Jestem tym, kim jestem>>” (Fromm 2012, 124).

Zerwanie z modelem egzystencji ukierunkowanej na posiadanie prowadzi do tego, że jednostka jest znacznie mniej podatna na wpływy zewnętrzne. Konsumenckie podejście do życia prowadzi często do uzależnienia od konieczności brania kredytów. Na ten problem zwraca uwagę między innymi Zygmunt Bauman: „Źródła kłopotów, nad którymi obecnie się lamentuje, podobnie jak źródła zła społecznego, tkwią głęboko w przyjętym i praktykowanym modelu życia: w troskliwie pielęgnowanym i głęboko zakorzenionym zwyczaju zaciągania kredytów konsumpcyjnych zawsze, gdy pojawią się problemy, którym trzeba stawić czoło, lub przeciwności, które trzeba przezwyciężyć. Życie na kredyt uzależnia jako mało który narkotyk” (Bauman 2009, 41).

Źródłem wolności w praktykowaniu swojego modelu życia jest także umiejętność przeciwstawienia się moralności nacisku. O ile moralność nacisku przez socjalizację może formować społeczeństwo i być źródłem pewnego ładu, o tyle równocześnie przyczynia się do trudności w kształtowaniu własnego dojrzałego etosu życiowego.

Henryk Bergson opisując kształtowanie się moralności wskazał na dwie zasady: nacisk i pragnienie (Bergson 2007, 68-72). Być może należy w kształtowaniu się etosu życiowego przezwyciężyć nacisk i rozwijać pragnienie określania swojej drogi działania. Konieczność dookreślenia swojej etyki postulował także Józef Bocheński: „Powiedziałem sobie, że nie dam się zahukać. Że ostatecznie chodzi o moje własne życie, o pytanie jak mam nim kierować. Że ode mnie samego zależy, jaką etykę wybiorę – że ja sam za ten wybór jestem odpowiedzialny. Jak więc w sprawie sensu życia stawiam i tu zdanie: Wybór etyki jest sprawą osobistą. I tak jak w tamtej sprawie mówię, że on jest podwójnie sprawą osobistą: raz dlatego,

że chodzi o moje życie, a po drugie dlatego, że ja sam muszę dokonać wyboru” (Bocheński 1992, 35).

Dookreślenie swojego etosu życiowego jest także źródłem nadania swojemu życiu osobistego sensu. Sens życia wiąże się przede wszystkim z życiowym celem, czy też celami, zwłaszcza, gdy te opierają się na realizacji wartości podstawowych (Gadacz 2013, 13-23). Właśnie realizacja wartości w sposób szczególny nadaje treść życiu i pozwala na właściwe kształtowanie etosu życiowego.

## Podsumowanie

Etos męski jako pewna specyfika etosu życiowego może zostać przez daną osobę właściwie ukształtowany przez rozwój osobowości etycznej i przyjęcie modelu egzystencji ukierunkowanej na istnienie. Realizacja wartości podstawowych i wykształtowanie własnych standardów etycznych powinno pozwolić na oparcie się wpływom zarówno moralności nacisku, jak i współczesnym przewartościowaniom, które mogą utrudniać formowanie własnej tożsamości. Koncepcja gender pojmowana jako studia nad funkcjonowaniem płci w społeczeństwie może okazać się pomocna w kształtowaniu etosu męskiego, zaś gender jako ideologia, a raczej postulaty zmiany tradycyjnego funkcjonowania płci mogą utrudniać jego formowanie.

## Literatura

- AUGUSTYN, J. (2014): *Ideologia gender*. In: *Sztuka relacji międzyludzkich. Miłość, małżeństwo, rodzina*. (ed.) J. Augustyn. Kraków: Wyd. WAM, s. 565-571.
- BAJKOWSKI, T. (2010): *Kobiecość i męskość w percepcji młodzieży akademickiej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie ŻAK.
- BAUMAN, Z. (2009): *Żyjąc w czasie pożyczonym – rozmowy z Citali Roviorosa-Marazo*. Przekład: T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- BERGSON, H. (2007): *Dwa źródła moralności i religii*. Tłumaczenie: P. Kostyło, K. Skorulski. Przedmowa: B. Skarga. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- BOCHEŃSKI, J. M. (1992): *Etyka*. Komorów: Wydawnictwo ANTYK – Marcin Dybowski (wyd. oparte na Wydawnictwie Philed, z 1992, brak podania roku wydania na stronie tytułowej).
- BRANNON, L. (2002): *Psychologia rodzaju*. Tłumaczenie: M. Kacmajor. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

- Episkopat Polski, (2014): List pasterski o małżeństwie i rodzinie. In: *Sztuka relacji międzyludzkich. Miłość, małżeństwo, rodzina.* (ed.) J. Augustyn. Kraków: Wyd. WAM, s. 561-563.
- FOUCAULT, M. (1995): *Historia seksualności.* Przekład: B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Wstęp: T. Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Czytelnik.
- FROMM, E. (2011): *Miłość, płęć i matriarchat.* Przekład: B. Radomska, G. Sowiński. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- FROMM, E. (2012): *O sztuce istnienia.* Przekład: R. Saciuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GADACZ, T. (2013): *O umiejętności życia.* Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- GRZYBEK, G. (2007): *Etyczne podstawy pracy socjalnej. Świadomość moralna, norma etyczna oraz wytyczne dla pracownika socjalnego i pedagoga społecznego.* Bielsko-Biała: Wydawnictwo ATH.
- GRZYBEK, G. (2010): *Etyka rozwoju a wychowanie.* Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- GRZYBEK, G. (2014): *Etos życia Wychowanie do małżeństwa w założeniach etyki rozwoju.* Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- KRASUCKA, K. (2014): Jaki jest gender, każdy widzi: podstawowe terminy. In: Zespół KP (eds.): *Gender. Przewodnik Krytyki Politycznej.* Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2014, s. 46-54.
- RADWAN-PRAGOWSKI, J. (2009) *Kobieta i mężczyzna człowiek rozdwojony.* Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- SKOCZYŁAS, Ł. (2014): Kryzys męskości. Ujęcia teoretyczne. In: Zespół KP (eds.): *Gender. Przewodnik Krytyki Politycznej.* Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej 2014, s. 200-219.
- ŚRODA, M. (2014): Widmo krąży po Europie. Widmo gender ... In: De Beauvoir S., *Druga płęć.* Przekład: G. Mycielska, M. Leśniewska. Wstęp do polskiego wydania M. Środa. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, s. 7-14.
- ZIMBARDO, P. G., COULOMBE, N. S. (2015): *Gdzie ci mężczyźni?* Tłumaczenie: M. Guzowska. Warszawa: Wydawnictwo PWN.

dr hab. prof. UR Grzegorz Grzybek  
Mgr. Adrianna Mazur  
Uniwersytet Rzeszowski, Wydział Pedagogiczny  
Ul. Jałowego 24, 35-110 Rzeszów, Poland  
e-mail: gg07@ur.edu.pl; adrianna\_mazur@o2.pl

# KVALITA ŽIVOTA – KVALITA ZDRAVOTNEJ STAROSTLIVOSTI

## QUALITY OF LIFE – QUALITY OF A SOCIAL HEALTH CARE SYSTEM

*Eva Smolková*

**Abstract:** *The need to preserve a human life as a social value, and to ensure a certain quality of life currently applies especially to what is the system of health care and how it works in relation to the growth of quality of life of citizens of the state. Philosophical and ideological basis, which profiled the social health care system valid in the EU conditioned the emergence and development of value structures in the background of human rights and freedoms and enable the region to reflect the medical-ethical issues involving protection of health and life. There is a growing acceptance of the need for values which profile the health service as a whole, not just individual health professions. The aim of this paper is to highlight the broader context of moral problems and social processes in the healthcare system and shows the importance of quality of life issues in relation to quality health care.*

**Key words :** *quality of life – social health care system*

### Úvodom

Z filozofického hľadiska je možné identifikovať niekoľko problémov, ktoré sa vzťahujú k zdraviu a viažu sa na existenciu - potrebu zachovania ľudského života ako spoločenskej hodnoty, zabezpečenia určitej kvality života a prežívania. Zdravie je učujúcim atribútom kvality života a životnej pohody a predstavuje funkčnú i inštrumentálnu hodnotu podmienenú existenciou a presadzovaním sa humánnych charakteristík, ktoré vznikali a kreovali sa v dobe osvietenstva, a pre ktoré sa stala ideovým východiskom morálna filozofia. Hodnoty profilovali vznik systémov zdravotnej starostlivosti a determinujú princípy ich fungovania i v súčasnosti. Dôvodom, pre ktorý systémy zdravotnej starostlivosti vznikali bola potreba vnímať zdravie obyvateľstva ako verejný záujem na úrovni štátu a vytvoriť systém, ktorý bude špecializovaný na poskytovanie zdravotnej starostlivosti. Na základe filozofických východísk je možné identifikovať základné ideové prúdy, ktoré stáli pri tvorbe systémov. Previazanosť na základné hodnoty ako sú blaho pacienta, autonómnosť jednotlivca, spravodlivosť, rovnosť a ľudské práva je určujúca pre posudzovanie

morálnych charakteristík zdravotníctva. V Ústave SR<sup>1</sup> je deklarované právo na zdravotnú starostlivosť a keďže je ústavným právom, stáva sa princípom platným apriori. Teoretici používajú pojem „uznané“ práva v štáte a týka sa to tých práv, ktoré nie sú súčasťou základných práv a slobôd. Právo na zdravotnú starostlivosť, na základe zdravotného poistenia, je súčasťou práva všetkých krajín Európskej únie. Táto legislatívna norma je významná predovšetkým preto, že až na jej základe sa kreujú možnosti a podmienky poskytovania zdravotnej starostlivosti. Fungovanie systému v súčasnosti plne závisí na tom, aké legislatívne a morálne kritériá boli nakoncipované pri jeho nastavovaní a či sú platné aj v súčasnosti. Od toho sa odvíja riešenie otázok týkajúcich sa kvality života, ochrany života a zdravia obyvateľstva.

### Sociálny systém zdravotnej starostlivosti

Ak sa zdravie obyvateľov štátu pokladá za hodnotu - spoločenskú i individuálnu, zdravotná starostlivosť musí byť dostupná pre všetkých, ktorí ju potrebujú. Tento systém postavený na vzájomnej solidarite ako spoločenskej hodnote, ktorá vyjadruje spolupatričnosť a vzájomnú podporu občanov štátu. Systém sa nazýva **solidárny alebo sociálny**<sup>2</sup>. Systémy zdravotnej starostlivosti<sup>3</sup> sú v krajinách EÚ previazané s konkrétnymi modelmi sociálneho štátu a, historicky, s reakciami na rôzne podnety a metodiky riešenia otázok, ktoré sa týkajú konkrétnych výkonov v rámci zdravotnej starostlivosti, otvorenosti systému voči novým metódam a metodikám a možnostiam ich využívania. Vyplýva to z univerzalistického modelu, kde je poskytovanie starostlivosti chápané ako sociálne právo, čo sa prejavuje na verejných výdavkoch na zdravotnú starostlivosť<sup>4</sup>. Úlohou systému je zabezpečiť, že zdravotná starostlivosť bude poskytnutá každému, kto ju potrebuje a vzťahuje sa na všetkých občanov štátu bez ohľadu na to, či do systému zdravotnej starostlivosti prispievajú alebo nie.

---

<sup>1</sup> Ústava SR toto právo obsahuje v piatom oddieli. V článku 40 sa hovorí: „Každý má právo na ochranu zdravia. Na základe zdravotného poistenia majú občania právo na bezplatnú zdravotnú starostlivosť a na zdravotnícke pomôcky za podmienok, ktoré ustanoví zákon.

<sup>2</sup> Používajú sa obidva názvy, častejšie je označenie systému ako sociálneho. Solidarita sa totiž pokladá za hodnotu a nie za pojem, ktorým sa má označovať systém.

<sup>3</sup> Systémy zdravotnej starostlivosti sú dva, liberálny a sociálny. K problematike pozri: (Smolková 2013, 65 – 95)

<sup>4</sup> Podľa: (Palovičová 2013, 15).

Od výkladu princípu solidarity sa odvíja tvorba legislatívnych noriem v štáte. Štát, následne, formuluje princípy štátnej zdravotnej politiky, zákonné normy a princípy alokácie zdrojov určených na zdravotnú starostlivosť ako aj kritériá, na základe ktorých je táto občanom poskytovaná a určuje, za akých podmienok ju majú či môžu využívať. Sociálny systém zdravotnej starostlivosti nemá znaky komerčného poisťovacieho systému. V zdravotníctve sa, okrem verejnoprávnych subjektov, pohybujú ziskové a neziskové subjekty. Pokladá sa za morálne, teda v súlade s princípmi morálnej filozofie, aby ziskové subjekty pohybujúce sa v zdravotníctve zisk „vracali” späť do zdravotníctva a používali ho na rozvoj zdravotníckych zariadení, na podporu výskumu alebo zavádzania nových technológií do zdravotníctva. Legislatívne normy však nemôžu obsahovať takúto povinnosť, preto sú to práve morálne kritériá, ktoré ovplyvňujú finančné toky v zdravotníctve.

Hodnoty, ktoré stáli pri zrode sociálneho systému zdravotnej starostlivosti boli a sú z morálneho hľadiska pozitívne. Každý má v takomto systéme právo na rovnaký úžitok a teda má mať aj rovnaké reálne možnosti. Zdravie v systéme nie je tovarom, ktorý sa nakupuje a predáva. V systéme je obsiahnutá rovnosť všetkých občanov štátu, deklaruje sa právo na zdravotnú starostlivosť pre všetkých. Dostupnosť zdravotnej starostlivosti by mala byť samozrejماً v prípade potreby, čo by v praxi malo znamenať rovnaký, a teda aj spravodlivý prístup k zdrojom. V systéme rezonujú idey – poskytnúť rovnaké šance všetkým, všetci sú si rovní bez ohľadu na vek, postavenie, sociálne postavenie či zdravotné postihnutie. Všetci majú mať možnosť využívať rovnaké zdroje a mať úžitok z toho, že takýto systém funguje.

### **Kvalita života – kvalita zdravotnej starostlivosti**

Dostupnosť zdravotnej starostlivosti sa vzťahuje k problematike kvality života. Súvisí to so špecifikáciou toho aké sú ciele zdravotníctva, s tým akým spôsobom, metódami a metodikami sa jednotlivé aktivity vykonávajú a ako sa usmerňujú inovačné procesy. Diskusia o tom ako a či má zdravotníctvo pristupovať k otázke navrátenia zdravia, kto a akými metódami pomenúva a určuje metódy a prostriedky diagnostiky a liečby dnes intenzívne prebieha. Posudzuje sa kvalita zdravotníckych služieb v štáte a meria sa efektívnosť zdravotnej starostlivosti<sup>5</sup>. Účelom zavádzania

---

<sup>5</sup> Štatistiky EÚ berú do úvahy dĺžku života, informácie o úmrtiach na určité ochorenia a ďalšie faktory. Podľa <http://www.euractiv.sk/zdravotnictvo>



nových metód a postupov do systému je skvalitnenie liečby a navrátenie zdravia aj v takých prípadoch, ktoré boli v minulosti kvalifikované ako nevyliciteľné. Zavádzanie nových metód a postupov je podmienené ich ekonomickou náročnosťou. Rozdiely v jednotlivých štátoch môžeme kategorizovať podľa úrovni na inštitucionálne, formálne a štrukturálne a, samozrejme, kvantitatívne a kvalitatívne. Nestačí teda len vytvoriť prístup občanov k zdravotnej starostlivosti, je potrebné modifikovať kvalitatívne charakteristiky systému tak, aby zodpovedali moderným metódam a postupom, a aby sa kvalita zdravotnej starostlivosti systematicky zvyšovala.

Hľadať riešenia ako ovplyvňovať kvalitu zdravotnej starostlivosti znamená hľadať cesty k ovplyvňovaniu kvality života. Pojem zahŕňa predovšetkým ekonomické atribúty, teda výšku príjmu, krajinu v ktorej človek žije a jej HDP na obyvateľa, hodnotu života človeka v štáte<sup>6</sup>, možnosti seberealizácie, dostupnosti bývania, vzdelávania, životného štýlu ale najmä kvality zdravotnej starostlivosti. Prikladá sa význam aj faktorom, ktoré spájame s pojmom blahobyt. Kritériá vzťahujúce sa ku kvalite života jednotlivca vo vzťahu k zdraviu alebo presnejšie zdravotnému stavu sa, obyčajne, premietajú do štatistik týkajúcich sa dĺžky života. Svetová zdravotnícka organizácia (WHO) definuje zdravie ako stav úplnej fyzickej, duševnej a sociálnej pohody a nielen o neprítomnosť choroby alebo postihnutia. V definícii ide o bio-psycho-sociálnu jednotu zdravia, zohľadňuje jej objektívne i subjektívne aspekty a je v nej obsiahnutý pozitívny i negatívny spôsob jeho vymedzenia<sup>7</sup>. Zdravie je významným atribútom kvality života a životnej pohody. „Predstavuje nielen funkčnú, inštrumentálnu hodnotu, ale má význam aj pre vlastnú identitu človeka, pretože určuje, kým vlastne človek je” (Džambovič – GERBERY 2014, 194). Pojem kvalita života je termín, ktorý nemá jednotnú definíciu, predpokladáme však, že tie definície budú bližšie k pravde, ktoré budú zahŕňať atribúty spoločenské, biomedicínske a prírodné. Objektivizovať niektoré kritériá dobrého života, vzhľadom na potrebu akceptácie osobných a kultúrnych preferencií nie je možné. Jednotlivé výskumy závisia od výberu kritérií, zamerania a výberu údajov. V kontexte problematiky sa pokúsime hľadať odpoveď na otázku: Aký život je možné považovať za dobrý? Za dobrý život sa obyčajne pokladá plnohodnotný život, taký, ktorý môže žiť človek podľa svojich predstáv o práci - tá má človeka baviť a naplňovať, rodine, interakcii s prostredím, možnosti

---

<sup>6</sup> Pozri: (Keller 2006)

<sup>7</sup> Podľa: (Blaxter 2004, 27 a n)

uplatnenia sa bez obmedzení. Sociologička D. Hamplová píše, že na počiatku 20. storočia sa pod kvalitou života rozumela predovšetkým materiálna úroveň spoločnosti. V 60-tych rokoch sa začalo uvažovať o širšom chápaní a kvalita života sa začala posudzovať ako nematerialistická dimenzia života. V súčasnosti sa výskum kvality života individualizoval a dnes sa orientuje na subjektívne vnímanie a hodnotenie vlastného života.<sup>8</sup> Predstavy o tom, čo je plnohodnotný a kvalitný život sa však menia, o čom svedčí fakt, že až v tomto tisícročí sa zaradil do štatistických údajov a podľa neho sa posudzuje funkčnosť a účinnosť vytvoreného systému zdravotnej starostlivosti. Je to priemerná dĺžka zdravého života.<sup>9</sup> Zdravie je jedným zo základných predpokladov plnohodnotného života a kvalita života závisí na všetkých faktoroch, ktoré ju ovplyvňujú. Na otázku čo ju ovplyvňuje v najväčšej miere zaznieva zvyčajne odpoveď, kvalita zdravotnej starostlivosti a fungovanie systému zdravotníctva.

## Záverom

Základné ľudské práva a slobody sú univerzálnymi právami<sup>10</sup>. Právo na život, ktoré patrí k základným ľudským právam však nepredikuje právo na ochranu zdravia, aj keď výklady tohto práva sa môžu rôzniť v závislosti od uchopovania problémov súvisiacich so životom ako takým a spôsobmi ich riešenia. V rámci rôznych ideológií a politík a, samozrejme, v závislosti od toho, či právo na život je podmienené právom na ochranu zdravia alebo nie, je možné hovoriť o rozdielnych prístupoch a interpretáciách. Domnievame sa však, že etická teória, ktorá sa zaoberá ochranou života zároveň musí reflektovať aj otázky týkajúce sa zdravia človeka a kvality života človeka. Etická teória rieši morálne vzťahy medzi ľuďmi a je priamo v jej predmete skúmania zaoberať sa aj vzťahmi, ktoré sa týkajú chorých i zdravých jedincov, ľudí, ktorí sa potrebujú liečiť – z rôznych dôvodov, ktorí sú, kvôli chorobe vyčleňovaní zo spoločnosti a spoločenských štruktúr. Zaoberá sa profesijnými normatívnymi kritériami, ktoré fungujú v rámci profesijných etík a morálnych kódexov jednotlivých profesií

---

<sup>8</sup> K tematike bližšie pozri: (Hamplová 2006, 36)

<sup>9</sup> Priemerná dĺžka zdravého života v rámci celej EÚ bola stanovená na 61,8 rokov pre mužov a 62,2 rokov pre ženy. K problematike pozri: <http://www.europskenoviny.sk/2014/04/17/>

<sup>10</sup> Sú to právo na život, slobody jednotlivcov, najmä sloboda slova, vierovyznania a myslenia, právo voľby - voľiť a byť volený - a právo vlastníť majetok.

a procesmi, ktoré tieto vzťahy ďalej profilujú. Navracat' zdravie je zároveň, vo vedomí populácie, vnímané ako konanie dobra, ale je to zároveň považované za povinnosť poskytnúť zdravotnú starostlivosť. Preto je logické, ak moderná spoločnosť právo na ochranu zdravia uznáva a vytvára podmienky pre to, aby mohlo byť uplatňované a vzťahovalo sa na všetkých.

## Literatúra

- BLAXTER, M. (2004): *Health*. Cambridge.Polity
- DWORKIN, R. (1981): What is Equality? Part 2, Equality of Resources.  
In: *Philosophy and Public Affairs*. Roč. 10, 1981, č. 4.
- DŽAMBAZOVIČ, R. - GERBERY, D. (2014): *Sociálno-ekonomické nerovnosti v zdraví: sociálno-ekonomický status ako determinant zdravia*. In: *Sociológia* 2014, roč. 46, č. 2 s. 194 – 219.
- GLADKIJ, I. a kol. (2003): *Management ve zdravotnictví*. Brno:Computer Press.
- HAMPLOVÁ, D. (2006): *Životní spokojenost, štěstí a rodinný stav v 21 evropských zemích*. In: *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*, Vol. 42, No. 1.
- KELLER, J. (2006): *Soumrak sociálního státu*. Praha: SLON.
- KUZIOR, A. (2009): *Jakoš žicia*. In: *Metodologické a metodické otázky súčasnosti*. FFPU, Prešov 2009, s. 117 – 123.
- MILLER, D. (2003): *Principles of Social Justice*. Cambridge:London.  
Harward University Press, (3-th. edition).
- PALOVIČOVÁ, Z. (2013): *Morálne dilemy v sociálnych službách*.  
Bratislava: Infopress.
- RAWLS, J. (1997): *Politický liberalizmus*. Prešov: Slovacontract:
- SMOLKOVÁ, E. (2014): *Etika v zdravotníctve*. Bratislava: Filozofický ústav SAV.

Príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA 2/0010/12

Doc. PhDr. Eva Smolková, CSc.  
Filozofický ústav SAV  
Klemensova 19  
Bratislava, SR  
e-mail: smolkovaeva@gmail.com

## WARIANTY ESTETYZACJI W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

### THE VARIATION OF AESTHETISATION IN THE CONTEMPORARY CULTURE

*Beata Guzowska*

**Abstract:** *Aesthetisation permeates all the dimensions of the postmodern culture. In the creation of new aesthetic reality participate new technology and new art. It requires changes in existing understanding of reality, language and redefine many of the basic concepts such as: reality, rationality, body, subject, beauty, image, happiness, life. The influence of aesthetisation on a global perception of the world. Changes the address to him. This, what art collection had previously been transferred to receive the world.*

**Key words:** *aesthetisation – today culture – religion – consumerism – new media – autocreation*

Estetyzacja jest jednym z dominujących procesów we współczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej, charakteryzującej się wszechobecnym pluralizmem, konsumpcjonizmem i swoistą „karnawalizacją” świata. Estetyzacja to generalnie przestrzeń, w której zacierają się granice między sztuką i tym, co sztuką nie jest. Swoim zakresem obejmuje wiele dziedzin życia, najczęściej jednakże akcentowana jest estetyzacja życia codziennego, estetyzacja etyki, człowieka, mediów, ekologii czy religii, gdzie podkreśla się każdorazowe odbieranie czasu jako ciągłego „teraz” wraz z towarzyszącą mu mnogością doznań. Owe procesy estetyzacji życia codziennego są promowane i kształtowane w znacznym stopniu przez przedstawicieli kultury konsumpcyjnej. Wielu badaczy kultury zaznacza, iż wartości estetyczne „infiltrują naszą współczesność, stale nam towarzyszą, obecne są w różnych przestrzeniach naszego życia. (...) Kantowski aksjomat oddzielenia tego, co estetyczne od sfer moralności i przyrody jest nie tylko nieprawdziwy, ale i szkodliwy w praktyce”<sup>1</sup> (Lorenc 2013, 60),

---

<sup>1</sup> I. Lorenc zgadza się tutaj ze stanowiskiem Berleanta, który wskazuje na potrzebę wypracowania estetyki zaangażowania obejmującej różne obszary zarówno teorii, jak i praktycznego zaangażowania w różnych dziedzinach: sferze życia codziennego, teorii, twórczości, problematyki ciała czy zmysłowości (Lorenc 2013, 60).

tym bardziej, że postępujące zacieranie się granic między tym co jest, a co nie jest sztuką stanowi szerszej tendencji przenikania się ról społeczno - kulturowych. Ponad to, już w nowoczesności akcentowano, iż postępujące „projekty estetyzacji i artystycznego kształtowania życia codziennego, a także romantyczna tradycja cygannerii wraz z jej szkołami artystycznymi wyraźnie się łączą i nakładają na siebie” (Featherstone 1997, 303).

Tendencjom estetyzacyjnym ulegają obecnie procesy naukowe, technologiczne, ekonomiczne czy kulturowe. Zjawisko powszechnej estetyzacji świata było obecne już wcześniej chociażby w ruchach *Art. and Craft* czy *Bauhaus*, które „dążyły do zintegrowania wartości estetycznych z codziennym życiem, kontynuując w pewien sposób starą, Schillerowską ideę harmonijnego człowieczeństwa” (Lorenc 2010, 30). Estetyzacja współczesnej kultury zachodnioeuropejskiej stanowi niewątpliwie jedną z najważniejszych oznak przejścia z epoki „paradygmatu pracy” do epoki „paradygmatu konsumpcji”. Generalnie można stwierdzić, iż estetyzacja silnie przejawia się w kulturze indywidualizmu akcentującej potrzebę autokreacji i samorealizacji. Współcześnie omawiane zjawisko nabiera coraz to nowych znaczeń, a jego zakres coraz rozleglejszy i treść coraz bardziej różnorodna. Zjawisko estetyzacji posiada równie wielu zwolenników, co i krytyków.

Stanowiska pozytywnie oceniające zjawisko estetyzacji zazwyczaj podkreślają jego powszechność, a także nie tylko pragmatyczny, ale również teoretyczny wymiar zaznaczając, że „estetyczna postawa wobec rzeczywistości daje szansę epistemologiczną: estetyczna kontemplacja stanowi wzór dla kontemplacji naukowej, poznawczej. Struktury artystyczne mają charakter uniwersalny – np. harmonia jest zasadą piękna i moralności – dobra” (Gołaszewska 1996, 18). Inną, absolutyzującą postawą jest panestetyzm, w myśl którego można powiedzieć, że życie jest sztuką, w którym zachodzą mechanizmy twórczych procesów właściwych dla sztuki. Postawą przeciwną jest między innymi antyestetyzm podkreślający zniekształcenie rzeczywistości przez ukrycie pod maską piękna bezsensu, cierpienia i śmierci obecnych w otaczającej nas rzeczywistości (Gołaszewska 1996, 18-19).

Zaczęte w poprzedniej formacji kulturowej znoszenie opozycji pomiędzy różnymi dystynkcjami kulturowymi takimi jak na przykład: *sacrum-profanum*, świąteczne - codzienne, kulturowe – naturalne nabiera współcześnie nowej jakości. Obserwujemy procesy obalania i deprecjonowania dotychczasowych „świętości” i jednocześnie swoistej sakralizacji „byle czego” od codziennych zakupów po różnego rodzaju sposoby

tworzenia swojego otoczenia. Estetyzacja nadaje symulowany charakter nie tylko otaczającej nas rzeczywistości, ale także relacjom człowieka z ową rzeczywistością. Prowadzi do tego, iż „człowiek naszych czasów funkcjonuje w zawieszeniu między zaangażowaniem a obojętnością, pomiędzy wtapianiem się w »uwodzący« go przedmiot a trzeźwą obserwacją własnego bycia »uwiedzionym«. Symulowana rzeczywistość domaga się bowiem od człowieka równoczesnego bycia widzem, aktorem, krytykiem i poniekąd reżyserem rozgrywających się wokół spektakli” (Perkowska 2003, 156).

Jednym z najbardziej znaczących wariantów estetyzacji jest estetyzacja życia codziennego, która zasadniczo nie sprowadza się do „tworzenia rzeczywistości symulowanych, lecz nadaje symulowany charakter również stosunkom człowieka z tymi rzeczywistościami. (...) Sprawia to, że człowiek naszych czasów funkcjonuje w zawieszeniu między zaangażowaniem a obojętnością, pomiędzy wtapianiem się w »uwodzący« go przedmiot a trzeźwą obserwacją własnego bycia »uwiedzionym«” (Perkowska 2003, 156)<sup>2</sup>. Na tak rozumianą rzeczywistość wpływa wszechobecnie dominujący paradygmat konsumpcji, sprawiający, iż zmianie ulegają dotychczasowe cele i priorytety człowieka.

Społeczeństwo konsumpcyjne wyzwala zatem nie tylko postawy materialne, ukazuje także ludziom obrazy ich marzeń, które przemawiając do pragnień estetyzują ale i odrealniają rzeczywistość. Konsumpcja, a także rynkowa manipulacja obrazami dokonująca się przy pomocy reklamy, mass mediów, sklepowych wystaw, sprawia, iż ludzkie pragnienia są bez przerwy przemodelowywane. Zdaniem J. Baudrillarda wszelkie komunikaty i treści, jakie docierają do człowieka oderwane są od jakiegokolwiek rzeczywistości, są tzw. *simulacres*, znakami bez odniesienia,

---

<sup>2</sup> W sferze indywiduum współczesna estetyzacja zdaje się osiągać spełnienie. „Nowi” piękni ludzie dokonują stylu ciała, w salonach piękności, zaś na kursach medytacji i na seminariach New Age zajmują się estetyczną spirytualizacją psychiki. Kontakt z innymi jednostkami jest nierzadko determinowany estetycznie. Wydaje się, że kompetencje estetyczne propagowane przez różnorodne czasopisma i programy zajmujące się *savoir vivre* – mają rekompensować utratę założeń i wskazówek postępowania w dziedzinie moralności. Zatem *homo aestheticus* wykształcony i posiadający wyborny smak, staje się dominującym modelem nastawianym na zmysłowe, hedonistyczne doświadczanie świata (Shusterman 1988). Natomiast R. Rorty przez estetyzację życia pojmuje te wartości „udanego życia”, które wiążą się z pragnieniem „poszerzenia osobowości poszukiwaniem nowej estetyki i nowych doznań, a także dążeniem coraz nowych możliwości” (Featherston 1997, 305).

mapami bez terytorium, kopiami bez oryginału, tworzą swoistego rodzaju hiperrzeczywistość (Baudrillard 1996, 176-189). We współczesnej, konsumpcyjnej kulturze czerpanie doznań i przyjemności z życia wydaje się być podstawowym celem dla wielu ludzi, co nierzadko prowadzi do hedonizmu oraz ambiwalencji sądów moralnych. Współczesny tzw. konsument-kolekcjoner wrażeń, tworzy swoją przestrzeń życiową według kryteriów estetycznych.

Należy jednak podkreślić, iż współczesny tzw. estetyczny człowiek to nie tylko Kierkegaardowski „Don Juan”, który swoje życia spędza w ciągłym wirze zmysłowych doznań, ale przede wszystkim to człowiek skazany na autokreację, stojący przed zadaniem tworzenia siebie. Owa autokreatywność stanowi często ogólną kategorię organizującą wizję świata i ludzkiego życia, cechuje się także ucieczką od konieczności. Należy tutaj zaznaczyć, iż „wraz z przesunięciem życia duchowego ze sfery konieczności do sfery możliwości estetycznych, rodzi się nowożytna indywidualizacja. Jednostka tworzy teraz siebie samą *jako* jednostkę – jako unikatowe i niepowtarzalne dzieło sztuki” (Bielik-Robson 2000, 25). Proces odkrywania siebie, zdaniem Ch. Taylora, dokonuje się poprzez ekspresję. Idea ta wskazuje na związek pomiędzy odkrywaniem siebie a twórczością artystyczną, która to stanowi swoisty wzorzec na drodze do samookreślenia, zatem „jeśli stajemy się sobą, dając wyraz temu, co w nas tkwi, i jeśli – z założenia – stajemy się czymś oryginalnym, pozbawionym wzorca, w takim razie to, czemu dajemy wyraz, nie jest imitacją czegoś już danego, lecz nowym tworem” (Taylor 1996, 53). Odkrywanie siebie, podobnie jak sztuka, związane jest z twórczością oraz wyobraźnią.

Zachodzące procesy estetyzacji oraz autonomizacji sfery estetycznej stanowią niewątpliwie swoistą reakcję kompensacyjną na „eschatologiczną utratę świata”. W ponowoczesnej rzeczywistości zachwiana zostaje wiara w postęp bazujący na wierze w istnienie wartości absolutnych, co stanowi źródło funkcjonowania zjawisk kompensacyjnych, m.in. sztuki w jej zestetyzowanej formie „estetyczna postawa pozostawiania »poza dobrem i złem« interpretowana jest tu jako postać estetycznej neutralizacji zła, co według Marquarda stanowi formę nowoczesnej teodycei, swoistego odprężenia, neutralizacji czy kompensacji przez estetykę i nauki humanistyczne zła cywilizacyjnego” (Lorenc 2010, 32). Procesy „odczarowania świata” stanowiły źródło wykształcenia się nowego typu estetycznej wrażliwości, nastawionej między innymi na ideał samorealizacji oraz „przyjęcie” przez artystę roli „paradygmatycznego przywódcy duchowego tych, którzy dążą do odkrywania siebie wbrew obowiązującym normom,

ale i przez wyostrenie świadomości zła obecnego w nowoczesnym świecie, przez wypracowanie form neutralizacji tego zła” (Lorenc 2010, 32). Współcześnie mające miejsce oderwanie wielu kategorii od metafizycznych przesłanek, związane jest z potrzebą poddania namysłowi ich dzisiejszej przydatności. Dla człowieka przednowoczesnego zarówno prawda, jak i istniejąca rzeczywistość były wytworem Bożego zamysłu, poddawane ewentualnej kontemplacji. W nowoczesnym świecie permanentnego tworzenia i zmienności, akcentowania konieczności autokreacji i samopotwierdzenia „coraz trudniej postrzegać rzeczywistość świecką jako »daną« raz na zawsze mocą nadludzkiej woli; to, co przedtem było z góry uautentycznione raz na zawsze kształtem stworzonego świata, trzeba teraz autentyfikować dopiero wysiłkiem samokreacji” (Bauman 2000, 217).

Samorealizacja, afirmacja zwyczajnego życia doprowadziły do nowego pojmowania swoich życiowych celów. Obecnie wiele jednostek czuje się wezwanych do wykreowania własnego niepowtarzalnego stylu życia, realizacji własnego człowieczeństwa wolnego od zewnętrznych wpływów o charakterze społecznym, religijnym czy politycznym (Nowak 2008, 146-147). Możliwość zmiany życia na lepsze upatruje się nierzadko w procesie doskonalenia się, zmianie świadomości, dążeniu do poszerzania własnych horyzontów i autokreacji. Kategorie te prowadzą zazwyczaj do świadomego przekształcania swojej tożsamości, a także kładą nacisk na estetyzację przestrzeni i otoczenia życia.

Proces estetyzacji przenikając różne obszary życia i kultury sprawia, że „wartości estetyczne infiltrują naszą współczesność, stale nam towarzyszą, obecne są w różnych przemianach naszego życia” (Lorenc 2010, 30). Współcześni badacze kultury zgodnie podkreślają, iż procesu estetyzacji nie można bezkrytycznie ani afirmować, ani bezwzględnie odrzucać. Generalnie krytyce poddajemy powierzchowne formy estetyzacji, jeśli zaś chodzi o głębsze procesy, to oprócz tego, że są nie do odparcia, to w przypadku implikacji społecznych i politycznych kultury poddanej estetyzacji mogą przyczynić się do uwrażliwienia na różnice oraz dokonać wielu wartościowych przemian (Welsch 2005, 73).



## Literature

- BAUDRILLARD, J. (1997): Precesja symulaków. In: T. Nycz (ed.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- BAUMAN, Z. (2000): *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- BIELIK-ROBSON, A. (2000): *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- FEATHERSTONE, M. (1997): Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego. In: T. Nycz (ed.): *Postmodernizm. Antologia przekładów*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- GOŁASZEWSKA, M. (1996): Ontologizacja sztuki – estetyzacja rzeczywistości – kreacjonizm estetyki. In: A. Zeidler-Janiszewska (ed.): *Estetyczne przestrzenie współczesności*. Warszawa: Wydawnictwo INTER GRAF.
- LORENC, I. (2010): *Minima aesthetica. Szkice o estetyce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- NOWAK, W.M. (2008): *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre’a*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- PERKOWSKA, H. (2003): *Postmodernizm a metafizyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- SHUSTERMAN, R. (1988): Postmodernist Aestheticism: a New Moral Philosophy? In: *Theory Culture and Society*, 5.
- TAYLOR, Ch. (1996): *Etyka autentyczności*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- WELSCH, W. (2005): *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*. Kraków: Universitas.

Dr Beata Guzowska  
Institute of Philosophy,  
Department of Social Philosophy and Culture of Philosophy,  
Faculty of Sociology and History,  
University of Rzeszow,  
16 C Rejtana Street, postcode 35-959 Rzeszow, Poland  
e-mail: beata.guzowska@wp.eu

# KONANIE AKO PROBLÉM<sup>1</sup>

## „ACTION“ AS A PROBLEM

*Matej Smorada*

**Abstract:** *We have no consensus about the meaning of Arendt's political categories, in our academic field. The paper analyses the essence of the category "action" and other related categories in purview of Arendt's work. Individuals realize action in public realm. Also, it articulates conditions and barriers, which afford or preclude individuals to influence the society like they imagine, successfully. It puts to the front the dilemma, if it is possible to obtain mental stability, confidence and recognition only with action and it tries to describe consequences of such an argument position. The paper is a critical reflexion of Arendt's work The Human Condition.*

**Key words:** action – affliction – Arendt

### Konanie

H. Arendtová vo svojom diele *Vita activa alebo O činnom živote* vymedzuje tri základné ľudské činnosti: práca, zhotovovanie, konanie. V anglickom origináli autorka použila ekvivalenty *labor, work, action* a v nemčine *die Arbeit, das Herstellen a das Handeln*.

Autorka rozlišuje súkromný (*oikos*) a verejný priestor (*polis*), ktorý nazýva priestorom ukazovania (*der Erscheinungsraum*). V ňom sa realizuje tretia ľudská činnosť - konanie. Českým ekvivalentom je slovo *jednání*. Ide o ovplyvňovanie spoločnosti, diania v nej a druhých členov spoločnosti, podľa predstáv konkrétného človeka predovšetkým prostredníctvom komunikácie v najširšom slova zmysle. Individuum tu vystupuje ako politický subjekt – občan.

Jedným z atribútov priestoru ukazovania je pluralita indivíduí, medzi ktorými dochádza k interakciám. „Fakt ľudskej plurality, základná podmienka konania a prehovárania sa manifestuje dvojitým spôsobom: ako rovnosť a ako rozdielnosť“ (Arendtová 2007, 224). Rovnosť je mienená podobnými atribútmi všetkých ľudí a v rozdielnosti sa prejavuje

---

<sup>1</sup> Text vznikol ako čiastkový výstup vedeckého projektu VEGA č. 1/0460/15 „Filozofické fundamenty environmentálneho myslenia a jeho etické, politické, právne a spoločenské konzekvencie“, riešeného na Katedre filozofie FF UKF v Nitre.

individuálna jedinečnosť človeka. Podľa autorky človek svoju jedinečnosť aktívne tvorí a odlišuje sa od ostatných členov spoločnosti. Prostredníctvom konania a vstupom človeka do priestoru ukazovania, tak človek spoznáva samého seba. Konanie je pre človeka práve preto najcharakteristickejšou činnosťou, pretože sa počas konania ukazuje, kým a akým v skutočnosti je a prostredníctvom konania človek aktívne vytvára svoju osobnostnú charakteristiku. Zodpovednosť za svoju osobu tak nesie v prvom rade podľa Arendtovej každý sám.

Konanie je ovplyvňované vôľou jednotlivca.<sup>2</sup> Autorka rozlišuje pojmy vôľa (*der Wille*) a súdnosť (*das Urteilen*). Pod súdnosťou chápe reflexiu udalosti, ktorá sa stala. Vôľa sa však neviaže na rozumové operácie. „Rozhodnutie, ku ktorému prichádza vôľa, sa nikdy nedá vyvodzovať z mechanizmov túžby alebo úsilia rozumu, ktoré by chceli vôli predchádzať. Vôľa je buď orgánom voľnej spontánnosti, ktorá všetky kauzality, eventuálne spájané reťazce motivácie prerušuje, alebo nie je ničím iným ako ilúziou“ (Arendt 2012, 12 – 13).<sup>3</sup> Vôľu teda chápe ako spontánnosť alebo ako ilúziu.<sup>4</sup>

Autorka tvrdí, že výsledky konania, na rozdiel od zhotovovania, nemožno predvídať. „V porovnaní so zhotovovaním tu neexistuje žiadny predpokladaný koniec. Konajúci stojí vždy vo vzťahu k iným ľuďom a nemôže preto niečo nerušene začať alebo dokončiť. Každé slovo môže mať následky, ktoré nevie nikto predvídať, konanie môže jedným úderom všetko zmeniť a vytvoriť úplne nové podmienky“ (Prinz 2013, 222).<sup>5</sup> Rozum nedokáže zohľadniť všetky skutočnosti, ktoré podmieňujú priebeh konania a takisto nedokážeme predvídať konanie ostatných. Náš rozum sa

---

<sup>2</sup> Túto problematiku H. Arendtová nestihla počas svojho života rozpracovať. Zachovali sa iba počiatočné útržky jej reflexie tejto témy, ktorej sa autorka začala venovať pred svojou smrťou.

<sup>3</sup> „Die Entscheidung, zu der der Wille gelangt, lässt sich niemals aus den Begehrungsmechanismen oder den Verstandesanstrengungen, die ihr vorausgehen mögen, ableiten. Der Wille ist entweder ein Organ freier Spontanität, das alle kausalen, es gegebenenfalls bindenden Motivationsketten unterbricht, oder er ist nichts als eine Illusion“ (Arendt 2012, 12 - 13).

<sup>4</sup> Vôľu človeka nebudem ďalej reflektovať, pretože, ako správne poznamenal R. Beiner (2012), bolo by to čistou a nepodloženou špekuláciou.

<sup>5</sup> „Im Vergleich zum Herstellen gibt es hier kein vorausbestimmtebares Ende. Ein Handelnder steht immer im Beziehungsgeflecht zu Menschen und kann deswegen nie etwas ungestört zu Ende bringen. Ein Wort kann Auswirkungen haben, die niemand vorhersehen kann, eine Handlung kann auf einen Schlag alles ändern und völlig neue Bedingungen Schaffen“ (Prinz 2013, 222).

neustále snaží premýšľaním dospieť k záveru, hoc sa mu to nikdy nepodarí. H. Arendtová v tom však vidí zmysel. Vyslovuje tézu o vnútornom napätí človeka so snahou o rozuzlenie napínaveho príbehu, na základe ktorej sa dá vydržať život, kým smrti kráčať v ústrety. „Nepredvídateľnosť následkov patrí oveľa viac k deju, nutného a konaním vytvoreného príbehu, ktorý nevyhnutne plodí konanie, a zároveň vytvára vlastné napätie tohto príbehu; nepredvídateľnosť tvorí v tomto príbehu vlastné napätie, ktoré napína ľudský život a zadržiava mu dych a bez ktorého by sa tento príbeh musel od nudy doslova do seba zrútiť... Skutočnosť, že ako žijúci vôbec vydržíme existovať so smrťou pred očami, že sa v žiadnom prípade nesprávame tak, akoby sme čakali, že bude vykonaný konečný rozsudok smrti, ktorý bol nad nami vyrieknutý pri našom narodení, môže súvisieť s tým, že sme zapletení do napínaveho príbehu, ktorého záver nepoznáme” (Arendt 2013, 239).<sup>6</sup>

Arendtová pri konaní nerozlišuje medzi inovovaním a zavádzaním niečoho nového. „Významovú rozdielnosť kreativity ako duševného návrhu niečoho nového a inovácie v zmysle presadenia niečoho nového Arendtová takmer netematizuje. To by však bolo potrebné, aby bol proces genézy nového v politike lepšie uchopiteľný“ (Bluhm 2012, 102).<sup>7</sup>

R. Forst (2014) interpretuje Arendtovej politickú filozofiu ako republikanizmus strachu a vykúpenia (*fear and redemption*) a uvádza osem rozmerov Arendtovej konania. Sú nimi: dramaturgický, heroický, dočasný, historický, objektívny, epistemologický, etický, inštitucionálny.

Pozornosť by som rád upriamil na heroický rozmer konania, v ktorom vidím najväčšiu problematickosť Arendtovej pojmu konanie. Podstata heroického rozmeru spočíva v tom, že sa v priestore ukazovanie presadí „veľký“ subjekt. Ak človek koná vo veľkom priestore ukazovania, tak tu je

---

<sup>6</sup> „Die Unabsehbarkeit der Folgen gehört vielmehr zum Gang der von einem Handeln unweigerlich erzeugten Geschichte; sie bildet die dieser Geschichte eigene Spannung, die ein Menschenleben spannt und in Atem hält und ohne die es vor Langeweile förmlich in sich zusammenfallen müßte... Daß wir als Lebende überhaupt aushalten, mit dem Tod vor Augen zu existieren, daß wir uns keineswegs so verhalten, als warteten wir nur die schließliche Vollstreckung des Todesurteils ab, das bei unserer Geburt über uns gesprochen wurde, mag damit zusammenhängen, daß jeweils in eine spannende Geschichte verstrickt sind, deren Ausgang wir nicht kennen.

<sup>7</sup> „Die begriffliche Unterscheidung zwischen Kreativität, verstanden als geistigen Entwurf von Neuem, und Innovation im Sinne der Durchsetzung von etwas Neuem, thematisiert Arendt kaum. Das wäre jedoch nötig um den Prozess der Genese von Neuem in der Politik genauer fassen zu können“ (Bluhm 2012, 102).

počet identifikovateľných subjektov v pomere k prítomným subjektom v priestore ukazovania podstatne nižší. Identifikovateľný subjekt je väčšinou ten, ktorý je v ekonomickej, politickej alebo sociálnej sfére dominantný, alebo zastáva silnú pozíciu v priestore ukazovania. Konanie bežného jednotlivca ostáva často i bez akýchkoľvek reakcií. Preto, ako správne poznamenáva Arendtová (Arendtová 1994, 79), poprednou vlastnosťou konajúceho musí byť odvaha. Nie každý má rovnakú mieru odvahy a aby sa nám ľahšie presadzovali naše záujmy a názory združujeme sa do rôznych politických združení a strán, záujmových skupín alebo si vo voľbách vyberáme stranu, ktorej politický program najviac zodpovedá nášmu presvedčeniu. Ibaže spolčovaním sa nutne strácame určitú kvalitatívnu charakteristiku našej slobody, pretože združovaním sa prispôbujeme ľuďom, ku ktorým sa pridružujeme a s ktorými sa spolčujeme a naše názory strácajú pôvodnosť v podstupovaní mnohých kompromisov. Ďalším problémom je vznik najrôznejších sociálnych skupín a hnutí, ktoré ako správne ukázal A. Honneth (Honneth 2007) zažívajú utrpenie a sú vykázané na okraj spoločnosti. Odpoveďou na ich požiadavky často nie je vecná diskusia v spoločnosti, ale neakceptujúca reakcia zo strany majority.<sup>8</sup>

Za ďalšie, sme v našej spoločnosti svedkami silných tlakov najrôznejších skupín, ktoré sa zmocnili značnej časti priestoru ukazovania a nedovoľujú menším subjektom presadiť sa. „Diskusie o ľudskej slobode, ako jednom z hlavných sporných bodov medzi bývalým svetom kapitalizmu, ktorý sa pasoval do role slobodného sveta a socializmu, označovaného za neslobodný svet človeka, neutíchajú ani po víťazstve slobodného kapitalistického systému. Je zaujímavé, aj keď nie celkom prekvapujúce, že jednou z významných oblastí diskusie o ľudskej slobode sa stáva sféra ekonomického života buržoáznej spoločnosti. Táto bola tradične v protiklade k bývalej socialistickej plánovito riadenej ekonomike chápaná ako sféra slobodného uplatnenia ľudských síl a kapitálu. Dnes sa však stále viac dostáva do popredia odvrátená stránka ekonomickej slobody, ktorou je prekvapujúco jej nedemokratická povaha” (Manda 2015, 5 – 6). Najrôznejšie ekonomické sily a zoskupenia, legálne či nelegálne, tým priamo nezabraňujú konaniu, ale jednému z jeho atribútov a to zmene spoločnosti vytváraním umelého priestoru ukazovania, ktorý sa riadi umelo vytvorenými pravidlami konania.

---

<sup>8</sup> Ako to bolo na Slovensku napríklad pri Aliancii za rodinu alebo v kampani „Za odstránenie busty F. Ďurčanskému z verejného priestranstva v Rajci”. Sociálne utrpenie sa neustále stupňuje.

Arendtová nekonanie nepripúšťa, čo potvrdzuje A. Javorská, keď tvrdí, že „podľa Arendtovej je ľudské konanie intersubjektívne, a preto je nevyhnutné pozeráť aj na zdanlivo pasívnu poslušnosť ako na schvaľovanie či podporu tých činov, ktoré iniciujú vodcovia. Odmietá predstavu, že by sa na poslušnosť, či konformitu malo pozeráť ako na ne-konanie, za ktoré nikto nemôže niesť zodpovednosť” (Javorská 2012, 54). Som však presvedčený, že princíp kolektívnej viny nie je správne uplatňovať. Vznesenie akéhokoľvek rozsudku je predsa len (1.) ľudským rozhodnutím ako tvrdí Arendtová (2013, 238 – 239) a akékoľvek rozhodnutie, konanie či nekonanie je subjektívne. (2.) Človek je organizmom s mimoriadne vysokou schopnosťou adaptability na svete (Stáhel 2014, 143) a snaží sa prežiť. Prežitie je najzákladnejším ľudským pudom a človek sa riadi v prvom rade podľa neho. (3.) V súčasnosti neexistuje konsenzus v rebríčku hodnôt, výklade zákonov a podobne. (4.) Princíp kolektívnej viny je v rozpore s tvrdením, že individuum nesie zodpovednosť za svoje konanie.

## Záver

Neustály, skôr morálny, apel na to, aby občania štátu aktívne konali bez ohľadu na ich výsledky je, zdá sa určením podstaty občianskej spoločnosti. A ako som ukázal pri heroickom rozmere konania, individuum sa môže ľahko stať, že v prípade nedosiahnutia cieľa svojho konania narazí až na také bariéry, ktoré ho povedú k strate psychickej stability, prípadne podpory hnutí, ktoré sú za radikálnu systémovú spoločenskú zmenu. Aj preto je jednou z najdôležitejších úloh politiky umožniť občanom konať a zabezpečiť rovnosť príležitosti nielen *de iure*, ale aj *de facto*. Teda zabezpečiť stále a pozitívne podmienky konania.

Na druhej strane občania sa musia navzájom rešpektovať a akceptovať a neustále viesť dialóg s politikmi, ktorí ich taktiež musia akceptovať. To by znamenalo faktické zabezpečenie slobody, avšak v kultúrnej homogénnej priestore ukazovania.

## Literatúra

- ARENDT, H. (1998): *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- ARENDT, H. (2012): *Das Urteilen*. München/Zürich: Piper Verlag.
- ARENDT, H. (2013): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich: Piper Verlag.

- ARENDTOVÁ, H. (1994): *Krise kultury (Čtyři cvičení v politickém myšlení)*. Praha: Mladá fronta.
- ARENDTOVÁ, H. (2007): *Vita activa neboli o činném životě*. Praha: OIKOYMENH.
- BLUHM, H. (2012): Hannah Arendt und das Problem der Kreativität politischen Handelns. In: Weißen G. – Buchstein H. (Eds.): *Politisch Handeln. Modelle, Möglichkeiten, Kompetenzen*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- FORST, R. (2014): *Justification and Critique*. Cambridge: Polity Press.
- HONNETH, A. (2007): Úvod. In: Honneth A. (Ed.): *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. Filosofía: Praha.
- JAVORSKÁ, A. (2012): Sloboda a fenomén moci v myslení Hannah Arendtovej a Jana Patočku. In: Javorská, A. – Sťahel, R. (Eds.): *Philosophica 10. Pohľady do súčasnej filozofie*. Bratislava: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre.
- MANDA, V. (2015): K sporu medzi ekonomickou slobodou a ekonomickou demokraciou. In: *Philosophica Critica. Medzinárodný vedecký filozofický časopis. International Scientific Journal of Philosophy*, 1 (1), 5 – 21.
- PRINZ, A. (2013): *Hannah Arendt oder die Liebe zur Welt*. Ulm: Insel Verlag, 2013. 330 s. ISBN 978-3-458-35872-5.
- SŤAHEL, R. (2014): Filozofia ako umenie (pre)žiť. In: Sucharek, P. - Sťahel, R. (eds.): *Filozofia a umenie žiť*. Bratislava: Iris.

Mgr. Matej Smorada  
 Katedra filozofie FF UKF v Nitre  
 Hodžova 1, 949 74 Nitra, SR  
 e-mail: matej.smorada@gmail.com

# SLOBODA A DETERMINIZMUS V ĽUDSKOM ŽIVOTE

## THE FREEDOM AND THE DETERMINATION IN A PRACTICAL LIFE AND ACTION

**Štefan Šrobár**

**Abstract:** *A man must accept an assignment to personal freedom. Freedom hesitation that creates "causal crack" (causal gap) provides the most intense experience of freedom. Scholars and philosophers around the world are thinking about the relationship of brain and mind. The importance of freedom for every man shall specify particularly in practical life and action. According to research, the ventromedial frontal lobe of the brain is shown as a place where ideas and reactions based on rationality on the one hand and emotional on the other hand are converged together, and are involved in how the individual is maintained in a particular situation. Is he responsible for his actions? The free will is not concentrated in some inner part but it is concentrated in innumerable relationships and dispositions of enculturated, socialized and interreacting human factor. The will does not only mean freedom of choice but also the freedom of meta-deciding of deciding whether the individual ever wants to decide.*

**Key words:** *freedom – science – philosophy – meta-deciding*

### Úvod

Ľudia existujú v danej situácii. Rodia sa s danou prirodzenosťou do daného sveta, spoločnosti a kultúry. Tento kontext nie je možné poprieť a zdá sa, že nás natoľko zväzuje svojím rytmom, že sa oslobodenie z neho javí ako hypotetické. Ale aj v týchto podmienkach je možné dosiahnuť slobodu (Fittipaldi 2003, 26). Človek musí prijať poverenie k osobnej slobode. Vzdať sa slobody by znamenalo vzdať sa podstatnej zložky, ktorá vytvára človeka a v konečnom dôsledku vzdať sa samého seba (Rahner – Vorgrimler 1996, 341).

### Teória slobodného váhania

Predstavte si, že idete po vyšliapanej lesnej ceste, užívate si duševnú pohodu, zbavený ťarchy všedných starostí. Ale tu naraz – cesta sa vetví! Musíte si *voliť*: doľava, či doprava? Keby ste len tušili, ktorá cesta kam vedie. Jedna by mohla viesť na lúku s jahodami, druhá do húštiny, kde



často rastú huby. Keby ste aspoň vedeli, ktorá cesta je schodnejšia, či ktorá krajšia, mohli by ste voliť podľa svojich *preferencií*. Možno nejaké máte. Čo však, keď netušíte, či doma potešíte viac jahodami, alebo naopak hubami? Dokonca ani neviete, čo je vám milšie : chodník schodný alebo pekný? Nezostáva než *váhať*. Aspoň zatiaľ. Človek *rozvažuje* a *zvažuje* svoje zámary a ciele. Niektorí tomu hovoria *racionálne rozhodovanie*. Mohlo by sa zdať, že pre racionálne rozhodnutie stačí prebrať si svoje túžby a spolu s nimi aj domnienky o ich dosažiteľnosti, to všetko usporiadať do nejakej *preferenčnej stupnice* a potom zvoliť *najvyššiu* priečku. Tak programujeme *počítače*, keď chceme, aby rozhodovali za nás. Činy potom sú len *kauzálne dôsledky* oných túžob a domnienok (Havel 2013, 56). Americký filozof John Searle práve v tom vidí podstatný *rozdiel* medzi strojom (a podľa neho aj šimpanzom) na jednej strane a človekom na strane druhej (Searle 2001). Vhodne *naprogramované* domnienky a túžby sú pre stroj *kauzálne* postačujúcou podmienkou k nejakej (vhodne naprogramovanej) *akcii*. U konajúceho človeka to tak nie je. Aj keby som vedel, že huby už nerastú, kým lúka je plná červených jahôd, a naviac, že cesta k jahodám je oveľa krajšia a schodnejšia, stále tu ešte zostáva *otvorená možnosť* sa napriek tomu vydať na huby. Nie je dôležité, že túto možnosť odmietnem, stačí, že o nej jednoducho *viem*. Dôvody pre prvú možnosť sú síce racionálne, nie sú však *kauzálne* postačujúce: nie som automat, ani námesačník. Pre kauzálny výklad niečo chýba. Searle tomu hovorí *kauzálna trhlina* (causal gap), čo je alternatívny výraz pre *slobodnú vôľu* ( „volný priestor pre niečo“ ). Uvažujme, či by sme si nedokázali vysvetliť všetko prírodné dianie ako *spoločné dielo* troch základných „mohutností“ – pra-prameňov dynamiky reálneho sveta. Prvá by mohla byť „tvrdá“ *kauzalita*, druhá „rýdza“ *náhodnosť*, a tretia „celkom slobodná“ *vôľa*. Ivan M. Havel pridáva ešte mohutnosť štvrtú : *spontaneitu* – čiže dianie autonómne, účelové, ktoré však nie je riadené vedomou vôľou. Bolo by zaujímavé, keby sa podarilo v rámci uvedených štyroch mohutností nejako *redukovať* jednu na inú (alebo na kombináciu iných). Niektorí s tým už dnes nemajú veľký problém. Jedni (*deterministi*) sa snažia všetko redukovať na *kauzálnu nutnosť* (napríklad náhodnosť vysvetľujú ako skrytú zákonitosť); druhí považujú slobodnú vôľu za *ilúziu* (neuróny rozhodujú za nás, nanajvýš pomocou náhody); tretí zasa za všetkým vidia všadeprítomnú prírodnú, či nejakú vyššiu, až najvyššiu *vôľu*; ďalším sa darí redukovať spontaneitu na *kombináciu* kauzality a náhodnosti (príkladom je variačne – selekčný princíp v evolúcii). Moderná fyzika naproti tomu situáciu skomplikovala ďalším problémom *nedeterministického* správania častíc v kvantovom svete. Ukazuje sa, že

ani kombinácia *kauzality* a *náhodnosti* nemusí byť dostačujúca, a že *slobodná vôľa* sa môže prejavíť aj vo fyzike (Havel 2013, 56-58). K tomu John Conway a Simon Kochen píšú: „Za súčasného stavu poznania iste nevieme pochopiť súvislosť medzi slobodným rozhodovaním častíc a ľuďí, avšak ani v jednom, ani v druhom prípade nemožno slobodnú vôľu vysvetliť len náhodnosťou“ (Conway – Kochen 2009, 230). Uvažovať o zmienených mohutnostiach (možno ďalšie ešte pribudnú) a o ich prípadnej *redukcii* nemožno inak, než pomocou predstavy, že dianie v jednej doméne nášho záujmu je neodlučiteľne *spojené* s dianím v iných doménach, kdesi ďaleko za horizontom pôvodnej domény. Pritom nám však naše principiálne ľudské obmedzenia zabraňujú, aby sme sa povzniesli dostatočne vysoko a z *nadhl'adu* skúmali dianie v mnohých doménach *naraz*, myslí si Havel. Vráťme sa však k Searlovej *kauzálnej trhline*. Keď som pánom svojich domnienok a túžob, viem byť aj ich sluhom. Kladiem ich na miskú váh, *zvažujem* a *rozvažujem* – a moje konanie bude vedome *slobodné* v tom zmysle, že vždy si budem *vedomý*, že by som dokázal konať aj *inak*. Len tak budem svoje činy schopný náležite zdôvodňovať, vysvetľovať a cítiť sa za ne *zodpovedný*. Sú však najmenej tri ďalšie stratégie, ako sa v kauzálnej trhline zachovať. Je totiž možné konať aj celkom bez rozmyslenia, spoľahnúť sa na intuíciu, inšpiráciu, či cit. Skrátka konať *spontánne* (impulzívne). Druhá stratégia je jednoduchšia: jednoducho *čakať*, nerobiť nič. Možno sa záležitosť vyrieši sama, rozhodnú za mňa iní, vyjasnia sa okolnosti, dostaví sa *intuícia*. Konečne je tu tretia možnosť, *váhanie* – váhanie ako opak váženia. „*Stroje vážia a merajú, len človek váha*“ (japonský lekár Karla F.). Váhanie nie je nečinné čakanie, je to intenzívna činnosť, činnosť akosi zacyklená, nedokončená a preto skľučujúca, a stále nám pripomínajúca nás samých – aj s naším *váhaním*. Len človek váha. Stojím na rázcestí lesných ciest a *váham*. Kam sa vydať ? Vľavo ? Vpravo ? Alebo predsa len vľavo ? Alebo radšej vpravo ? Obe cesty sú pekné, mám rád jahody, ale po daždi rastú huby, konštatuje Havel a dodáva: „Myslím, že čisté a poctivé váhanie poskytuje vôbec najintenzívnejšiu skúsenosť – skúsenosť slobody“ (Havel 2013, 58-59).

## Otázka slobody vo vede a filozofii

Význam slobody pre každého z nás sa konkretizuje skôr v *praktickom živote* a v *konaní*, než v čítaní kníh alebo počúvaní prednášok. Filozofia si nemôže dovoliť vytvárať umelého človeka, musí opisovať človeka takého, aký je. Všetky definície človeka budú len špekuláciami, pokiaľ ich

nezaložíme na svojej *skúsenosti* o človeku a nepotvrdíme ich ňou. Človeka možno pochopiť len vtedy, ak pochopíme jeho život a správanie. V jeho existencii sa nachádza *protirečenie*. Človek nemá žiadnu nemennú „podstatu“, žiadne jednoduché a homogénne bytie. Je podivuhodnou zmesou bytia a nebytia. Jeho miesto je *medzi* týmito dvoma pólmi (Cassirer 1977, 59-60). Slobodu nejako *pociťujeme*, dotýkame sa jej, vnímame jej prítomnosť alebo neprítomnosť. Ale nemôžeme ju *objektivizovať*, skúmať, podrobovať experimentom, ako to robí veda so svojimi objektmi skúmania. Viac ju spoznávame tak, že ona uchopuje nás, než že by sme my mohli uchopovať slobodu a mať ju pod kontrolou. Niekedy ju spoznávame ešte ináč – keď pred ňou utekáme. Keďže slobodu nemôžeme pevne zovrieť, nedá sa očakávať, že by bolo možné dokonalé *racionálne* uchopenie slobody (Slavkovský 2002, 198). Prístup k nej môže byť len nepriamy, jedným z nich je uvedomiť si a prijať *paradoxy* slobody. Avšak aj keď sa sloboda vôle nepopiera, zostáva mnoho možností na jej výklad. Najnovšie výskumy, vrátane mapovania činnosti mozgu naznačujú, že uvažovanie a rozhodovanie v oblasti objektov, čísel, slov, sa deje v *iných* častiach mozgu, než uvažovanie a rozhodovanie vo sfére osobnej a spoločenskej (Damasio 2000, 48). Zdá sa, že emócie zohrávajú dôležitú úlohu v tom, ako sa orientujeme v existenciálne dôležitých situáciách. A práve ventromediálne časti čelného laloku sa podľa výskumov ukazujú ako miesto, kde sa podnety a reakcie vychádzajúce z *rationality* na jednej strane, a z *emocionality* na strane druhej, zbiehajú a spolu sa podieľajú na tom, ako sa nakoniec jedinec v určitej situácii zachová. Náš mozog v priebehu života vyhodnocuje dôležité situácie a kategorizuje ich podľa emócií, ktoré vyvolali. Vďaka tomu sa v podobných situáciách veľmi rýchlo „naladí“ na určitý typ riešenia – a to všetko sa deje *podvedome*. Niekedy sme až sami prekvapení, ako rýchlo dokážeme v prípade potreby zareagovať aj v komplikovaných situáciách, ktorých racionálne vyhodnocovanie by nám trvalo nepomerne dlhšie. A práve túto schopnosť pacienti s poškodeným mozgom strácajú. Ak sa veci majú naozaj tak, ako to vysvetľuje A. Damasio, komplikuje to náš pohľad na *slobodu* človeka. Keď zažijeme spoločensky neprimerané správanie, ktoré nás zraňuje alebo poškodzuje, odkiaľ máme vedieť, či máme do činenia s človekom, ktorý zneužíva svoju slobodu, alebo máme pred sebou obeť mozgovej poruchy, alebo človeka, ktorého rozhodovanie je obmedzené alebo výrazne ovplyvnené niečím iným, čoho si on sám nie je vedomý? A vyvstávajú aj ďalšie otázky. Má človek s mozgovou poruchou *slobodnú vôľu*? Je za svoje konanie zodpovedný? Je si vedomý svojho hendikepu? Je si sám seba vedomý tak, ako iný človek? Je jeho duša „potlačená“ alebo ako je to

s ňou? (Damasio 2000, 50). Otázky, ktoré nastoľuje A. Damasio začínajú vo sfére *vedy*, ale niektoré z nich ju prekračujú a stávajú sa otázkami *filozofickými*. Medzi autorov, ktorí sa zamýšľajú nad *filozofickými dôsledkami* rozvoja neurovied pre chápanie slobody a slobodnej vôle, patrí aj D. C. Dennett. Keďže neurovedy do stále väčších detailov odкрývajú procesy prebiehajúce v mozgu, je podľa Dennetta chybou zastávať descartesovské *dualistické* chápanie slobodnej vôle ako nehmotného, duchovného, vnútorného činiteľa v nás, či už to nazveme *ja*, *ego* alebo *res cogitans* (Dennett 2008, 128-129). Nie je proti myšlienke *slobodnej vôle*, ale jeho filozofická koncepcia je iná. Podľa Dennetta slobodná vôľa môže znamenať to, že „pokiaľ nie sme uväznení alebo ochromení, môžeme konať v súlade s tým, čo si *zvolíme*“. Dennett sa pýta ďalej: „Sme však schopní *vybrať* si, čo sa nám zachce – sme teda schopní *chcieť*, čo sa nám zachce ?“ (Dennett 2008, 125-126). Takáto otázka vedie k takému chápaniu slobody a slobodnej vôle, ktoré viac zohľadňuje rôzne *obmedzenia* nášho rozhodovania, ktoré postupne odкрývame. Na ich základe môžeme tušiť, že to, čo nami hýbe, sa len *častočne* prekrýva s tým, o čom si myslíme, že nami hýbe. Keď sa rozhodujeme, tak alternatívy v našom vedomí vôbec nemusia obsahovať to, čo je *hlavným hybným momentom* nášho konania. Potom k chápaniu slobodnej vôle patrí aj povedomie o tejto našej obmedzenosti. Ako sa podľa Dennetta môžeme vyhnúť predstave, že slobodná vôľa má niekde svoje ústredné sídlo ? Navrhuje inú predstavu: „*Slobodná vôľa je niečo, čo nám dáva morálnu zodpovednosť*“ (ak sme ju vôbec niekedy mali). *A toto niečo* sa ukazuje byť samotné telo a mozog ( a tiež priatelia a známi, nástroje a pomôcky ... ), ktoré podľa nej skutočne robia rozhodnutia. Kľúčom pre pochopenie slobodnej vôle je uvedomenie si, že nesídlí koncentrovaná v nejakej vnútornej časti, ale v nespočetných *vzťahoch* a dispozíciách enkulturovaného, socializovaného a interagujúceho ľudského činiteľa. Tradícia sa dopúšťa karteziánskej chyby, keď dáva všetku moc do rúk tohto vnútorného bábkara, ktorý ťahá nitky.“ (Dennett 2008, 130-131). Aké praktické dôsledky z toho Dennett vyvodzuje? Najdôležitejší dôsledok sa týka *zodpovednosti* za vlastné konanie. Ten však nie je jednoznačný a vyžaduje si ďalšie skúmanie. Podľa Dennetta je možno každý z nás „akýmsi druhom šachovnice morálnej spôsobilosti a nespôsobilosti“ (Dennett 2008, 129). Morálnu zodpovednosť máme vtedy, ak sú rozhodnutia, ku ktorým dospeje mozog, *našimi* rozhodnutiami, založenými na našom usudzovaní a skúsenosti (Dennett 2008, 131). Možno každý z nás už mal takú skúsenosť, že keď iným hovoril o dôvodoch svojho konania, uvedomoval si, že dôležitejší je *iný* dôvod, ktorý z takej alebo onakej

príčiny radšej zamlčal. Ale zdá sa, že aj keď sme k sebe maximálne úprimní, mnohé z toho, čo nami hýbe, zostáva pred nami samými *skryté*. Úloha výchovy, práva, trestu, zostáva podobná ako pri tradičnom chápaní slobodnej vôle. Ale je pred nami náročná úloha oveľa citlivejšie, do jemnejších podrobností skúmať zložitú ľudskú *motiváciu*, úlohu presvedčení a presvedčení presvedčení (Dennett 2008, 134). Dennettov model slobody a slobodnej vôle je pomerne realistický a optimistický. Podľa Slavkovského, sa snaží čo najviac opierať o vedecké poznanie, dostatočne si však neuvedomuje, že každá *interpretácia* vedeckých poznatkov už vstupuje na pôdu filozofie. Jeho materialistický výklad slobodnej vôle je jednou z filozofických možností, ako interpretovať nové vedecké poznatky. Rovnako dobre je však možné zastávať aj iné stanovisko, napríklad náboženské, duchovné, ktoré nepopiera nič z objavov vedy, nehľadá homunkula v mozgu človeka, ale pomenúva zdroj svojej *nádeje*. Z takého pohľadu Boh zostáva pôvodcom tých procesov a zákonitostí, ktoré z materialistického stanoviska zostávajú bez snahy o *hlbšie vysvetlenie*. Obe stanoviská môžu byť vnútorne *bezrozporné*, takže ani logika človeka nevedie k nutnému prijatiu jediného správneho riešenia, myslí si Slavkovský a dodáva: „Možno pre mnohých z nás zostáva skryté, čo nakoniec pohlo našu racionalitu k tomu, že sa udomácnila v jednej z možných interpretácií skutočnosti, čo pohlo našu slobodnú vôľu k tej interpretácii slobodnej vôle, ktorú zastávame.“ (Slavkovský 2008, 109-110).

### **Paradox metarozhodovania a autoreferencia**

Keď sa zamýšľame nad podstatou slobodnej vôle na pozadí súčasných vedeckých a filozofických diskusií, uvedomujeme si, že vôľa neznamená len možnosť rozhodovania, ale aj *metarozhodovania*, teda napríklad rozhodovania o tom, či sa vôbec chcem rozhodnúť, či sa rozhodnem teraz, alebo neskôr, či chcem svoje rozhodovania porovnávať s mravnými normami, a iné. K tejto metaúrovni patrí aj rozhodnutie o tom, čo vôbec znamená rozhodovanie – čo má ale spätný vplyv na proces rozhodovania, ako tomu nasvedčujú aj nedávne výskumy (Dennett 2008, 130-131). Na základe *čoho* som sa však slobodne rozhodol, čo *znamená* slobodne sa rozhodnúť? Je to jeden z autoreferenčných bludných kruhov, z ktorých nemôžem úplne vyjsť. „( .... ) slobodu a slobodnú vôľu racionalita nikdy celkom nepolapí do siete svojich porozumení, ( .... ) pre racionalitu zostanú v niečom tajomstvom, zostane prítomný paradox, protirečenie“ (Slavkovský 2008, 112). Mnohí autori si všímajú rozdiel medzi objektívnym, prípadne vedeckým poznaním na jednej strane, a subjektívnym poznaním

na strane druhej. Neraz je tento protiklad vyjadrený veľmi ostro. J. Piaček, odvolávajúc sa na Gadamera, to vyjadruje takto: „Rozumieť niečomu objektívne možno až vtedy, keď je to mŕtve alebo – ako hovorí Gadamer – dostatočne mŕtve“ (Piaček 2009, 188). Spredmetnená sloboda stráca niečo podstatné a naplánovaná sloboda je protirečením, zdôrazňuje Slavkovský. Píše: „Živé poznanie slobody zase nie je plne uchopiteľné v jazyku a teda ho ani nie je možné v celej jeho komplexnosti odovzdať niekomu inému, preniesť ho nejakým komunikačným kanálom bez straty“ (Slavkovský 2010, 147).

## Literatúra

- CASSIRER, E. (1977): *Esej o človeku*. Bratislava : Pravda 1977.
- CONWAY, J. H., - KOCHEN, S. (2009): „*The Strong Free Will Theorem*“, *Notices of the AMS* 56, No 2.
- DAMASIO, A. R. (2000): *Descartesův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*. Praha : Mladá fronta.
- DENNETT, D. C. (2008): *Niekoľko postrehov k psychológii myslenia o slobodnej vôli*. In : DENNETT, D. C. (2008): *Záhada ľudského vedomia*. Bratislava : Európa, 122 – 134.
- FITTIPALDI, S. E. (2003). *Svoboda v rímském katolicizmu a zenovém budhizmu*. In : *Teologie & Společnost*, (2003), roč. I. (IX.), č. 2, s. 26.
- GEHLEN, A. (1961): *Antropologické skúmanie. Sebaobjavenie a stretnutie človeka* (nem.). Reinbek (1961). In : FÜRSTOVÁ, M. - TRINKS, J. - GAHÉR, F. (2006): *Filozofia*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 254 s.
- HAVEL, I. M. (2013): *Zjitřená mysl a kouzelný svět*. Praha : Dokořán.
- PIAČEK, J. (2009): *Aplikačné možnosti synkriticizmu*. In : *Filozofia*, roč. 64, č. 3, 188.
- RAHNER, K. - VORGRIMLER, H. (1996): *Teologický slovník*. Praha : Zvon.
- SLAVKOVSKÝ, R. A. (2010): *Problém poznateľnosti slobody*. In: LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.) (2010): *Porozumenie slobody*. Trnava : Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave.
- SEARLE, R. J. (2001): *Rationality in Action*. MIT Press, Cambridge. In: HAVEL, I. M. (2013): *Zjitřená mysl a kouzelný svět*. Praha : Dokořán, 56.
- SLAVKOVSKÝ, R. A. (2008): *Paradoxy slobody v súčasnej a minulej filozofii*. In : LETZ, J. – SLAVKOVSKÝ, R. A. (eds.) (2008):

*Významné koncepty slobody v dejinách a v súčasnej dobe.* Trnava :  
Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave.  
TOLNAIOVÁ, S. - GÁLIK, S. (eds.) (2002): *Človek, kultúra, hodnoty.*  
Bratislava: Iris, 198-203.

Mgr. Ing. Štefan Šrobár, CSc.  
Laurinská 12  
811 01 Bratislava, SR  
e-mail: stefan.srobar@gmail.com

# ĽUDSKÁ DÔSTOJNOSŤ – OD MORÁLNEJ K POLITICKEJ FILOZOFII A PRÁVU

## HUMAN DIGNITY – FROM MORAL PHILOSOPHY TO POLITICAL PHILOSOPHY AND LAW

*Michal Slamena*

**Abstract:** *The concept of Human Dignity came from the moral considerations to the attention of political and legal philosophy progressively. Precise definition of Dignity is more important in the post-ideological age than in the past. We try to answer the questions: How is it possible to justify the exceptional value of Human Dignity? Finds this theme resonance in contemporary political philosophy and law? What are the implications of classical notion of Dignity in our lives? We offer a possible source of inspiration for further investigation of Human Dignity from an interdisciplinary perspective.*

**Key words:** *Human Dignity – Legitimacy of the state – Human rights values*

Dôstojnosť je etická kategória zdôrazňujúca vedomie človeka o jeho význame a o uznaní jeho práv v spoločnosti (Paulička 2002, 766). Pre lepšie rozlišovanie musíme špecifikovať rozdiel medzi cťou a dôstojnosťou. Oba pojmy sú mravnými termínmi ustanovujúce človeka za najvyššiu hodnotu. Možno ich rozlíšiť navonok - na základe toho, či označujú individuálny alebo kolektívny pohľad na človeka - ale aj zvnútra – ak uvažujeme o subjektívnom a objektívnom uhle pohľadu. Česť vyjadruje objektivizované spoločenské hodnotenie človeka (uznanie). Pod subjektívnym vnímaním cti rozumieme vedomie vlastnej hodnoty s predpokladom uznania zo strany iných ľudí.

Dôstojnosť človeka sa zakladá na princípe mravnej rovnosti všetkých ľudí, dodáva človeku určitú duchovnú istotu a rovnováhu. Uvedomenie si vlastnej dôstojnosti je formou individuálneho sebahodnotenia, sebauvedomenia a sebakontroly (Čečetová 2005, 151). Dôstojnosť predpokladá uskutočňovanie mravných činov, nedovoľuje konať nedôstojne. Ako táto etická kategória súvisí s právom? Na ľudskej dôstojnosti je pritom založený systém ľudských práv na ktorom funguje väčšina sveta necelé posledné storočie. Prv než sa pokúsime ľudskú dôstojnosť zdefinovať podrobnejšie, musíme pochopiť, odkiaľ sa tento pojem vzal, akými premenami prešiel a čo znamená dnes – vo filozofii ale aj v praktickej aplikácii tejto myšlienky v práve.



## Vývoj pojmu ľudskej dôstojnosti

Antická filozofia pojem dôstojnosti používa takmer synonymicky s pojmom cnosti. To umožňuje, aby bola dôstojnosť priznaná len niektorým jedincom (napr. hlavám rodín, slobodným občanom, úradníkom, šľachte) – ktorí nemajú rovnakú prirodzenosť ako ostatní (neplnoprávni, otroci) (Aristoteles 2006, 42). Paralelne s tým niektorí starovekí grécki filozofi popisujú ontologickú hierarchiu súcien, kde má každé súcno svoje postavenie (pytagorejci). Rímski filozofi prichádzajú s myšlienkou dôstojnosti, odvodenej od ľudskej racionality, ako schopnosti, ktorou sa odlišujeme od zvierat a približujeme sa k bohom (Seneka 1984, 106). Dôstojnosť sa stáva výsledkom reflexie racionality, sociálneho vnímania a prospešnosti (Aurelius 2006, 105).

V stredoveku sa dominantnou ideológiou stáva kresťanstvo, ktoré prisudzuje dôstojnosť každej ľudskej bytosti, pretože človek je stvorený na obraz boží – imago dei – má slobodnú vôľu a moc nad svojimi skutkami (Baláž 1998, 429) resp. má status obrodeneého človeka vykúpeného z hriechu. Humanizmus sa pokúša o syntézu dovtedajších prístupov k ľudskej dôstojnosti s tým rozdielom, že do pomyselného centra sveta stavia človeka ako slobodnú bytosť (Nejeschleba 2005, 7n). S pojmom ľudskej dôstojnosti však prichádza až novovek formuláciou kategorického imperatívu. Kým si však ľudstvo neprejde absolútnou stratou hodnôt, ostáva aj formulácia kategorického imperatívu viac pojmom morálnej filozofie, než reálneho práva.

Kant zdôvodňuje ľudskú dôstojnosť nasledovnou úvahou: V riši účelov má všetko nejakú cenu alebo dôstojnosť. Oceniteľné možno nahradiť ekvivalentom, dôstojnosť však nie, pretože je povznesená nad akúkoľvek cenu. Čo sa vzťahuje ku všeobecným ľudským náklonnostiam a potrebám má trhovú cenu. Čo jediné je podmienkou, aby niečo mohlo byť účelom o sebe, nemá iba relatívnu hodnotu (trhovú cenu), ale dôstojnosť. Jedine ľudskosť, pokiaľ je ľudstvo spôsobilé k mravnosti, má dôstojnosť (Kant 1990, 97).

## Dôstojnosť a súčasná politická filozofia

Po tom, ako pojem ľudskej dôstojnosti vstúpil do priestoru medzinárodného práva, stal sa predmetom mnohých diskusií v politickej diskusii. Komunitaristi ponímajú dôstojnosť ako potencionálnu súčasť spravodlivosti – demokratická spoločnosť môže zabrániť politickému, právnemu a sociálnemu vylúčeniu, zaistiť pre každého možnosť plnohodnotného

členstva v nej, ale nemôže zabezpečiť, že každý túto možnosť využije (Walzer 2000, 140).

Dôstojnosť kladie na človeka istú zodpovednosť: vo verejnom priestore sa ľudská dôstojnosť prejavuje v racionalite reči hovorca kritického hlasu (Habermas 2000, 63). Centralizácia a byrokratizácia politického priestoru vedie k istému odcudzeniu sa jednotlivca od verejnej sféry. Tomu by sme sa mali snažiť zabrániť, pretože neosobné mechanizmy súčasnosti smerujú k strate kontroly nad našimi osudmi a ohrozujú tak "občiansku dôstojnosť". Mnohí súčasní filozofi vzťahujú pojem dôstojnosti v politickej dimenzii na spoločenské uznanie, inšpirovaní Heglovou staťou o pánovi a rabovi (Hegel 2015, 130n).

Ľudská dôstojnosť sama o sebe nie je však napriek všetkému uvedenému všeobecne prijímanou kategóriou a má aj svojich odporcov z radov filozofov aj iných oborov.

Postmodernisti kritizujú nemecký idealizmus, že sa uchyluje k istému metaprincípu, pre ktorý je základom vývoja poznania, spoločnosti aj štátu realizácia života subjektu. Vedenie tak nachádza legitimitu v sebe samom a len ono je schopné povedať, čo je štát a spoločnosť, avšak len za podmienky, že sa stane špekulatívnym (t. j. aj sebevzťahným). Pravdivé vedenie je tvorené reprodukciami včlenenými do metanaratívneho príbehu subjektu garantujúceho ich legitimitu – zákony, ktoré si ľudstvo dáva, sú spravodlivé nie pre nejakú objektívnu referenciu, ale pretože zákonodarcovia majú rovnakú prirodzenosť ako zákonmi ovládaní (Lyotard 1993, 138-140). Takýto postup legitimizácie je podľa postmoderny alternatívny legitimizáciou prostredníctvom objektívne merateľnej efektivity a užitočnosti, ktoré predstavuje veda a technika.

Ku kritikom pojmu ľudskej dôstojnosti patrí aj behaviorizmus. Ktorý označuje pocit slobody a dôstojnosti autonómneho človeka za fikciu (Skinner 1971, 100).

## **Pojem ľudskej dôstojnosti v práve**

Po rozpade starého spoločenského systému, založeného na ideológiách, náboženstve alebo ekonomických vzťahoch, sa nenašiel lepší základ pre vytvorenie demokratického právneho štátu ako je ľudská dôstojnosť, prenikajúca všetky politické a hospodárske rozdiely, z ktorej vyplýva rovnosť, sloboda a ostatné práva (Arendt 1996, 418).

Súčasný stredoeurópske právne prostredie je popri idey právneho štátu a demokracie charakterizované princípom subsidiarity odvíjajúcim sa z uznania dôstojnosti jednotlivca. K rozpracovaniu tohto princípu je

potrebné dôsledne rozlišovať medzi záujmami jednotlivca, spoločnosti a štátu a vychádzať z myšlienky prednosti slobodného a autonómneho jednotlivca, ktorému nemožno štátom znemožňovať realizovanie svojej predstavy o šťastí vnucovaním ochrany tam, kde si jednotlivec (prípadne s pomocou najbližších) dokáže pomôcť sám (Pius XI 2007, 81).

Ústava SR zakotvuje ochranu ľudskej dôstojnosti v podobe ústavného imperatívu nedotknuteľnosti osoby a jej súkromia (čl. 16), či výslovne deklarovaného práva na zachovanie ľudskej dôstojnosti (čl. 19 ods. 1). Nemecký Spolkový ústavný súd, ktorý je v mnohom vzorom pre ostatné stredoeurópske krajiny, v druhej polovici minulého storočia začal pracovať s kantovským chápaním ľudskej dôstojnosti (Wagnerová 2012, 60).

Vo veci sčítania obyvateľstva (1 BvL 19/63) SÚS spojil ľudskú dôstojnosť s právom na slobodný rozvoj osobnosti. Pri úvahe vychádzal z myšlienky, že štát porušuje ľudskú dôstojnosť ak s ľuďmi zachádza len ako s objektami. Štát je naopak povinný ponechať jednotlivcom vnútorný priestor, v ktorom by mohli slobodne a zodpovedne rozvíjať svoju osobnosť. SÚS odmieta trest smrti, ale priklonil sa namiesto neho k doživotnému trestu odňatia slobody (1 BvL 14/76). Východiskom k takému postoju bolo chápanie každého človeka ako duchovnej morálnej bytosti, ktorá je nadaná slobodou určovať a rozvíjať seba samú. Štát nemôže degradovať jednotlivca len na objekty prevencie zločinnosti na úkor ich ústavne garantovaného práva na hodnotu a rešpekt. Preto nemožno jednotlivca absolútne pozbaviť slobody bez ponechania šance na jej znovunadobudnutie, pretože len za týchto okolností je možné naň nahliadať ako na subjekt, ktorý má šancu zmeniť svoj život. Za účelom resocializácie a návratu do bežného života musí byť aj doživotne odsúdenému dovolené žiť s realistickou nádejou na znovunadobudnutie slobody, bez ohľadu na to, aký trestný čin spáchal (BvR 1146/85).

Ľudská dôstojnosť sa ako hlavná ústavnoprávna hodnota môže dostať do konfliktu s inými hodnotami. Najznámejšími sú rozhodnutia vo veciach potratov (1 BvF 1, 2, 3, 4, 5, 6/74; 2 BvF 2/90; 4, 5/92) a rozhodnutie týkajúce sa umeleckej slobody (1 BvR 435/68), ktorá môže zasiahnuť do sféry osobnosti, majúcej svoju sociálnu dimenziu. Štát má povinnosť chrániť dôstojnosť aj po smrti, pretože jednotlivec ostáva prostredníctvom pamäte v spoločenstve so žijúcimi, aj keď sa potreba jeho ochrany časom znižuje.

V snahe spresniť pojem dôstojnosti v judikatúre sa realizoval komparatívny prieskum rozhodnutí ústavných súdov viacerých krajín. Boli špecifikované štyri základné kontexty (Wagnerová 2012, 59):

- zákaz neľudského a ponižujúceho zaobchádzania s ľudskými osobami (mučenie, týranie),
- otázky individuálnej voľby a podmienok sebanaplnenia, sebarealizácie a autonómie,
- ochrana (skupinovej) identity a kultúry,
- vytvorenie nevyhnutných podmienok pre naplnenie základných životných potrieb jednotlivca.

Ľudskú dôstojnosť je v kontexte ostatných základných ľudsko-právnych hodnôt (rovnosti a slobode) možné charakterizovať šiestimi znakmi (Orosz 2011, 205): *prirodzeným právom* existujúcim bez vymedzenia pozitívno-právnych textov; *neporušiteľnosťou* (nevzdatelnosť, nepozbaviteľnosť, nescudziteľnosť, legálna neobmedziteľnosť, ochrana); *neoddeliteľným spojením s človekom* (bez ohľadu na rasu, národnosť, náboženské presvedčenie, vek, pohlavie, sociálny status); nie je samostatným právom, ale *základom a prameňom celého ústavného poriadku*, je *súčasťou autonómnej vôle človeka* dovoľujúcej mu konať; vyžaduje, *aby človek nebol vystavovaný situáciám*, ktoré by mohli jeho dôstojnosť ohroziť alebo porušiť.

Z metodologického hľadiska možno hovoriť aj o ochrane pred ponižovaním a narušením sebaúcty; o ochrane sebaurčenia; o existenčnom minime; o solidarite druhu (Milfeitt 2013, 212).

### **Možnosti skúmania ľudskej dôstojnosti**

Ukázali sme, že pojem ľudskej dôstojnosti je pomerne mnohoznačný pojem a naprieč rôznymi obormi môže mať veľa významov. To nutne nastroľuje otázku, akými spôsobmi je možné bližšie špecifikovať. Domnievame sa, že je to možné viacerými spôsobmi, ako napr. diferencovaním spoločenských vzťahov k dôstojnosti ako základnej ľudskej hodnote, hľadaním obsahu pojmu dôstojnosti, hľadaním hraníc vymedzujúcich tento pojem a myšlienkovými experimentmi.

Hľadajúc referenčný rámec, podľa ktorého by bol použiteľný ako kritérium pre rozlišovanie hodnoty dôstojnosti u jednotlivcov v ich interakcii so spoločnosťou nám môže pomôcť právna sociológia a sociálna psychológia (Věčera – Urbanová 2006, 240). Vďaka nástrojom, s ktorými prichádzajú tieto vedné disciplíny je možné diferencovať medzi tendenciami k určitému chovaniu. Na tento účel slúži trojzložkový model postojov, narábajúci s axiologickou, kognitívnou a behaviorálnou zložkou ľudskej individuality (Kohoutek 2002, 189). Ich kombináciou dostaneme škálu postojov, aplikovateľnú na vzťah jednotlivec - ľudská dôstojnosť ako

základný ľudsko-právny princíp (Zoubek 2010, 211). Podobná kombinácia zložiek ľudského vedomia sa uplatňuje v hodnotení právnej zodpovednosti, kde sa však prihliada na vôľovú a racionálnu povahu. Toto rozlišovanie sa však vzťahuje len na posúdenie konkrétneho činu, nie na dlhodobý postoj jednotlivca k dôstojnosti iných ľudí.

Ďalším spôsobom, ako je možné skúmať pojem ľudskej dôstojnosti, je snažiť sa určiť jej hranice z obsahového hľadiska. Inšpiráciou nám pritom môže byť pyramída ľudských potrieb, s ktorou prišla psychológia (Maslow 1943). V dolnej časti rebríčka potrieb sú štyri druhy tzv. nedostatkových potrieb (fyziológické potreby, bezpečie, láska, sebahodnotenie), hornú časť tvoria rastové potreby (kognícia, estetické, sebaaktualizácia, sebatranscendencia). Impulzom pre rozvoj pojmu dôstojnosti môže byť snaha obhájiť tézu, že človek bez rastových potrieb nie je schopný žiť dôstojne.

Uvedeným sa pojem dôstojnosti nevyčerpáva, naznačuje však možnosti k jeho rozvoju a impulzy k jeho špecifikácii. Filozofia tak svojím príspevkom môže zohrať dôležitú úlohu pri vývoji práva, ako sme to mohli vidieť nedávno.

## Literatúra

- ARENDT, H. (1996): *Původ totalitarismu*. Praha: Oikoymenh.
- ARISTOTELES (2006): *Politika*. Bratislava: Kalligram.
- AURELIUS, M. (2006): *Myšlienky k sebe samému*. Bratislava: Spolok slovenských spisovateľov.
- BALÁŽ, R. (1998): *Katechizmus Katolíckej cirkvi*. Trnava: Spolok Svätého Vojtecha.
- ČEČOTOVÁ, V. (2005): *Dobré mravy v slovenskom súkromnom práve*. Bratislava: Epos.
- HABERMAS, J. (2000): *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha: Filosofia.
- HEGEL, G. W. F. (2015): *Fenomenológia ducha*. Bratislava: Kalligram.
- KANT, I. (1990): *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda.
- KOHOUTEK, R. (2002): *Základy užité psychologie*. Brno: Cerm.
- LYOTARD, J.-F. (1993): *O postmodernismu*. Praha: FÚ AV ČR.
- MASLOW, A. H. (1943): *A theory of human motivation*. Psychological Review 50 (4): 370–396. [online]. [august 2000]. Dostupné na internete:  
<<http://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm>>.
- MILFEIT, R. (2013): *Lidská práva*. Středokluky: Zdeněk Susa.

- NEJESCHLEBA, T.: „Kníže svornosti“ *Giovanni Pico della Mirandola*  
In: MIRANDOLLA, P. (2005): *O důstojnosti člověka*. Praha:  
Oikoymenh, s. 7-50.
- OROSZ, L. a kol. (2011): *Základy teórie konštitucionalizmu*. Bratislava:  
Eurokódex.
- PAULIČKA, I. a kol. (2002): *Všeobecný encyklopedický slovník, A-F.*,  
Praha: Ottovo nakladatelství.
- PIUS XI. (2007): *Quadragesimo anno* In *Dokumenty sociálnej náuky*  
*Cirkvi*. Trnava: Spolok svätého Vojtecha.
- SENEKA, L. A. (1984): *Další listy Lucilioví*. Praha: Svoboda.
- SKINNER, B. F. (1971): *Beyond Freedom and Dignity*. Harmondsworth:  
Pelican Book.
- VĚČERA, M. – Urbanová, M. (2006): *Sociologie práva*. Plzeň: Aleš  
Čeněk.
- WAGNEROVÁ, E. a kol. (2012): *Listina základných práv a svobod.*  
*Komentár*. Praha: Wolters Kluwer.
- WALZER, M. (2000): *Interpretace a sociální kritika*. Praha: Filosofia.
- ZOUBEK, V. (2010): *Právovéda a státověda*, Plzeň: Aleš Čeněk.

Mgr. Michal Slamena, PhD.  
Gaštanová 2398/4  
920 01 Hlohovec, SR  
e-mail: michal.slamena@gmail.com

# FILOZOFICKÉ A ETICKÉ VÝCHODISKÁ SOCIÁLNEJ EKOLÓGIE

## THE PHILOSOPHICAL AND ETHICAL ASSUMPTIONS OF THE SOCIAL ECOLOGY

*Katarína Henčová*

**Abstract:** *The lecture focuses on the basic philosophical assumptions of social ecology especially in the work of its founder Murray Bookchin. Social ecology sees the causes of the environmental crisis in social relations, in particular in relations of hierarchy and domination between people. Human creativity degenerates and the ability to create combinations of the available information it replaces. The main problem, however, is uncontrolled race of economic growth, in which are no moral considerations. The aim of social ecology is not only avert an environmental crisis, but also to stop the degradation of the human spirit, the human person and the human community and the human conception of the good. Therefore social ecologists seek to remove from society and the dominance of hierarchical relationships and create a moral economy with democratic control over production. Bookchin believes that if we get rid of the historical burden of domination and selfishness, we can hope for unprecedented enlightenment of individuals and the whole society.*

**Key words:** *social ecology – hierarchy – domination – a good life – Murray Bookchin*

Sociálna ekológia sa ako smer filozofického myslenia začala rozvíjať už v osemdesiatych rokoch minulého storočia. Na Slovensku je však stále pomerne neznáma a ako súčasť environmentálnej filozofie dokonca obchádzaná. Je spojená predovšetkým s menom amerického politického aktivistu a mysliteľa Murraya Bookchina, ku ktorému sa hlási celý rad nasledovníkov ako Janet Biehl, Brian Tokar, Cindy Millsteinová, Chaia Hellerová, Peter Staudenmaier či Jay Driskell.

Sociálna ekológia vidí príčiny environmentálnej krízy v spoločenských vzťahoch, najmä vo vzťahoch hierarchie a dominancie medzi ľuďmi. Ekologické problémy nemožno chápať a ani vyriešiť bez zamerania sa na sociálne problémy. Sociálna hierarchia legitimizuje našu dominanciu nad životným prostredím. Korene zapríčiňujúce environmentálne problémy vidí napríklad v obchode za účelom zisku, v priemyselnej expanzii a v stotožnení „pokroku“ s vlastným záujmom korporácie. Murray

Bookchin otvorene obviňuje z devastácie prírody kapitalizmus, hoci skúsenosti zo strednej a východnej Európy počas komunistického režimu ukazujú, že tento pohľad je zjednodušený. V každom prípade sa prívrženci sociálnej ekológie vedia zhodnúť na téze, že environmentálna kríza je neoddeliteľnou súčasťou „iracionálnej antiekologickej spoločnosti, ktorej problémy sa nedajú riešiť čiastočnými reformami“ (Bookchin 1991, 14).

Technologický pokrok nepriniesol len skvalitnenie ľudského života, ale ešte väčšie hrozby ako sa všeobecne predpokladá. Práca je dnes síce fyzicky menej namáhavá ako v minulosti, je však čoraz intenzívnejšia. A hoci bol pracovný deň na začiatku 19. storočia oveľa dlhší ako dnes, práca prebiehala v pokojnejšom tempe, ktoré viac vyhovovalo ľudskej konštitúcii. Dnešní zamestnanci sú tlačení k čoraz vyššej produktivite a práca ich duševne vyčerpáva prinajmenšom rovnako ako ich predtým vyčerpávala fyzicky. Ľudia dnes síce môžu spotrebovávať viac potravín ako v minulosti, no ide o potraviny, ktoré obsahujú neprimerané množstvo pesticídov, umelých farbív a príchuťí, ako aj ďalších chemikálií nepriaznivo ovplyvňujúcich zdravie človeka. Pritom zdravie ekosystému a zdravie človeka sú spojené nádoby. Degeneruje ľudská tvorivosť a je nahrádzaná schopnosťou vytvárať len kombinácie z ponúkaných kúskov informácií. Vzniká tak oveľa menej skutočne nových myšlienok a výrobkov, v dôsledku čoho sa kultúra prestáva rozvíjať, len sa mení. Bookchin, Hellerová a ďalší sociálni ekológovia sa zhodujú v tom, že takmer všetko, čo je kultúrne zaujímavé a zaplňa koncertné sály a divadlá, je recyklovaný produkt generácií, ktoré sú už mŕtve alebo umierajú. Najzreteľnejším prejavom tohto spoločenského problému je podľa nich nekontrolovateľný ekonomický rast. Vlastnosti, ktoré podporujú účasť na kapitalistických trhových vzťahoch (ako je sebeckosť, ľahostajnosť či chamtivosť) podľa Bookchina vytláčajú tie staršie, ktoré sú pôvodnému ľudskému zmýšľaniu bližšie – spoluprácu, vzájomnú úctu a pocit spolupatričnosti (Binka 2012, 106).

Niektorí autori upozorňujú na to, že kríza, v ktorej sa ocitli autentické ľavicové a zelené strany, je prirodzeným vyústením nezvratných zmien, ktorými prechádza svet v tomto období. Vychádzajú z predpokladu, že sociálne a environmentálne problémy, ktoré rozožierajú modernú spoločnosť, sú dvoma stránkami tej istej mince. Environmentalisti, ktorí až príliš často chápu ekologické problémy iba ako osobné, psychologické či dokonca spirituálne výzvy, podľa Bookchina nedostatočne reflektujú hlboké sociálne rozdiely znemožňujú ľudstvu stáť zjednotené zoči-voči čoraz reálnejšej globálnej katastrofe. Na druhej strane musia socialisti akceptovať, že mravnú silu ich humanistickým ideálom nedodáva



pestovanie kultu človeka, ale boj človeka za to, čo ho zušľachtuje a zachováva na tejto planéte. Environmentálna sféra je teda čímisi viac ako neosobným životným prostredím. Je to najdôležitejšia záruka našich skutočných potrieb a túžob, hoci aj tých po spravodlivom usporiadaní života. Ak je príroda rukojemníkom trhu, strácame kľúčový nástroj na dlhodobú sociálnu emancipáciu. Solidarita s prírodou nie je len solidarita s budúcimi generáciami. Je mravným apelom, aby sa ideál sociálnej spravodlivosti nezvrhol na vzývanie kapitalizmu pre všetkých. V opačnom prípade sa socialistické ideály degradujú na konštrukciu novej morálky, ktorá má slúžiť starým inštinktom, na znovunastolenie pravidiel správania, ktoré ovládali primitívneho človeka.<sup>1</sup>

Alternatívou je spoločnosť založená na ekologických princípoch, organická jednota v rozmanitosti, bez hierarchie a založená na vzájomnom rešpekte vzťahov všetkých aspektov života. Ak zmeníme ľudskú spoločnosť, potom transformujeme náš vzťah so zvyškom prírody. Ekológia ukazuje, že príroda nám môže poskytnúť etické zásady. Prekvitajúci ekosystém maximalizuje rozmanitosť a interakcie a minimalizuje hierarchiu a dominanciu. Dobro celku sa dosahuje cez bohatstvo individuality a komplexný vzťah častí (Clark 1990, 5).

Sociálna ekológia zdôrazňuje, že osud ľudského života ide ruka v ruku s osudom prírodného sveta. Veci ako rasizmus, sexizmus, vykorisťovanie tretieho sveta sú produktom tých istých mechanizmov, ktoré spôsobujú devastáciu dažďového pralesa. Bookchin tvrdí, že väčšina environmentalistov sa zameriava skôr na príznaky ako na príčiny našich problémov. Dnešný environmentalizmus je v podstate „environmentálne inžinierstvo“, ktoré sa snaží skôr preniknúť do súčasných inštitúcií a hodnôt, než ich meniť. Environmentalizmus sa používa skôr na to, aby vyhral vo veľkých volebných obvodoch než na to, aby vychovával ľudí (Bookchin 1980, 89). Preto je sociálna ekológia veľmi kritická k pojmu „zelený konzum“ alebo „zelené investície“, ktoré Bookchin nazýva „zelený kapitalizmus“.

Na druhej strane Murray Bookchin sa dôrazne vymedzuje aj voči hlbokej ekológii. Vyčíta jej mysticismus a odklon od racionalizmu. Ľudia, ktorí sa zaoberajú viac osobnou ako spoločenskou zmenou, ktorí sa sústreďujú skôr na symptómy našich bezmocných odcudzených životov než na korene príčin tohto stavu, sa vzdávajú možnosti ovplyvňovať sociálne aspekty svojich životov, dokonca i vtedy, keď sú také dôležité, že

---

<sup>1</sup> Chmelár, E. Od sociálnej demokracie k sociálnej ekológii. In: <http://blisty.cz/art/18060.html>

môžu bezprostredne poznačiť náš osobný život. Bookchin neobhajaže to, čomu hovorí „konvenčný“ alebo „bezhodnotový“ racionalizmus – spojený s prírodnými vedami a technológiou – a odmieta tézu, že existuje len jediná forma rozumu. Proti konvenčnému rozumu stavia dialektický racionalizmus – smer, ktorý má svoje korene v antickom Grécku a svoj vrchol v Hegelovej filozofii. Konvenčný rozum niekoľko storočí sľuboval, že zničí dogmatickú autoritu cirkvi – čo sa mu do značnej miery podarilo. Zároveň však odsunul bokom etiku, ktorú považoval za úplne irelevantný prejav osobného vkusu. Výsledkom je, že konvenčný rozum pri svojom pokuse vysvetliť realitu zlyhal. Snažil sa totiž túto realitu redefinovať tak, aby sa mu hodila na dosiahnutie svojich cieľov podobne ako mnohí prírodovedci redefinujú realitu, aby mohla byť opísaná v matematických výrazoch. Nemalo by nás teda prekvapovať, že v našej vysoko diverzifikovanej industriálnej spoločnosti sa konvenčná racionalita stala odpudzujúcou. Niet žiadneho osobného „vykúpenia“ bez predchádzajúceho „vykúpenia“ spoločenského, a nie je možné viesť etický život bez racionálneho života – hovorí Bookchin. Ak v reakcii na limity konvenčného rozumu nemajú neurčité mystické metafory a tmárstvo nahradiť racionálny pohľad na vec, musíme sa zamyslieť nad alternatívnou formou racionality.<sup>2</sup>

Bookchin bol fascinovaný tým, že Hegel vyriešil dávny platónsky paradox - dualizmus identity a zmeny – systematickým poukazovaním na to, že identita (alebo svojbytnosť) sa v skutočnosti vyjadruje pomocou zmeny ako večne premenlivé rozvíjanie "jednoty v rôznosti". Tvrdil, že veľkosť tohto Hegelovho počinu je neporovnateľná s ničím iným v dejinách západnej filozofie. Hegel, prirodzene, nebol oboznámený s ekológiou a mal predsudky voči teórii evolúcie, no práve jeho dialektický rozum dáva podľa Bookchina ekologickému mysleniu revolučné perspektívy. Práve vývojové porozumenie skutočnosti nám totiž môže poskytnúť základňu pre životaschopnú ekologickú etiku. Ako povedal Hegel, vec sa nevyčerpáva tým, že ju vyhlásime za svoj cieľ, my ju musíme vykonať. Výsledok nie je skutočným celkom, je ním až v spojení s procesom svojho uskutočnenia. Cieľ sám osebe je neživý a univerzálny, presne ako jeho vedúca tendencia je čistou silou, ktorej ešte chýba jej skutočnosť a skutočným výsledkom je sústava, ktorá vedúcu tendenciu zanechala za sebou. Rovnako je rôznosť skôr hranicou veci, je tam, kde vec prestáva alebo je tým, čím vec nie je (Hegel 2015, 13).

---

<sup>2</sup> Bookchin, M. Sociální ekologie a dialektické myšlení. In: <http://obzor.euweb.cz/Socialni-ekologie-a-dialekticke-mysleni-Bookchin.pdf>

Práve to zaujalo Bookchina na Hegelovi najviac. Veril, že jeho dialektický naturalizmus vnáša do environmentálnej filozofie vnútornú súdržnosť a ponúka sociálno-ekologickému mysleniu alternatívu.

Musíme sa zbaviť inštrumentálnej racionality, ktorá nám bráni rozvinúť ekologické vnímanie sveta. Bez neho degeneruje ľudská tvorivosť a je nahrádzaná schopnosťou vytvárať kombinácie z ponúkaných informácií. Kultúra sa prestáva rozvíjať, iba sa mení. Hlavným problémom sú však preteky nekontrolovateľného hospodárskeho rastu, v ktorých neplatia žiadne morálne hľadiská. Cieľom sociálnej ekológie nie je len odvrátiť environmentálnu krízu, ale aj zastaviť degradáciu ľudského ducha, ľudskej osobnosti, ľudskej komunity a ľudského poňatia dobra (Bookchin 1991, 314). Kapitalizmus vedie k odcudzeniu medziľudských vzťahov a je teda nemorálny. Preto sa sociálni ekológovia usilujú odstrániť zo spoločnosti dominanciu a hierarchické vzťahy a vytvoriť morálnu ekonomiku s demokratickou kontrolou nad produkciou. Definíciu dobrého života si Bookchin vypožičal od Aristotela – rozlišuje dobrý život a obyčajný život. O obyčajný život ide, keď ľudí poháňa šialená snaha o získanie neobmedzeného bohatstva. Dobrý život má etické parametre a žijeme ho vtedy, keď ho zasvätime nielen blahobytu svojich blízkych, ale aj mestu, spoločnosti a živým tvorom. Bookchin verí, že keď sa zbavíme historického bremena dominancie a egoizmu, môžeme dúfať v bezprecedentné osvietenie jednotlivcov i celej spoločnosti.

Rovnako ako Bookchin veríme, že príroda môže nadobudnúť etický zmysel – objektívne zakotvený etický zmysel. Tento etický zmysel sa môže zapojiť do rozširovania nášho pohľadu na realitu, do dialektického pohľadu na evolúciu oveľa viac ako amorfný súbor osobných a často svojvoľných hodnôt. Môže tiež jasne a jednoznačne (a pritom nie hierarchicky) umiestniť ľudstvo do prirodzeného sveta. Sociálne už ďalej nemôže byť oddeľované od ekologického, rovnako ako ľudstvo už nemôže byť oddeľované od prírody.

## Literatúra

- BINKA, B. (2012): *Environmentální etika*. Brno: Masarykova univerzita.
- BOOKCHIN, M. (1980): *Towards an Ecological Society. Open Letter to the Ecology Movement*. Montreal: Black Rose Books.
- BOOKCHIN, M. (1991): *The ecology of Freedom*. New York: Black Rose Books.
- BOOKCHIN, M. (1996): *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*. Montreal: Black Rose Books.

- BOOKCHIN, M. *Sociální ekologie a dialektické myšlení*. [online].  
Dostupné na internete: <<http://obzor.euweb.cz/Socialni-ekologie-a-dialekticke-mysleni-Bookchin.pdf>>
- CLARK, J. (1990): *Renewing the Earth: The promise of Social Ecology*.  
London: Green print.
- HEGEL, G. W. F. (2015): *Fenomenológia ducha*. Bratislava: Kalligram.
- CHMELÁR, E. *Od sociálnej demokracie k sociálnej ekológii*. [online].  
Dostupné na internete: <<http://blisty.cz/art/18060.html>>

Mgr. Katarína Henčová  
Katedra filozofie FF UKF v Nitre  
Hodžova 1, 949 74 Nitra, SR  
e-mail: katarinahencova@gmail.com

***Filozofia a slovanský svet  
(k 200. výročiu narodenia  
L. Štúra)***

**MICHAJLOVSKIJ – PETERBURGSKÝ  
A MICHAJLOVSKIJ – JALTSKÝ ALEBO NÁRODNÍCKY  
MYSLITEĽ MEDZI FILOZOFIOU A SPOLOČENSKOU  
PRAXOU**

**MIKHAYLOVSKY – PETERSBURGIAN AND  
MIKHAYLOVSKY – JALTIAN OR A THINKER OF  
RUSSIAN NARODISM BETWEEN PHILOSOPHY AND  
PUBLIC ACTIVITIES**

***Ondrej Marchevský***

**Abstract:** *The examination in this paper is situated into Russian intellectual environment of the second half of the 19<sup>th</sup> century. The paper also enters contemporary discourse concerning the examination of history of Russian philosophy, which initiates a new reading of the Russian thinkers' works. These contemporary examinations problematize the phenomenon of so called intellectual doubles as well. The paper represents an endeavour to deepen the existing problematization of this phenomenon on the basis of examination the N. K. Mikhailovskij's creative legacy. There can be found two faces in works of this Narodnik thinker. The first one can be figuratively designed as Petersburgian and the second one as Yaltian. The two faces express the specificity of the problem of doubleness in Mikhailovskij and his qualitative shift in relation to contemporary examinations of the reflected phenomenon.*

**Key words:** *intellectual double – philosophy of the Russian Narodism – subjective method – social praxis*

Našou prácou reagujeme na jeden z aktuálnych problémov, ktorý je na programe dňa skúmaní ruského myšlienkového dedičstva. Týmto problémom je fenomén intelektuálnych dvojníkov. Na problém dvojníctva a intelektuálnych dvojníkov poukázali Maslin<sup>1</sup> či Žukov<sup>2</sup>, čím iniciovali

---

<sup>1</sup> Plenárna prednáška profesora M. A. Maslina *Ruská filozofia ako dialóg svetónázorov* prezentovaná 27. júna 2012 počas VI. Kongresu Ruskej filozofickej spoločnosti v Nižnom Novgorode. V plnom znení publikovaná v roku 2013.

<sup>2</sup> Viačeslav Nikolajevič Žukov je profesorom Katedry teórie štátu a práva a politológie Právnickej fakulty MGU v Moskve. V svojej prednáške prezentovanej 15. novembra 2010 v "Dome ruského zahraničia" (*Дом русского зарубежья*) pri práci okrúhleho stola zdôraznil potrebu opätovného čítania národníckych diel,

a iniciujú nové čítania ruského myšlienkového dedičstva. Maslin (2013) zdôrazňuje, že u ruských mysliteľov je badateľný markantný rozdiel medzi „podobou“ autora, ktorá sa nám objavuje pri konfrontácii s jeho autentickou tvorbou a autorom dvojníkom, ktorý je kreovaný interpretáciou, často až zámerne skresľujúcou či tendenčnou. Tento diskurz sa dotýka aj fenoménu národnictva, či presnejšie národníckych mysliteľov, ktorých jednou z najvýraznejších kvintesencií je aj Nikolaj Konstantinovič Michajlovskij a jeho tvorba. Nasledujúcimi riadkami by sme radi prehĺbili pohľad na túto problematiku v tvorbe Michajlovského. Presnejšie povedané chceli by sme našu pozornosť nasmerovať do roviny autenticity, pravej tváre, či pravého odkazu jeho intelektuálnych výkonov. Chceli by sme upozorniť na isté nejasnosti, kontroverznosti, ba až protichodné tendencie, ktoré výsledky jeho tvorivých aktivít obsahujú. Je pre nás otázkou, zaujíma nás, čo môžu znamenať a čím sú spôsobené isté protichodnosti jeho tvorby, ale aj žitej osobnej a spoločenskej praxe. Pri lektúre dostupných nám diel, z ktorých vychádzame, taktiež z lektúry sekundárnej literatúry sa nám ako problém, osobitá línia problému dvojníctva javí to, že samotní národnícki myslitelia, Michajlovského nevynímajúc, sú akoby dvojníkmi pre samých seba. Ich písaná tvorba, život, spoločenské kontakty produkujú rozporuplné názorové pozície. Oproti „maslinovskému modelu“ dvojníctva, náš pohľad sa upiera na „dve“ či „viac“ tváří jedného mysliteľa, teda Michajlovského. Tá, či tie tváre sa pritom objavujú v konfrontácii s tým, čo sám napísal, vykonal, prezentoval v osobnej korešpondencii, či v osobnom kontakte s inými.

V danom kontexte úvah, úvah o dvojníkovi „vnútri mysliteľa“ nám výrazne znie táto myšlienka: „Národnícky mysliteľ je interpretovaný a vnímaný len v rámci jednej paradigmy – ideovo-politickej“ (Блохин 2004, 8). Ruský historik následne dodáva: „Je vari možné redukovať osobnosť (hoci aj osobnosť vodcu) len na nositeľa akejsi ideológie, stotožniť všetku pestrosť životných prejavov, postojov, hodnôt s ideologickým chápaním sveta? Pri takomto jednorozmernom pohľade sa stáva nepresné zachytenie skutočnosti priam nevyhnutným“ (Блохин 2004, 8). V zásade s týmto postojom súhlasíme, zároveň je pre nás aj istým mementom, výzvou k tomu, aby sme brali do úvahy to, že osobnosť človeka, ako aj jeho tvorivý odkaz môžu byť pestré, premenlivé a často aj nejednotné. To, čo sa nám môže javiť ako samozrejmé z jedného uhla pohľadu, môže byť zdrojom nejasností pri aplikácii inej optiky. Na tomto mieste by sme chceli

---

predovšetkým sústrediť sa na tvorbu N. G. Černyševského, ktorého pravá tvár, ktorú ponúka lektúra jeho autentickej tvorby ešte nebola odhalená.

ešte uviesť, že touto myšlienkou sa Blochin vzťahuje výlučne na tvorbu Michajlovského. Pri snahe otvoriť túto rovinu komparácie by sme chceli aj na tomto mieste otvorene zadeklarovať, že si uvedomujeme svoj vlastný obmedzený prístup k jeho tvorbe. Táto práca má skôr charakter zamyslenia sa, úvahy nad tým, aká je pravá, autentická tvár tohto mysliteľa a aké nejasnosti, problémy to pre nás v skúmaní predstavuje. Nazdávame sa totiž, že tieto pre nás hraničné úvahy sú priestorom jednak pre formulovanie hodnotiacich stanovísk, no tiež pre naznačenie možných uberaní sa skúmania v časovom horizonte budúcnosti. Budeme prezentovať to, čo v nás stále budí tvorivý údiv a za čím nedokážeme postaviť bodku, len vytýčiť sled otáznikov. Ide o otázky a problémy, pri ktorých zámena otáznikov za bodky môže trvať dlhý čas a stáť úsilie nielen jedného bádateľa.

Pri našom pokuse naznačiť rámce problematiky autentickej tváre u Michajlovského budeme používať pracovnú a obraznú diferenciáciu medzi Michajlovským-Peterburgským a Michajlovským-Jaltským. O Michajlovskom, o jeho správaní na týchto dvoch odlišných miestach píše Sergej Jelpatevskij. Michajlovského priateľ a lekár takto spomína na Michajlovského pobyt v Jalte od jari 1896 do roku 1897, kde sa liečil z problémov so srdcom: „Nikolaj Konstantinovič nebol v Jalte petersburgským Michajlovským – strohý, formálny, ostrážitý, zdalo sa mi, že vždy pripravený odvrátiť možný úder – v Jalte bol dôverčivý, mierny, ohľaduplný, povedal by som, že odpočíval od nevyhnutnosti odvracať a dávať údery“ (cit. podľa Блохин 2004, 203 – 204). Toto rozdielne správanie Michajlovského sa podľa nášho názoru odráža aj v jeho tvorivých aktivitách.

Pri pohľade na tvorbu Michajlovského môžeme vidieť, že výrazné miesto tu zastáva koncepcia subjektívnej metódy, ktorej je sám jedným z hlavných osnovateľov. Toto významné postavenie deklaruje aj spomínaný ruský historik Blochin, ktorý o postavení subjektívnej metódy v tvorbe Michajlovského poznamenáva: „Špecifickým filtrom, cez ktorý prechádzali všetky ideové a teoretické skúmania vzdelanca v oblasti teórie dejinného procesu bola subjektívna metóda. Tá, v doslovnom zmysle, prenikala vedecko-politickou koncepciou vzdelanca, určila chápanie úloh, poslania a zmyslu dejinného poznania“ (Блохин 2001, 48). Neskôr na margo tejto metódy dodáva: „Stala sa východiskovým bodom historickej epistemológie sociológa, akousi nosnou konštrukciou nielen pre filozofiu dejín, ale pre celý spoločensko-politický program tohto mysliteľa“ (Блохин 2001, 54). S týmto tvrdením Blochina je v zásade nemožné nesúhlasiť. V plnej miere sa stotožňujeme s tým, že úvahy o subjektívnej



metóde predstavujú zásadný a určujúci motív Michajlovského tvorby. Zároveň tieto hodnotiace stanoviská Blochina považujeme za zásadné aj v tom zmysle, že pre nás budú predstavovať istú kontrastnú plochu, na ktorej sa budú exponovať iné tendencie signifikantné v tvorivom odkaze Michajlovského, s ktorým by bolo možné vstúpiť do polemiky a na základe ktorého by bolo možné poukázať na problém autenticity intelektuálnej tváre Michajlovského. Nazdávame sa, že princípy subjektívnej metódy najvýstižnejšie vymedzuje to, že v poznávaní je určujúci subjektívny element, ktorý vstupuje do poznania dejín a hodnotenia spoločenského diania. Ide tu o istú nevyhnutnosť vstupovať do hodnotenia sveta z nás samých, z individua, z človeka: „Človek nevyhnutne vkladá svoj subjektívny obsah všetkým útvarom, ktoré vytvára a zobrazuje. Don Quichote, Hamlet, Othello, (...), Čičikov, Pluškin, 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, 187). Veľmi výstižne v danom kontexte znie: „zasiahnutie subjektívneho elementu, t. j. najlepších pocitov a prianí“ (Михайловский 2010a, 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, 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 celi 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.

Ak chceme problematizovať autenticú tvár Michajlovského cestou možných kontrastov, tak ako prvú z rovín by sme mohli k princípom subjektívnej metódy čoby plochy kontrastnej priložiť vzťah Michajlovského s reálnou politickou praxou. Častou otázkou v kontexte Michajlovského i iných národníkov je ich vzťah k revolučnému radikalizmu. K tomu možno uviesť zaujímavú poznámku Blochina: „Ako ukázali prvý krát

nájdene materiály diskusií medzi narodoľovcami<sup>3</sup> o Michajlovskom, nebol ideológom strany a bezprostredným redaktorom novín *Narodnaja voľa*. No hoci nebol jej členom, Michajlovskij bol strane vždy nablízku, bol nielen jej legálnym hlásnikom, no snažil sa maximálne popularizovať jej činnosť, ospravedľňovať ňou páchaný teror v očiach spoločnosti. Je priam zákonité, že list Alexandrovi III bol naformulovaný v jeho byte“ (Блохин 2004, 209). Je pozoruhodné, že niekto, kto bazíruje na tvorivej diskusii dokáže ospravedľňovať teroristické akty. To považujeme za mimoriadne závažnú tému, ktorá by si (nielen) v našom prostredí žiadala podrobnejšie a samostatnejšie rozpracovanie, v čom nás utvrdzuje aj iná poznámka spomínaného znalca Michajlovského tvorby: „Ako je badateľné zo spomienok, Michajlovskij bol nekompromisným odporcom samodržavia. Hnusila sa mu len samotná predstava o možnom zmierení sa s ním. Michajlovskij bol skutočne totalitárny vo svojom odmietaní moci. V rovnakej miere nestrpel žiadny iný názor“ (Блохин 2004, 64). V našom zamyslení ostávame len pri naznačení takejto tematickej oblasti, skrze ktorú je možné kolorovať profil Michajlovského na kontrastnej ploche subjektívnej metódy.

Pri snahe kolorovať tvár Michajlovského, tentoraz výraznejšie v jaltskej rovine nemožno vynechať poznámku Varvary Nikolenkovej – Gilčenkovej, ktorá zdôrazňovala, že Michajlovskij: „bol elegantným svetským človekom, milým, citlivým, no odmeraným, človekom, ktorý nedovolil nazrieť do svojho tajomného duchovného Ja. Nikolaj Konstantinovič bol neobvykle vnímavý na duševný bôľ, ktorý sa niekomu prihodil, trpel už len pri pomyslení naň. Nikolaj Konstantinovič, ak to bolo len možné, nenechával bez odpovede ani len náhodných korešpondentov“ (cit. podľa Блохин 2004, 57). Na podobné črty Michajlovského, zdôrazňujúc jeho vnímavosť a citlivosť voči ľudu, jeho jemnosť ako človeka poukazuje aj Blochin, píšuc: „Morálnou maximou Michajlovského bola služba ľuďom, snaha zdieľať ich strasti i radosti. V svojom súkromnom živote odhaľoval skutočne altruistickú osobnosť, občas zraniteľnú a citlivú“ (2004, 65). Ak by sme chceli zachytiť jaltskú tvár Michajlovského, tak by sme si v našom zamyslení chceli uviesť ešte jednu zásadnú myšlienku či stanovisko: „Hlboká osobnostná osamelosť sa zrkadlovo odrazila v neobvyklej náklonnosti k svojim synom a synovcom. Venoval im nielen otcovskú opateru v životnom a existenčnom zmysle, no vždy ho trápili aj otázky

---

<sup>3</sup> Stúpenci radikálneho revolučného hnutia *Narodnaja voľa*, ktoré bolo v Rusku známe svojou protištátnou a teroristickou kampaňou.

duchovného rozvoja a formovania ich osobnosti. Ich výchovu videl v spojení s krásnou literatúrou, knihou“ (Блохин 2004, 210 – 211).

V naznačenej línii môžeme pokračovať ďalej. Práve teraz sa nám asi najlepšie ukáže subjektívna metóda ako kontrastná plocha. Človek, ktorý bazíroval na pochopení a uznaní svojich obmedzení, na potrebe prijatia iných pohľadov pre možné riešenia spoločenskej situácie bol ľuďmi svojej doby vnímaný v úplne inom svetle: „Spomienky súčasníkov nám ho rysujú ako človeka ideologicky predpojatého, nestrpiaceho iné názory, ako niekoho, kto absolútne nezodpovedá tým ideálom slobodného individua, hodnotám ktorého tak dôsledne slúžil“ (Блохин 2004, 61). V tomto duchu vystupuje aj úryvok z rozhovoru Michajlovského s E. K. Pimenovou, z jej diela *Dni minulé* (Дни минувшие), kde Michajlovskij reagoval nasledovne: „V literárnej práci je nevyhnutné samoderžavie. Nemožno pripustiť protirečenia“ (cit. podľa Блохин 2004, 62). O rozhodnom neprijatí iných názorov Michajlovským svedčí aj jeho hodnotenie diela *Bez cesty* (Без дороги) mladého spisovateľa Vikentija Veresajeva, o ktorom píše Blochin: „Michajlovskij odpísal mladého spisovateľa práve kvôli názorovej nezhode“ (2004, 201). Následne o povahe tohto sporu píše: „Tento príbeh s Veresajevom je typický pre epochu. Michajlovskij nechcel priznať, že ho prichádza nahradiť iná doktrína, ideológia, nakoniec, iní vládcovia dúm“<sup>4</sup> (Блохин 2004, 202).

Následne Blochin poukazuje na istý rozpor u Michajlovského, ktorý sa objavuje ako človek dvoch naratívnych tvárí: „Úplne oddaný službe svojim princípom, nebol ochotný prijať iný názor, iný program. V literatúre, publicistike vystupoval skôr ako ideológ, než ako umelec-literát či kritik“ (Блохин 2004, 65). V Blochinovom výklade výrazne badať presvedčenie o jednom dominantnom, ideologickom nasmerovaní Michajlovského tvorby. Neskôr ruský historik formuluje oveľa razantnejšie tvrdenie: „Jeho literárna činnosť – to nie je tvorba umelca alebo kritika, ale ideológa. Odtiaľto neznášanlivosť k iným názorom, potreba *samoderžavja* v literatúre, ideové nasmerovanie“ (Блохин 2004, 209). Ide o postoj, s ktorým je možné ísť do názorovej konfrontácie a nesúhlasiť s ním, no nie je možné ignorovať ho v kontexte úvah o Michajlovskom. Zohľadňujúc tieto postrehy Blochina i názory Michajlovského súčasníkov vyvstáva pred nami otázka: Sú vari Michajlovského rozsiahle teoretické diela len nejakým rúskom, ktorým by chcel zakryť svoju skutočnú potrebu byť ideovým, či priam ideologickým vodcom Ruska v turbulentných dobách druhej polovice či skôr konca 19. storočia? A predovšetkým je pre nás

---

<sup>4</sup> Rus. властители дум.

nejasným, prečo by vlastne rozpracúval koncepciu subjektívnej metódy, ktorá nebola len nejakým chvíľkovým rozmarom, ale fundamentom, kostrou jeho myšlienkového odkazu, z ktorej pozícií nikdy nerezignoval, či neinicioval jej revíziu? Toto pýtanie by sme chceli doplniť ešte jednou otázkou. Nadväzovala by na náš záujem používať obrazy Michajlovského-Peterburgského a Michajlovského-Jaltského. Otázka by znela nasledujúco: Čo vlastne je naplnením týchto tvári, čím sú charakteristické? Na túto otázku by sme si dovolili rámcovo odpovedať nasledovne. Michajlovskij-Peterbugský je tvrdým, nekompromisným hráčom, ktorý je blízky reálnemu politickému daniu aj tomu radikálnemu, terorom sa demonštrujúcemu. Michajlovskij-Jaltský je rodinne založený, citlivý na svoje okolie a osud ľudových mäs, prekypujúci starostlivosťou, ale aj uzavretý a odmeraný. Problémom je zakomponovanie pozícií subjektívnej metódy. Kde ale situovať subjektívnu metódu a z nej vychádzajúce sociologické a historiozofické názory? Mohli by sme tvrdiť, že tu sa nachádzame medzi týmito tvármi. Miestom tvorby, vznikajúc v častých diskusiách je vlastná Peterburgu, no svojím poslaním sa pohybuje malebnými zákutiami Jalty. Prečo ale nie je Michajlovskij schopný riadiť sa princípmi subjektívnej metódy a stáva sa zástancom samoderžavia v literatúre? Táto otázka v nás stále rezonuje. Jedno z možných vysvetlení by mohlo byť určené týmto Blochinovým tvrdením: „Analýza sociálno-psychologického profilu spisovateľa rodí akýsi protichodný pocit. Ako v jednom človeku spoločne nažívali láska k slobode, apológia princípov slobodnej osobnosti s uzatváraním sa do schém vlastného myslenia, totálne, podráždené neprijatie iného, opozičného názoru? Možno preto, že adepti na slobodu sami nevedeli, čo to vlastne duchovná sloboda je; naučení myslieť v rovine odmietania, uznávali právo byť slobodný iba pre seba“ (Блохин 2004, 64). Možno Michajlovského dve tváre sú produktom toho, že ľudia jeho doby neboli schopní alebo ochotní pochopiť a akceptovať jeho postoje v horizonte dobovej súčasnosti, preto sa naplnenie princípov subjektívnej metódy muselo „odložiť“ až pre budúcnosť a Michajlovskij musel prispôbiť svoju naratívnu stratégiu potrebám doby. To by mohlo veľa vysvetliť, no nás to nedokáže uspokojiť, nie v tejto dobe, v súčasnom stave našich skúmaní predmetnej problematiky.

## Literatúra

- БЛОХИН, В. В. (2004): *На переломе 1881-1904. Н. К. Михайловский в идейно-политической борьбе в 80-90-е годы XIX века*. Москва: Издательство РУДН.
- БЛОХИН, В. В. (2001): *Историческая концепция Николая Михайловского*. Москва: ПРОБЕЛ-2000.
- МАСЛИН, М. А. (2013): Русская философия как диалог мировоззрений. *Вопросы философии*. 66(1), 43 – 48.
- МИХАЙЛОВСКИЙ, Н. К. (2010а): Что такое прогресс? In: Блохин, В. В. (ed): *Избранные труды*. Москва: РОССПЭН. с. 61-213.
- МИХАЙЛОВСКИЙ, Н. К. (2010b): Теория Дарвина и общественная наука. In: Блохин, В. В. (ed): *Избранные труды*. Москва: РОССПЭН. с. 214 – 399.
- МИХАЙЛОВСКИЙ, Н. К. (2010c): Борьба за индивидуальность. In: Блохин, В. В. (ed): *Избранные труды*. Москва: РОССПЭН. с. 458 – 629.

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

## ALEKSANDER HERZEN I LUDWIK FEUERBACH. W STRONĘ MATERIALIZMU

### ALEXANDER HERZEN AND LUDWIG FEUERBACH. TOWARD THE MATERIALISM.

*Jacek Uglik*

**Abstract:** *In this article I pay attention on the question of Alexander Herzen's inspiration of Ludwig Feuerbach's thoughts. I try to answer the question how to understand the move Russian thinker toward the materialism in early forties XIX., in relations of the problems of philosophy of human. The result of attempt is the naming of Herzen's anthropological concept as non-absolute axiological humanism.*

**Key words:** *Alexander Herzen – materialism – person – humanism – Ludwig Feuerbach*

Zasługa Feuerbacha w uformowaniu koncepcji Hercena polega na tym, że głoszony przezeń materializm neguje istnienie transcendentnej sfery bytowej. By jaśniej zobrazować głoszone tutaj intuicje, odwołamy się do słów Karola Marksa, dostrzegającego identyczność materializmu Feuerbacha z humanizmem (Marks – Engels 1968, 155). „Treścią tego humanizmu – dodaje Andrzej Walicki – była obrona człowieka jako istoty konkretnej, jednostkowej, przed idealistycznymi hipostazami przeciwstawianymi człowiekowi, aby odmówić mu miana jedynej miary wszystkich wartości. Właściwości przypisywane Bogu, Duchowi Absolutnemu, Rozumowi – głosił Feuerbach – są w istocie właściwościami człowieka; negacja Boga, Rozumu, Ducha jest więc afirmacją człowieka, rehabilitacją realnej, indywidualnej i cielesnej, jednostki ludzkiej” (Walicki 1965, s. XX).

Dzięki Feuerbachowi rozważania Hercena mieszczą się w sferze immanencji, w kręgu przyrody, historii i kultury człowieka; dzięki Feuerbachowi rozumiemy treść materializmu Hercena, dalekiego od postrzegania człowieka jako maszyny. Materializm Hercena ściśle powiązany z problemem osoby nie jest terminem z zakresu ontologii, nie dotyczy kwestii pierwotności materii w stosunku do niematerialnej sfery bytowej, będącej wyłączeniem materii wytworem, lecz terminem z zakresu aksjologii.

Hercen zwraca się w stronę Feuerbacha, dzięki któremu klaruje definicję osoby. W zagadnieniu osoby zawiera się problem stosunku jednostki do ogólności, rozważany w przestrzeni immanencji, przeciw nieśmiertelności i nadprzyrodzoności: „ideał Feuerbacha i Hercena jest ten sam; pojednanie jednostkowego z ogólnym, egzystencji z esencją, serca z rozumem, jednostki z rodzajem” (Ibidem, XXIII) – bez wychodzenia z ram immanencji. Walicki podkreśla, że sens pojęcia „powszechność” używanego przez Hercena pokrywa się z sensem pojęcia „Bóg” używanego przez Feuerbacha (Zob. ibidem, XXIV). Osoba w ujęciu Hercena tworzy się przez pojednanie jednostki (indywidualnego Ja) z powszechnością (symbolizowaną przez posiadające substrat społeczeństwo). Osoba obca jest izolowanemu Ja; osoby nie da się sprowadzić do abstrakcyjnej (czyli czasowej i aprzestrzennej) powszechności pozbawionej substratu. Osoba, tak jak ją widzi Hercen, stanowi konkretność przypominającą „rzecz konkretną” Arystotelesa, składającą się z materii i formy – materia bez formy pozostaje nieukształtowana, forma bez materii nie miałaby czemu przysługiwać. Analogicznie powiada Hercen, ani indywidualne Ja ani powszechność nie wyrażają osoby. Zdaje się, że w tym znaczeniu, według Walickiego, Hercen „próbował w gruncie rzeczy adaptować feuerbachizm do heglizmu” (Ibidem), niejako łączyć ze sobą materializm Feuerbacha z idealizmem Hegla. Czynił to, by ocalić osobowość, której nie wyraża jednostronność materializmu ani jednostronność idealizmu. W *Listach o badaniu przyrody* czytamy: „człowiek jest nie istotą jednostkową, lecz również rodzajową. Historia łączy przyrodę z logiką; bez niej są one oddzielone od siebie; rozum przyrody w całości zawiera się w jej istnieniu – logika istnieje tylko w rozumie” (Hercen 1965, 167). W człowieku (osobie) istnieje gradacja elementów, z których się składa. Dla Hercena ważniejsze w człowieku jest to, co jednostkowe, materialne i sensualne. W 1844 r. w *Dzienniku* rosyjski myśliciel notuje: „mnogość uzyskuje realność tylko od prawdziwych jednostek” (Hercen 1966, 717), nie odwrotnie. I choć Mikołaj Bierdiajew naszym zdaniem ma wiele racji zauważając, że u Hercena „osoba nie daje się pogodzić z egoistyczną izolacją; możliwa jest tylko w społeczności” (Bierdiajew 1999, 66), to jego wypowiedź domaga się uzupełnienia, bowiem w istocie pierwiastek egoistyczny jest fundamentalnym składnikiem formującym osobę w ujęciu Hercena. Indywidualne Ja odseparowane od wspólnoty jest istnieniem niepełnym, ale realnym. Wspólnota, społeczeństwo i każda inna ogólność odseparowana od jednostki jest tylko należącą do sfery języka abstrakcją. Materializm oraz idealizm w teorii osoby Hercena są czynnikami komplementarnymi, należącymi do (jednej) sfery immanencji, a nie do

dwóch różnych porządków. Hercen był zwolennikiem jedności uwikłanej w egzystencjalne sprzeczności: „człowiek (...) nie może ani wyłącznie żyć życiem rodzinnym, ani też wyrzec się go na rzecz spraw ogólnych” (Hercen 1965, 417), a zarazem jest nieustannie narażony na ciosy przypadku.

Hercen nie został jednak feuerbachistą, niemniej idee niemieckiego filozofa pomogły mu rozwiązać problem osoby. Zrekonstruował osobę rehabilitując ciało (cielesnego, zmysłowego człowieka) pogardzane przez religię (w domyśle: chrześcijaństwo) oraz pomniejszane przez idealistyczną filozofię, i uznał tak określone ludzkie bycie za właściwego kreatora rzeczywistości społecznej i przyrodniczej. Z inspiracji Feuerbacha zwraca się w kierunku materializmu i naturalizmu, neguje tezę o istnieniu nadprzyrodzonej sfery bytowej: nie duch tworzy świadome ciało, ale świadome ciało stwarza ducha (Boga, religię, muzykę, literaturę). Jeszcze przed wyjazdem za granicę (w 1847 r.) Hercen opisuje człowieka jako dzieło przyrody, istotę świadomą i działającą w społeczeństwie – całkowicie osadzoną w materialnej sferze bytowej. To człowiek jest jedynym świadomym budowniczym świata. Feuerbach powie, że spekulacja religijna czyni „rzeczy pochodne – pierwotnymi i na odwrót: rzeczy pierwotne – pochodnymi. Bóg jest pierwszym; człowiek drugim. Religijna spekulacja odwraca (...) naturalny porządek rzeczy! Bo pierwszym jest właśnie człowiek, a drugim uprzedmiotowiona istota człowieka – Bóg” (Feuerbach 1959, 207). Hercen z tych słów wyprowadza wniosek o istnieniu jednej sfery bytowej i realnym istnieniu człowieka składającego się z dwóch stron, jednostkowej i ogólnej, tym samym wobec rozważań natury religijnej pozostaje obojętny. W porządku wartości istnieje dlań przyroda oraz materialny człowiek i wytwory jego świadomości, o których wypowiadać można się konkretnie (np. muzyka), a których istnienie ma charakter obiektywny i weryfikowalny. Bóg i świat transcendencji nie mieszczą się w tej sferze. Feuerbach „wyleczył” Hercena z religijności osadzając wszelkie interesujące rosyjskiego myśliciela zagadnienia teoretyczne w granicach immanencji, czyli w świecie człowieka (przyrody i historii); w granicach tej przestrzeni Hercen rekonstruuje człowieka, zwierzę rozumne, istnienie posiadające dwie strony: jednostkową i rodzajową.

W *Sporze o Boga i człowieka* Grzegorz Przebinda stwierdził, że inteligencja rosyjska XIX w. dzieli się na dwie formacje: transcendentną oraz immanentną, pierwszą kształtowali teiści (Czaadajew i Sołowjow), a drugą ateiści (Czernyszewski) oraz antyteiści (Hercen, Plechanow). Nurt pierwszy „będzie rozmyślać (...) o człowieku jako obrazie i podobieństwie



Bożym”, a drugi „idąc śladami francuskiego Oświecenia oraz pojmowanego w racjonalistyczno-dialektycznym duchu Hegla i Feuerbacha, będzie bronić – mówiąc językiem Protagorasa – człowieka jako miary wszechrzeczy” (Przebinda 1998, 5). Przebinda proponuje radykalnie różny od naszego opis światopoglądu Hercena, bowiem nazywa rosyjskiego myśliciela antyteistą – z tym stanowiskiem polemizujemy w innym miejscu (Uglik 2014). Ogólny jednakże rys formacji immanentnej zaproponowany przez Przebindę odpowiada, naszym zdaniem, treściom głoszonym przez Hercena w okresie zainteresowania filozofią Feuerbacha. Z wyjątkiem zagadkowego umiejscowienia w jej centrum człowieka pojmowanego jako miara wszechrzeczy. Prostą konsekwencją takiego postawienia sprawy jest antropocentryczny relatywizm, w skrajnym odczytaniu sugerujący, że każda jednostka uznana zostaje za wyrocznię w kwestiach epistemologicznych czy etycznych. W kontekście rozważań Hercena istotne staje się doprecyzowanie pojęcia relatywizm, tym bardziej, że niejednokrotnie w literaturze problemu, w opozycji do „antropocentryzmu relatywistycznego” mówi się o „nierelatywistycznym humanizmie” utożsamianym z (odrzucałym przez rosyjskiego autora) teocentryzmem (Przebinda 1998, 55). Przy zastosowaniu podobnej nomenklatury wydaje się, że właściwym terminem na opisanie koncepcji Hercena będzie „relatywistyczny humanizm”. Zastanówmy się jednak jaką treść przypisać użytym wyżej pojęciom relatywizm i nierelatywizm.

Na poziomie immanencji (świata przyrody i historii) Hercen za Protagorasem uznaje człowieka za miarę wszystkich rzeczy, co oznacza, że człowiek jest jedynym istnieniem zdolnym do nazywania i wartościowania rzeczy, sytuacji, postaw, zachowań etc. Rosyjski myśliciel nie daje jednak tego prawa każdemu indywiduum, ale wspólnocie ustalającej pewien kodeks postępowania, w ramach którego jednostka działa. Łamiąc normy regulujące życie społeczne jednostka naraża się na sankcje. O relatywizmie Hercenowskiego humanizmu mówimy więc o tyle, że jego realistyczny ogląd rzeczywistości wyklucza obecność absolutnych wartości dla każdego człowieka oraz wspólnot. Za wyraz naiwnej wiary uważa Hercen przeświadczenie o istnieniu jednej prawdy i jednego dobra. W książce *Z tamtego brzegu* napisał: „każda faza historyczna jest w pełni rzeczywista, ma własne oblicze, każda jest celem dla siebie, a nie środkiem; toteż każda ma własny ideał szczęścia, własny ideał dobra, który do niej należy i wraz z nią ginie” (Hercen 1965, 575). Wartościowanie rzeczywistości odbywa się wewnątrz kultury, a że kultury się różnią, rozmaicie definiowane są również wartości. Wewnątrz kultury, czy też fazy historycznej nie ma miejsca na relatywizm rozumiany jako samowola w wartościowaniu.

Ewentualny Hercenowski relatywizm natomiast ściśle łączyłby się z uznaniem istnienia wielości kulturowych wspólnot. Historia ludzkości nie jest wszak układem homogenicznym, niezakładającym gradacji. Przedstawiciele różnych kultur wyznają różne religie i kreują własne kodeksy, etyczne i prawne. Możemy tutaj mówić nawet o swoistej transcendencji związanej z przenikaniem się kultur, ich narodzinami i obumieraniem, transcendencji dotyczącej wyłącznie rzeczywistości materialnej, a nie ponadprzyrodniczej i ponadhistorycznej: „burzenie pięknych niegdyś form jest oznaką silnego życia, to – mówiąc językiem filozoficznym – wielka transcendencja (...) ludzkości, która tworzy historię” (Hercen 1966, 679) – zanotował Hercen w 1843 r. Widzimy wyraźnie, że subiektywność odnosi rosyjski myśliciel nie tylko do indywiduum, ale również do ludzkości wciąż siebie przekraczającej i na nowo odkrywającej. W granicach fazy historycznej (kultury) i jej wartości Hercen głosi naszym zdaniem nieabsolutny humanizm aksjologiczny, odrzuca orzekanie o ponadhistorycznych wartościach albowiem nie uznaje istnienia żadnego świata poza materią. Ów Hercenowski humanizm ma swoje źródło w filozofii Protagorasa, głosi że nosicielem i strażnikiem wartości wewnątrz historycznej fazy nie jest jakiegokolwiek indywiduum, ale społeczeństwo.

Naszym zdaniem najadekwatniejszym terminem pozwalającym oddać istotę Hercenowskiego dyskursu o człowieku będzie więc humanizm, a nie antropocentryzm. Drugiej z tych kategorii należałoby zawsze używać ostrożnie i w trybie warunkowym, jako że w koncepcji Aleksandra Iwanowicza jednostka nie jest absolutem, nie lokuje jej Hercen w znaczeniu ontologicznym w centrum. Człowiek jest dziełem przyrody, tak samo jak inne stworzenia. O centrum u Hercena można mówić, jak sądzimy, wyłącznie w sensie wartości, a więc sensie aksjologicznym, przede wszystkim etycznym. Jeżeli jednak jednostka jest w stanie się degradować, pomniejszać, to oznacza, że jest też w stanie oddalać się od centrum. I Hercen godzi się poświęcać ulegającą degradacji jednostkę, burzącą wspólnotowe reguły, w celu ochrony wspólnoty bądź innego, niedegradującego się indywiduum. Uściślając – powiemy o Hercenowskim nieabsolutnym humanizmie aksjologicznym, pamiętając że nie każdy nieabsolutyzm jest relatywizmem.

## Literatura

- BIERDIAJEW, M. (1999): *Rosyjska idea*. Warszawa.
- FEUERBACH, L. (1959): *O istocie chrześcijaństwa*. Warszawa.
- HERCEN, A. (1965): *Pisma filozoficzne*, t. 1. Warszawa.
- HERCEN, A. (1966): *Pisma filozoficzne*, t. 2. Warszawa.
- MARKS, K., ENGELS, F. (1961): *Dzieła*, t. 2. Warszawa.
- PRZEBINDA, G: (1998): *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*. Kraków.
- UGLIK, J. (2014): Antropocentryzm optymistyczny Aleksandra Hercena. *Principia*, LIX-LX, 245-255.

Dr. Jacek Uglik  
Instytut Filozofii  
Uniwersytet Zielonogórski, Poland  
e-mail: j.uglik@ifil.uz.zgora.pl

# PRAKTYCZNO-EDUKACYJNY WYMIAR ROSYJSKIEJ FILOZOFII IDEALISTYCZNEJ Z PRZEŁOMU XIX I XX WIEKU

## THE PRACTICAL AND EDUCATIONAL DIMENSION OF RUSSIAN PHILOSOPHY FROM THE LATE 19<sup>th</sup> AND EARLY 20<sup>th</sup> CENTURY

**Halina Rarot**

**Abstract:** *In the realm of postmodern culture we observe multifarious contexts wherein a strong tendency towards individualisation is manifested: the transition from mass culture to the individualistic “new media culture”, the search for individual paths toward a successful personal and professional life, the individual and independent search for the meaning of life. These explorations often spur us to creatively revisit certain old traditions of the “philosophy of life”. Among the many life models proposed throughout the history of European philosophy, one might also refer to the idea of divine humanity, as formulated in the context of Russian religious philosophy of the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century.*

**Key words:** *postmodern culture – individual meaning of life – old traditions of the “philosophy of life” – idea of divine humanity in the Russian religious philosophy*

### Wstęp

Epoka ponowoczesności, najbardziej widoczna w kulturze Zachodu, w sensie ekonomicznym charakteryzuje się zindywidualizowaną produkcją i indywidualizującą konsumpcją towarów oraz usług. W sferze odpowiadającej jej kultury postmodernistycznej także widoczna staje się, na wiele sposobów, ta silnie indywidualizująca tendencja naszych czasów. Są to: przejście od kultury masowej do indywidualizującej „kultury nowych mediów”, poszukiwanie indywidualnej recepty na udane życie zawodowe i osobiste, indywidualne i samodzielne odkrywanie sensu życia oraz towarzyszący temu nakaz samorozwoju/samorealizacji. To samodzielne odkrywanie sensu życia oznacza innowacyjne podejście do zastanej rzeczywistości, ale często jest także tożsame z twórczym powrotem do jakiejś starej, dobrze opisanej tradycji „filozofii życia“, na przykład do antycznego stoicyzmu, epikureizmu, renesansowego sceptycyzmu Michela

Montaigne'a czy do nowożytnego schopenhauerizmu lub nietzscheanizmu. Tej oddolnej w stosunku do filozofii teoretycznej tendencji patronuje, zarówno w krajach Europy Zachodniej i Wschodniej, jak i w USA, niezwykle płodny fenomen „praktyki filozoficznej”, zwanej też „doradztwem filozoficznym”.

Powstaje badawcze pytanie, formułowane z perspektywy teoretycznej, lecz w powiązaniu z celem praktycznym, czy wśród wielu wzorów życia obecnych w historii kultury europejskiej może być nim również idea bogoczlowieczeństwa sformułowana na gruncie rosyjskiej filozofii religijnej z przełomu XIX i XX wieku (zwanej niekiedy, w opozycji do niedawnej filozofii materializmu i marksizmu, niemarksistowską filozofią idealistyczną)?

## **I. Dwuznaczność rosyjskiej filozofii religijnej**

Jest faktem, że odwoływanie się do wzoru osobowego sformułowanego ponad wiek temu na gruncie rosyjskiej filozofii religijnej musi być dzisiaj bardzo wyważone i ostrożne, nawet w samej Rosji, a tym bardziej w innych krajach. To postindustrialne społeczeństwa Zachodu kierują się wartościami typowymi dla liberalnych demokracji i ową indywidualizującą tendencją we wszelkich możliwych dziedzinach życia społecznego. Rosja natomiast znajduje się obecnie w stanie kryzysu aksjologicznego po nieudanej próbie wprowadzenia po 1991 roku modelu modernizacji „doganiającej Zachód” i urzeczywistniania jego wartości indywidualistycznych: dbałości o osobistą wolność i własny interes kosztem porzucenia troski o dobro wspólnoty i poczucie bezpieczeństwa. Kierunek przemian w obecnej Rosji wydaje się teraz wyznaczać postmodernistyczny model „modernizacji narodowej”, czyli przejmowanie stylu zachodniej gospodarki rynkowej i opieranie jej na tym, co ważne we własnej kulturze. Może to oznaczać poszukiwanie odpowiednich dla niej wartości kultury narodowej, (Niżnikow 2010, 124-125), czyli chociażby owej idei bogoczlowieczeństwa. Z drugiej strony można zauważyć, że przez dwie ostatnie dekady w najnowszej historii Rosji kursy z rosyjskiej filozofii religijnej, traktowanej jako filozofia narodowa stały się podstawą humanistycznego wykształcenia w większości wyższych uczelni, zatem odszukanie tego, co najcenniejsze w rosyjskiej kulturze nie powinno być już trudne. Jak twierdzi jednak historyk filozofii S.A.Niżnikow i badacz poznania duchowego „owszem, powinniśmy stale wpatrywać się w rosyjski Srebrny Wiek, jest tu bowiem czym się zachwycać, ale nie wszystko należy stąd zapożyczać” (Niżnikow 2010, 124-125). Jak S.A.Niżnikow

uzasadnia ten swój sceptycyzm badawczy? W jednym ze swych ważnych artykułów *Metafiziczeskije istoki „nowogo religioznogo soznanija“ w kulturie Sieriebrannogo Wieka i jego političeskie posledstwija* twierdzi następująco: „tajemnicza moc tego okresu polega na przeciwieństwach rosyjskiego Srebrnego Wieku, który generował nie tylko sztukę wysoką i głęboką filozofię. Wśród jego podstaw znalazły się także gnostycyzm i manicheizm, panteizm i wynikający z niego chiliazm oraz powierzchowny i wiodący na bezdroża mistycyzm. Skutkami tych metafizycznych skłonności były nihilizm i anarchizm, rewolucjonizm i wojujący ateizm, które zatruiły rosyjską inteligencję i przywiodły ją jeśli nie do aktywnego popierania, to do milczącego przyjmowania kłamstwa, terroru i wszelkiej przemocy“ (Tamże, s.124).

Zgadzaając się z Niżnikowem i innymi współczesnymi rosyjskimi czy polskimi badaczami, którzy odnajdują w spuściźnie filozofów religijnych motywy gnostyczne lub panteistyczne, postaram się skoncentrować na tym, co można jeszcze zaakceptować w ich twórczości, nie tylko z pozycji teologii prawosławnej, ale też ze stanowiska filozofii kultury. Albowiem ruch ten, który zrodził wiele nowych i atrakcyjnych dla laickiej inteligencji idei, i które wydawały się być heroiczną próbą dostosowania tradycyjnego nauczania Cerkwi do sekularyzującej się kultury Rosji, już przez teologa Gieorgija Fłorowskiego (1893 – 1979) został uznany, w roku 1937 za „gnostyczną mistykę“. Obecnie natomiast ruch „nowej świadomości religijnej“ nazywany jest przez rosyjską Cerkiew wprost prawosławnym modernizmem. Trudno jednak zgodzić się z tą częścią wypowiedzi Niżnikowa, w której upatruje on źródeł nihilizmu i anarchizmu, rewolucjonizmu i wojującego ateizmu, którym uległa rosyjska inteligencja, w myśleniu metafizycznym religijnych filozofów i w „okultystycznej“ mistyce tamtego okresu, a nie w ateistycznym marksizmie czy w sięgającym korzeniami odległej epoki średniowiecza i konstytutywnym dla władzy rosyjskiego żywiołu narodowego anarchizmie.

## **II. Idea bogocześnictwa jako wzoru życia w rosyjskiej filozofii religijnej**

Sama koncepcja bogocześnictwa, do której się tutaj odwołuję jako do najważniejszej idei rosyjskiej filozofii religijnej i w nadziei, że mogłaby ona nabrać wymiaru praktycznego w życiu współczesnych Rosjan, jest bardzo niejednoznaczna, zwłaszcza dla przedstawicieli kultury Zachodu. Funkcjonuje ona tutaj jako centralny temat rosyjskiej filozofii religijnej, czyli prądu umysłowego mało zrozumiałego w poświeceniowej kulturze

Zachodu. Zachodnia kultura, ograniczona pozytywistycznym i neopozytywistycznym paradygmatem ujmowania rzeczywistości, może akceptować jedynie filozofię religii, czyli refleksję nad religią jako sposobem opisywania Boga i świata, a nie konfesyjną, teologizującą filozofię religijną. Niezrozumiała jest zatem w swym statusie i przedmiocie badań rosyjska filozofia religijna i niejasna w swej wieloznaczności jej fundamentalna idea bogoczołowieczeństwa.

W rozwiązywaniu tej drugiej trudności niewiele pomocne będzie też stanowisko historyków teologii prawosławnej. Z perspektywy współczesnych teologów prawosławnych odczytujących koncepcje filozofów z okresu Srebrnego Wieku w Rosji, posługujących się tym terminem, pojęcie bogoczołowieczeństwa wyraża jedność Boga i ludzi, czyli właściwie wspólnotę Cerkwi, (Kazarjan 2015), można powiedzieć „Winnicę Pana na ziemi“, w której poszczególni ludzie są jej robotnikami. Nie powstało ono od pojęcia Bogoczołowika-Chrystusa, choć może się tak pozornie wydawać. Tak wydaje się na przykład polskiemu teologowi M. Koschke odczytującemu dzisiaj myśl prawosławną. Według niego bogoczołowieczeństwo, czyli stan wzajemnego stosunku między elementem boskim i ludzkim w Chrystusie, czyniący z Chrystusa Bogoczołowika było implicite zawarte już w pismach Ojców Kościoła, u myśliciela z IV wieku Apolinarego z Laodycei, Grzegorza z Nyssy, Jana Chryzostoma, Jana z Damaszku, Maksyma Wyznawcy (Kosche 2012, 121-127), a w sposób wyraźny zaczęli mówić o nim rosyjscy filozofowie religijni, poczynając od Włodzimierza Sołowjowa, tworzącego w drugiej połowie XIX wieku.

Tymczasem idea bogoczołowieczeństwa (bogoczołowieczestwo, bogoczołowieczność), która pojawiła się wprost w pracach tego filozofa [w jego *Wykładach o Bogoczołowieczństwie* (1878), zwłaszcza w *Wykładzie Trzecim*, a później w *Duchowych podstawach życia* (1884)] i samo pojęcie bogoczołowieczeństwa zostało zbudowane z dwóch słów: z Boga pojętego jako Absolut (także jako Duch Święty) i z konkretnie-historycznego człowieczeństwa, skażonego grzechem (Kazarjan 2015). Namysł nad ideą kontynuowano w XX wieku na gruncie całego już nurtu filozoficznego, zwanego właśnie rosyjską filozofią religijną, dążącego do przeciwstawiania się nasilającym się tendencjom laicystycznym w rosyjskiej kulturze. Idea bogoczołowieczeństwa rozwijana była tutaj jako kategoria opozycyjna wobec świeckiej, zachodniej tendencji do ubóstwiania indywidualnego człowieka (człekobóstwa), i w konsekwencji, prowadzącej do ateizmu (bogoodstępstwa).

W dwudziestowiecznym ujęciu idea bogoczołowieczeństwa zyskała całą swą głębię, ale też i wspomnianą już wieloznaczność, ocierała się wręcz

o zagrożenie herezją na gruncie prawosławia. Dotykała bowiem tajemnicy podwójnych narodzin: „zrodzenia Boga w człowieku i zrodzenia człowieka w Bogu” (Bierdiajew 2002, 160). Innymi słowy Wcielenia Boga w człowieka po to, aby człowiek mógł wchodzić na drogę „przebóstwienia”, uduchowienia za sprawą głębokiej i intymnej relacji z Nim. Bogoczłowieczeństwo można też było nazwać idealnym prototypem człowieka w Bogu i obrazem Boga w człowieku. Idea ta pojawiła się w pracach filozofów: Mikołaja Trubeckiego, Mikołaja Bierdiajewa, Semena Franka, Dymitra Mereżkowskiego, Wiaczesława Iwanowa, Lwa Karsawina, Sergiusza Bułakowa oraz historyka filozofii Wasyla Zienkowskiego.

### **III. Praktyczne zastosowanie idei bogoczłowieczeństwa w myśli Włodzimierza Sołowjowa, Dymitra Mereżkowskiego, Wiaczesława Iwanowa, Mikołaja Bierdiajewa i Sergiusza Bułakowa**

Prezentowanie praktycznego, choć z powodu różnych ograniczeń, wybiórczego zastosowania idei bogoczłowieczeństwa rozpocznie chronologicznie od **Włodzimierza Sołowjowa** (1853 -1900). Nie jest to bynajmniej zadanie łatwe, ponieważ w jego projekcie filozofii teoretycznej nie ma zbyt wiele miejsca na „praktykę filozoficzną” w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Ma ona raczej wymiar domyślny, zmuszający do wywnioskowania jej z całego kontekstu twórczości filozofa. Podstawowym celem praktycznym w ten sposób odczytanego filozofowania Sołowjowa, było takie pogłębienie dotychczasowego chrześcijaństwa, z jednoczesną eliminacją jego historycznych niedoskonałości, z uwzględnieniem jego oświeceniowej krytyki, „aby wieczna prawda chrześcijaństwa o wcieleniu Boga w człowieka (o uczłowieczeniu Boga) mogła stać się na nowo jednoczącą zasadą duchową” (Rarot 2011, 100). Stanie się ona w przekonaniu Sołowjowa tym bardziej łącząca, gdy wiara w Boga zostanie uzupełniona wiarą w człowieka, gdy spotkają się one w prawdzie o bogoczłowieczeństwie. Ta jednocząca zasada duchowa mogłaby umożliwić też syntezę europejskiej filozofii, nauki i religii. Taką syntezę, w której prymat odgrywałaby filozofia, wznosiłaby człowieka ku bogoczłowieczeństwu, to znaczy ku połączeniu w nim dwóch natur: boskiej i ludzkiej, które miałyby być oparte na ludzkiej wolności. Tylko zmarniałe, zanikające życie, jakie opisywał Nietzsche i jakie miało być, w jego diagnozie, efektem długiego panowania chrześcijaństwa, ma potrzebę egoistycznego samozachowania i dlatego jest pełne nienawiści wobec przejawów siły i radości. W ujęciu rosyjskiego filozofa „życie” Europejczyków jest jedynie zagubione, domaga się zatem uporządkowania



i wznoszenia się ku wyższym celom, ku *przebóstwieniu* tożsamym z *uduchowieniem* człowieka, znoszącym śmierć (Tamże, s. 101-102).

Sołowjow był przekonany, a owo przeświadczenie wypływało z jego doświadczeń mistycznych, że chrześcijaństwo, wbrew stronnicyj nowożytnej krytyce, może być dynamiczne i afirmacyjne wobec świata doczesnego, może zawierać zasadę rozwoju i postępu. Jest bowiem wiara nie tylko w Boga, ale i w człowieka. Przy tym pogłębione chrześcijaństwo, adekwatne dla współczesnego mu Europejczyka, może stać się wreszcie religią wolną od przymusu stosowanego wobec niepełnej jeszcze istoty ludzkiej, od konieczności socjalizacji „niedokończonego zwierzęcia”, jaka stała się udziałem historycznych odmian chrześcijaństwa. Może już uwolnić się od autorytetów zewnętrznych, od redukcji do emocji, od wszelkich partykularyzmów narodowych i kulturowych, od podziałów na doktryny, ortodoksje i herezje. Może stać się powszechną, uniwersalistyczną religią wszechczłowieka. Jej niepodważalnym fundamentem jest jednak przede wszystkim Chrystus jako wcielenie Prawdy, Drogi i Życia (Sołowjow 1994, 137), czyli indywidualna realizacja uzewnętrznienia absolutnie istniejącego Boga (Tamże, 138), podczas gdy zazwyczaj podnoszona (jako oryginalna) nauka moralna o miłości bliźniego nie jest w chrześcijaństwie czymś absolutnie nowym.

Sołowjow uważał przy tym, że doskonalenie europejskiego człowieczeństwa ku bogoczłowieczeństwu, wyprowadzające je tym samym z kryzysu, będzie możliwe dzięki ustanowieniu pomocnego, nowego ustroju teokratycznego, wolnego już od błędów dotychczasowych teokracji starożytnych i średniowiecznych, czyli stanu, w którym wszystkie poziomy rzeczywistości i ludzkiego życia (Cerkiew, państwo i ziemstwo) złączą się w „żywy Organizm Bogo- Człowieczy” (Sołowjow 1966-1970, 31-32). Ta zbyt optymistyczna i jednocześnie utopijna wiara w możliwość zbudowania Królestwa Bożego na ziemi (teokracji) i antropocentryczno-oświeceniowa wiara w wielkość człowieka zostały porzucone przez Sołowjowa w późnym okresie jego twórczości. Nadal będzie jednak przekonany, że doświadczenie religijne odkrywa realność przedmiotu czci, czyli prawdziwą obecność Boga, gdyż „jeżeli jest w nas Bóg, to znaczy, że istnieje” (Sołowjow 2008, 164). Myśliciel zdając sobie sprawę z faktu, że religie są różne, często tylko narodowe, jedynie w chrześcijaństwie z jego

istotowym, choć nie historycznym uniwersalizmem, będzie dostrzegał możliwość wcielania uniwersalnego, absolutnego dobra<sup>1</sup>.

**Dymitr Mereżkowski** (1865-1941) zmienił sołowjowskie utopijne znaczenie bogocłowieczeństwa, chociaż nie dokonało się to od razu w jego twórczości. Do pewnego czasu, czyli do 1905 roku<sup>2</sup> rzeczywiście uważał, że możliwa będzie realizacja doskonałego państwa chrześcijańskiego w ramach historii światowej. Po krytyce, która nadeszła ze strony Mikołaja Bierdiajewa Mereżkowski, przyznając się do błędu, sprecyzował swój obraz bogocłowieczeństwa. Ostatecznie bogocłowieczeństwo, inaczej Królestwo Boże, Cerkiew mistyczna jest według niego czymś, co chrześcijaństwo historyczne tylko prorokuje i co powstanie poza jego granicami. To znaczy zostanie zrodzone przez dopełniającą historyczne chrześcijaństwo nową religię chrześcijańską. Dopełnione zostałyby o objawienie Trójcy, które w historycznym chrześcijaństwie stanowi nierozwinięty nadal dogmat. Doszłoby jednak do oddzielenia w niej religii od państwa, zjednoczenia inteligencji z narodem i ustanowienia chrześcijańskiej społeczności bezpieczeństwa, owego przyszłego bogocłowieczeństwa.

Mimo to ludzie wierzący, myślący religijnie, uczestniczący w ruchu nowej świadomości religijnej mogą już teraz być współtwórcami mistycznej Cerkwi, a religijne myślenie nie musi być zgubne, jak przekonują zazwyczaj przedstawiciele myślenia laickiego. Bóg nie narusza przecież podstaw ludzkiego rozwoju, wręcz przeciwnie- umożliwia go, obdarzając człowieka wolnością. Mereżkowski (za Dostojewskim i Sołowjowem) (Rarot 2011, 135). nie przeceniał znaczenia ludzkiej racjonalności, nie zajmował go też wąski, naukowo pojęty intelektualny rozwój człowieka. Wskazywał raczej na drogę mądrościową, która przestaje widzieć w tym, co przemijające absolutną wartość. Idealem jest tu człowiek rozbudzający w sobie siły duchowe, co jest możliwe najpełniej w zjednoczeniu z Bogiem. W tym ujęciu, jak wierzył też wcześniej Sołowjow, „pełnia chrześcijaństwa jest pełnią człowieczeństwa”, gdyż tylko chrześcijaństwo „obok doskonałego Boga stawia doskonałego człowieka, w którym mieszka cieleśnie pełnia Bóstwa” (Sołowjow 1998, 145). Najbardziej przekonującymi jednak, gdyż empirycznymi przykładami wolności

---

<sup>1</sup> Tamże, s. 257 oraz H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przewyższania nihilizmu*, dz.cyt., s.114.

<sup>2</sup> Chodzi o list do M.Bierdiajewa noszący tytuł *O nowom rieligioznom diejstwie* z roku 1905.

zawartej w religii chrześcijańskiej były dla Mereżkowskiego postaci chrześcijańskich męczenników i świętych, którzy w swym wysiłku duchowym potrafili porzucać społeczne i przyrodnicze uwarunkowania. Filozof rehabilituje w ten sposób odrzucany przez nowożytność heroiczny wzór człowieka i pragnie, aby był realizowany także w czasach mu współczesnych.

Kwintesencją pojmowania przez kolejnego filozofa religijnego **Wiaczesława Iwanowa** (1866-1949) istoty religii, kultury i natury ludzkiej mogą być jego następujące słowa „żyć w Bogu znaczy już nie żyć wyłącznie we względnej kulturze ludzkiej, lecz jakąś częścią swej istoty wyrastać z niej na zewnątrz, ku wolności” (Iwanow – Gierszenzon 1990, 17). Iwanow uważał, że europejska kultura i społeczeństwa tworzone w czasach nowożytnych wyłącznie przez ludzi, wypełnione jedynie wartościami autonomicznymi, stają się czymś sztucznym, zobowiązującym jedynie mechaniczną kooperację jednostek, zwaną przez niego „legionem”, a nie żywą wspólnotę lokalną czy narodową<sup>3</sup>. Społeczeństwem takiej racjonalnej poświeceniowej wspólnoty jest zewnętrznie narzucony przymus, a nie czynnik organiczny, zapewniający spójność grupy w sposób irracjonalny, to znaczy religijny duch jedności, poczucie braterskiej czy narodowej wspólnoty<sup>4</sup>. Iwanow był poszukiwaczem autentycznej chrześcijańskiej religijności, przy tym jako również filozof kultury uważał, że poważną rolę w takim powrocie do chrześcijaństwa w sekularyzującej się Europie Zachodniej a nawet w samej już Rosji, w kształtowaniu człowieka religijnego może odegrać także artysta, nie tylko teolog czy filozof religijny (Rarot 2011, 202). Artysta w najbardziej oczywisty dla wielu osób sposób wypełnia funkcję teurgiczną łącząc niebo i ziemię we współdziałaniu z Bogiem, dążąc do Wszechjedności (Dudek 2000, 66). Odsłaniając znaki i wolę boską dotyczącą doczesnej rzeczywistości, jednocześnie przemienia (przebóstwia) ten świat i wychowuje człowieka wzmacniając jego poczucie transcendencji. Iwanow w sposób świadomy łączył sztukę zaangażowaną religijnie z praktyką chrześcijańskiego życia duchowego. Uważał, że artyści powinni wyzbywać się egotycznej pychy i stawać się pokornymi rzemieślnikami czy sługami idei religijnej.

---

<sup>3</sup> W. Iwanow, *Legion i sobornost'*, [w:] *Rodnoje i wsielenskoje*, Riepublika, Moskwa 1994, s.100 oraz S.Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*, Leopoldinum, Wrocław 1997, s. 146.

<sup>4</sup> W.Iwanow, *Dostojewskij i roman-tragedija* (w:) *Rodnoje i wsielenskoje*, dz.cyt., s. 301.

Jeśli chodzi o ideę bogoczłowieczeństwa Iwanow pojmował ją jako mistyczną soborność, nieitożsamą jednak, jak się zdaje, z całym rosyjskim społeczeństwem, ani tym bardziej z państwem. Miała być budowana we współpracy z Bogiem, być amorficzna i anomiczna, posługująca się bardzo ubogimi środkami w walce ze światem świeckim: jedynie imieniem Boga i jego Obrazem. Takie bogoczłowieczeństwo, właściwie soborność miała być hagiokracją<sup>5</sup> (panowaniem świętych), przygotowywaniem już teraz swobodnej duchowej teokracji, czyli obiecywanej przyszłości ludzi wierzących w Chrystusa. Iwanow pisał o niej w artykule *Religioznoje dielo Władimira Sołowjewa* (1911) dość jednoznacznie: to niewidzialna cerkiew budowana na niewidzialnym kamieniu, sami jej budowniczowie nie będą postrzegać jej zmysłami, zanim nie zdobędzie ona chwały, albowiem *ecclesia non habet corpus nisi in symetrio*. Dla teologa Gieorgija Fłorowskiego, krytycznie oceniającego myślenie Iwanowa, owa soborowość była jedynie tajemniczym mistycznym kolektywem, który swą miłością i siłą miał zastąpić Chrystusa, a chrześcijaństwo przekształcało się w sztukę (Fłorowskij 1988, 458), w której poezja z jej ekstazą niewybaczalnie zastępowała, przy wchodzeniu do rzeczywistości duchowej, modlitwę.

W twórczości **Mikołaja Bierdiajewa** (1874-1948) uwidoczniły się dwa znaczenia idei bogoczłowieczeństwa, wczesne z okresu partycypacji i współtworzenia ruchu nowej świadomości religijnej i późniejsze, dokonane już po samokrytyce, zawarte w pracach *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka* (1944-45), *Królestwo Ducha i królestwo cezara* (1951). Wczesne rozumienie, obecne w pracy *Nowoje religioznoje soznanije i obszczestwiennost'* (1907) było kontynuacją sołowjowskiego znaczenia, czyli chiliastycznego marzenia o zbudowaniu w synergii z Bogiem doskonałego Królestwa Bożego na ziemi. Późne rozumienie bogoczłowieczeństwa było już bliskie ortodoksyjnemu myśleniu kościoła chrześcijańskiego, czyli przekonaniu, że w świecie doczesnym królestwo boże, ta doskonała jedność Boga i człowieka możliwe jest tylko od czasu do czasu w głębokim duchowym doświadczeniu; może istnieć tylko immanentnie. Warto ciągle przy tym podkreślać, że w kolejnych pracach Bierdiajew proponował pogłębione, podlegające ciągłej ewolucji spojrzenie na chrześcijaństwo, które kazało mu formułować tezę, zgodnie z którą chrześcijanie zwyciężający „świat”, odrzucający jego dobra są jedynymi autentycznymi zwycięzcami, przez co „chrześcijaństwo staje się drogą ujawnienia w każdym człowieku Absolutnego Człowieka”-

---

<sup>5</sup> W. Iwanow, *Lik i liciny Rossii (w:) Rodnoje i wsielenskoje*, dz.cyt. s.336.

Chrystusa<sup>6</sup>. W późnej pracy *Zbawienie i twórczość* (1926) ów wysiłek ascetów pomagający im w stawaniu się genialnymi „artystami dusz ludzkich” uzna tylko za jedną z możliwości, niebezpiecznie przysyłającą inne, mniej indywidualistyczne drogi doskonalenia duchowego: dążenie do chrześcijańskiego braterstwa, realizowanie chrystusowej sprawiedliwości w życiu, mistyczną miłość.

Filozof ludzkiej wolności zaproponuje też inne, religijne i, mimo pojawiających się tendencji sekularyzacyjnych, dość dobrze jeszcze obecne w ówczesnej kulturze rosyjskiej rozumienie twórczości jako *teurgii*, współpracy z Bogiem. Jest ona wypełnieniem planu Bożego, którego istnienia można dowodzić ludzką zdolnością do transcendowania siebie i świata przyrody oraz podporządkowywania się Bogu. Tylko pogłębiony powrót do religii chrześcijańskiej wymagający przemiany wewnętrznej i znoszący jej tradycyjny dualistyczny model religijności odświeżonej, wydaje się być schronieniem przed wszelkimi podziałami i przed oderwaniem od życia racjonalizmem dyktującym prymat modeli i „zasad abstrakcyjnych” nad konkretnym życiem. Tylko tak pojęta religia może stać się centrum jednoczącym różne aspekty życia, na wzór jedności średniowiecznej oraz dodatkowo i nowatorsko będzie podnosić jego jakość poprzez zaangażowanie społeczne chrześcijan. W życiu człowieka wierzącego wszystko bowiem nabiera sensu, a nie bezsensu. Wtedy oto - jak przekonuje myśliciel-„przez człowieka empirycznego przeziiera jego wieczny obraz, absolutna w swym znaczeniu twarz, przez przyrodę przeblyskuje jej boskie piękno, a w poznaniu, sztuce i życiu społecznym ujawniają się wieczne wartości” (Bierdiajew 1999, 262).

Bierdiajew spodziewał się, że dzięki odrodzonej i poszerzonej dogmatycznie religii chrześcijańskiej z jej nową antropologią zsekularyzowana wolność wobec nicości może zostać nakierowana z powrotem na wolność ku tworzeniu nowej cywilizacji chrześcijańskiej, Królestwa Ducha Świętego, albowiem po Starotestamentowym Objawieniu Boga Ojca i Nowotestamentowym Objawieniu Syna Bożego, nadchodzi dopełniające je Objawienie Ducha Świętego. Będzie to odrodzone autentyczne chrześcijaństwo, oparte na tym, co do tej pory było zasłonięte w Biblii, czyli na idei twórczości, realizujące wymiar osobowy człowieka (pojętego jako byt zmienny, choć nie pozbawiony elementu wiecznego). Będzie to

---

<sup>6</sup> M. Bierdiajew, *Sens twórczości*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2001, s. 217 oraz H. Rarot, *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przezwyciężania nihilizmu*, Wyd. UMCS, Lublin 2011, s. 224-225.

chrześcijaństwo ludzi silnych duchem, arystokratycznie ofiarnych, kierujących się twórczą moralnością wznoszącą się nad moralność prawa Starego Testamentu i moralność winy i odkupienia Nowego Testamentu, upowszechniającą wzór nielicznych dotąd, pełnych odwagi świętych (Tamże, s.217-218). Owa siła (i odwaga) wynikać będzie z partycypacji w Mocą Boga. Dotychczasowa autonomia ludzkiego rozumu prowadząca do nadmiernej racjonalizacji antropologii i Objawienia, może być przezwyciężona przez wyższe stadium rozwoju człowieczeństwa, przez przeobrośnięcie człowieka na wzór Chrystusa, zwane właśnie bogoczłowieczeństwem. Wtedy człowiek będzie rozświeślał mroki tego świata walcząc ze złem, dzięki łasce będzie dopełniał dzieło Boga w synergii z nim. Będzie przeobrażał to, co światowe i czasowe, funkcjonował mimo oporu ludzkiego zła i złych nadludzkich mocy, doświadczając krzyża cierpienia, ale też i szczęścia typowego dla człowieka heroicznego (świętego, ascety, pustelnika, duchowego ojca).

Filozof stwierdzał niejednokrotnie, w wielu kontekstach, o dość praktycznym wymiarze (wnosząc tym samym największy prekursorski wkład we współcześnie tworzoną „praktykę filozoficzną”), że gdy człowiek próbuje być samowystarczalny, odrzucając wyższą Prawdę i Sens, odwracając się od Mocą Boga, wtedy nieuchronnie doznaje tragizmu życia, doświadcza całego dramatu człekobóstwa (Bierdiajew 2015, 5-6). Wszystko staje się bowiem wówczas płaskie i marne, on sam traci swą godność, którą było istnienie jako istoty przezwyciężającej czasowo-przestrzenną ograniczoność. Zanurza się w świecie naturalnych konieczności i staje się zależny od przyrody, społeczeństwa, państwa. Nie może już zwyciężyć śmierci, nie jest w stanie zdobyć życia wiecznego. Ratunkiem w takiej sytuacji jest wejście na drogę życia duchowego, na drogę umacniania wiary w obraz i podobieństwo Boga, wiary w możliwość miłosnej więzi z Bogiem za sprawą heroicznego samoprzezwyciężania siebie/swojej zwierzęcej natury z jej pragnieniami zemsty, nienawiści, złości, chciwości, z jej instynktami przemocy i okrucieństwa. „Człowiek spotyka Boga nie w bycie, o którym myśli się pojęciowo, lecz w duchu, w duchowym doświadczeniu“(…) Bóg rodzi się w człowieku, a człowiek dzięki temu odradza się i wzbogaca“ (Tamże, 3).

Na koniec w tym wykazie różnych interpretacji idei bogoczłowieczeństwa i jej aplikacji sięgnę do myśli filozofa religijnego i teologa prawosławnego **Sergiusza Bułakowa** (1871-1944), dlatego że napisał on aż trzy prace o bogoczłowieczeństwie: *Agniec bożej. O Bogoczłowieczeństwie* cz.1 (1933), *Utieszyciel. O Bogoczłowieczeństwie* cz.2 (1936), *Niewiasta Agnca. O Bogoczłowieczeństwie* cz. 3 (1945). Jednak, mimo

tego potężnego wysiłku teoretycznego samo pojęcie bogoczłowieczeństwa było w jego twórczości bardzo niejasne: raz był to Chrystus jako nosiciel bogoczłowieczeństwa, innym razem Sofia-Mądrość Boża, innym razem Cerkiew, innym Królestwo Boże, innym jeszcze historyczne państwo. Ostatecznie zdaje się, że Bułgakow pojmował bogoczłowieczeństwo jako Cerkiew, która nie powstała w czasie i nie została jeszcze zbudowana: jest wieczna i tożsama z Sofią Bożą. Dlatego, w odróżnieniu od innych ekumenicznie nastawionych filozofów religijnych, bronił w swej twórczości idei narodowych odmian chrześcijaństwa, zwłaszcza słowianofilskiego „rosyjskiego Chrystusa”. Uważał bowiem, że narodowość może stawać się pomocnym atrybutem religii, czyli formą indywidualną, poprzez którą przyjmowana jest prawda powszechna, prawda chrześcijaństwa (Bułgakow 2009, 73).

Inne praktyczne aplikacje jego projektu teoretycznego to wzywanie do dobrowolnej realizacji obrazu Boga w człowieku, wskutek czego powstanie podobieństwo boże. Obraz Boga jest bowiem „ontologiczną niezniszczalną podstawą, pierwotną siłą, która została dana człowiekowi, by żył i działał. Ta podstawa, zależna od jego wolności, może w nim rosnąć lub się kurczyć, rozblysnąć lub zgasnąć. Ale podobieństwo jest obrazem Bożego stwarzania i odwiecznej aktualności Ducha. Podobieństwo Boże w człowieku jest wolnym urzeczywistnianiem przez człowieka swego obrazu. Zgodnie z zamysłem bożym człowiek jest stworzony przez Boga do twórczego dzieła w sobie i w świecie (...) Droga tworzenia, jako podobieństwo do Boga, jest dla człowieka trudną drogą pełną pokus, która przy braku równowagi ze wszystkich stron wymaga wiele wysiłku, ale tym samym jest to królewska droga, Bogu podobna, jak droga wolności” (Bułgakow 2000, 174). W takiej bogoczłowieczej perspektywie człowiek staje się nie tylko dziełem Boga, lecz także swym własnym. Jak podkreślał Bułgakow, kierując się jak najbardziej praktyczną intencją, człowiek powinien upodabniać się do Boga nie tylko przez doskonalenie siebie, lecz także i przede wszystkim przez wszelką swoją działalność na rzecz innych (Tofiluk 2005, 32), przyczyniając się tym samym do realizowania chrześcijańskiej polityki społecznej.

## **Zakończenie**

Jak wynika z tego krótkiego opisu idei bogoczłowieczeństwa, przybierającej różne odcienie u kolejnych myślicieli, można spróbować, w dzisiejszym poszukiwaniu przepisów na udane życie, dostrzec w niej wzór osobowy. Będzie to jednak propozycja tylko dla pewnej części Euro-

pejczyków czy powracających do chrześcijaństwa Rosjan, którym bliskie są akurat idee humanizmu religijnego/chrześcijańskiego. Obecna kultura postmodernizmu stanowi na całe szczęście akceptację całego bogactwa i pluralizmu idei i stanowisk we wszystkich dziedzinach życia społecznego, także tych typowych dla humanizmu chrześcijańskiego. Z całą pewnością bogoczlowieczeństwo jest elitarnym i heroicznym wzorem życia, zdecydowanie bardziej zaawansowanym w swej wyjątkowości niż laicki nietzschanizm czy schopenhaueryzm. Jest on elitarny nawet na gruncie samego chrześcijaństwa, zarówno wschodniego, jak i zachodniego. W ramach kultury rosyjskiej będzie nadal zwał się „drogą bogoczlowieczeństwa“, w kulturze chrześcijaństwa zachodniego jest określany zazwyczaj drogą życia duchowego/mistycznego.

## Bibliografia

- BIERDIAJEW, M. (2002): *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty: Wyd. Antyk.
- BIERDIAJEW, M. (2001): *Sens twórczości*, tłum. H. Paprocki, Kęty: Antyk.
- BIERDIAJEW, M. (1999): *Nowoje rieligioznoje soznanije i obszczestwiennost'*, Moskwa: Kanon.
- BIERDIAJEW, M. (2015): *Człowiek i Bóg. Duchowość*, przeł. B. Brzeziński.[w] [online]. [20.10.2015]. [www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl](http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl).
- BULGAKOW, S. (2009): *Rozmyślania o narodowości*, przeł. L. Augustyn, [w:] S. Bułgakow, *Mój kraj rodzinny i inne pisma o Rosji i narodowości*, pod red. L. Kiejzik, M. Bohuna i L. Augustyna, Zielona Góra: Wyd. UZ.
- BULGAKOW, S.N. (2000): *Agniec bożej*, Moskwa [cytowany fragment przełożony przez ks. Grzegorza Chojnackiego].
- DOBIESZEWSKI, J. (2002): *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa: Scholar.
- DUDEK, A. (2000): *Wizja kultury w twórczości Wiaczesława Iwanowa*, Kraków: Wyd. UJ.
- FIEDOTOWA, W. (2015): *Modiernizacja i kultura*. [w] [online]. [10.09.2015]. <<http://www.intelros.ru/subject/figures/valentina-fedotova/9911-valentina-fedotova-modernizaciya-i-kultura.html>>.
- FLOROWSKI, G. (1988): *Puti russkogo bogosłowija*, Paryż: YMCA\_PRESS.



- IWANOW, W. i Gierszenzon M. (1990): *Korespondencja z dwóch kątów*, przeł. B. Burdziej, „Znak“, 2-3.
- IWANOW, W. (1994): *Rodnoje i wsielenskoje*, Moskwa: Riespublika.
- KAZARJAN, A.T. (2015): *Bogoczelowieczestwo* (w:) *Prawosławna encyklopedia*, pod redakcją Patriarcha Moskowskiego i całej Rusi Kiriłła; elektroniczna wersja/ [www.pravenc.ru/](http://www.pravenc.ru/) [data dostępu: 15.10.2015].
- KOSCHE, M. (2012): *Bogoczelowieczeństwo w myśli prawosławnej*, „Teologia w Polsce“ 6,2.
- MAZUREK, S. (1997): *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917-1950*, Wrocław: Leopoldinum.
- NIŻNIKOW, S.A. (2010) *Metafizyczne istoki „nowego religioznego poznania” w kulturze Sieriebrnego Wieka i jego polityczne konsekwencje*, „Prostranstwo i wremja“, nr 2.
- PRZEBINDA, G. (1992): *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków: Arka.
- RAROT, H. (2011): *Od nihilizmu do chrześcijaństwa. Historia i współczesność idei filozoficzno-religijnego przezwyciężania nihilizmu*, Lublin: Wyd. UMCS.
- SOŁOWJEW, W. (1994): *Cztienija o bogoczelowieczestwie, stat'i, stichotworienija i poema*, Iz „Triech razgoworow... „Korotkaja powiest' ob Antichristie“; Sant Pietierburg: Chudożestwiennaja Litieratura.
- SOŁOWJOW, W. (1966-1970): *Wielikij spor i christianskaja politika*, [w:] *Sobranije soczynienij*, t.I-XIV, Briussel.
- SOŁOWJOW, W. (2008): *Uzasadnienie dobra. Filozofia moralna*, tłum. P. Rojek, M. Kita, K. Janowska, L. Augustyn, Kraków: Wyd. UJ.
- SOŁOWJOW, W. (1998.): *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego* (w:) tłum. A. Hauke-Ligowski OP, *Wybór pism*, cz. III, Poznań: Wyd. „W drodze”.
- TOFILUK, J. (2005): *Antropologia w ujęciu o. Sergiusza Bułgakowa*. „Elpis“, 7/11/12.

Prof. Dr hab. Halina Rarot  
Katedra Metod i Technik Nauczania  
Politechnika Lubelska  
20-615 Lublin, Poland  
e-mail: [rarot@nowanet.pl](mailto:rarot@nowanet.pl)

# INTERNATIONALIZATION OF HIGHER EDUCATION BETWEEN SCYLLA OF MARKET AND CHARIBDUS OF UTOPIAN HUMANISTIC ORIENTATIONS: THE NEED FOR PHILOSOPHICAL NAVIGATION

*Iryna Stepanenko*

**Abstract:** *The paper is devoted to the problem of finding the balance in the internationalization of higher education between needs of the market (“market model”) and the needs of humanistic and cultural development of human and society (“humanistic model”). The possibility of finding this balance, we see in the affirming internal goods of the educational practice in the internationalization of higher education, both traditional and new one, which arising out of globalization.*

**Key words:** *internationalization of higher education – comprehensive strategy – philosophical foundations and justifications – market orientation – utopian humanistic orientation – realistic humanistic orientation – internal goods of the educational practice – civilizational competence*

Internationalization is the mainstream of the higher education development in the globalized world. Almost all countries and universities are involved in this process. And this involvement is growing. Along with it opportunities and also challenges and risks entailed by the internationalization of higher education are being increased.

The main external factor influencing the intensification of the internationalization of higher education is globalization. Internationalization of higher education is a response to the needs of international economic, social, political and cultural integration that is growing in the context of globalization. It responds to the needs of their own development in a global educational area. It is also a response to the challenges of global problems that can be solved only through joint efforts of the international community on the principles of productive international cooperation that requires the formation in the young generation the contemporary global thinking, global responsibility, ability and skill to live together, system of global and intercultural competence in general. Thus its opportunities, challenges and risks are also depended on that one, which arising out of globalization.

Globalization made the borders transparent and opened new opportunities for intercultural interaction and free circulation of

information, knowledge and ideas contributing to the increase of human potential. At the same time it began and manifested most powerfully in the economic sphere, which is governed by the laws of the market, and created the preconditions to spread market laws on all other areas of social life, including education. Thus it created a competitive space for alternative development strategies of internationalization of higher education. They are located in the range, on the one hand, the needs of the market ("market model"), with the other needs of humanistic and cultural development of human and society ("humanistic model").

Higher education in the context of internationalization is characterized by the search for ways of establishing correspondence between the values of the local communities that supply the demand for education, and increasingly universal information and communication tools that allow translating new knowledge and training technology more effectively. Here also there are two divergent trends – unification and standardization of education and on the other hand, the preservation of cultural traditions and identity formation.

So, internationalization of higher education is a complex, multidimensional and even contradictory process that requires a comprehensive strategy for its implementation, which would take into account both the opportunities and risks of this process. But such comprehensive strategy should be based on clearly defined philosophical and methodological foundations and justifications, as it must respond to the prerequisites, significant features, purpose and mechanisms of the implementation process that is the focus of attention. In our case these questions are: Why? What for? What is? How? Internationalized higher education. Essentially, all these questions are actually philosophical because philosophy always ends up thinking about "What is this or that thing?", "Why does it exist?" and "What to do with it?".

Theoretical and practical responses to our questions have a lot in common but also have differences which, in the most polarized views, as we noted above, can be described as devotion market, or humanistic orientation. And here it is possible to highlight a paradox. Both these orientations seem at first glance incompatible. But if they tear away from each other, they will lose their viability. Market orientation loses sight of one of the most important components for economic success, such as human capital. And humanistic orientation loses objective context for the existence of modern man and the Institute of higher education - the market and will turn into utopia, the search for an abstract person without a certain place in social being.

Hence the need to find ways to reconcile these opposite orientations that, in turn requires a philosophical navigation. Pondering the possibilities of philosophy in the solution of this problem will be the aim of our paper.

It is advisable to start, keeping in mind the theme of the conference, with the consideration of the question how philosophy in general can serve an educational practice.

But here, in turn, raises the question: “What do we mean by educational practice?”. To answer it we will use the definition of the practice offered by Alasdair MacIntyre: “By a 'practice' I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended” (MacIntyre 1984, 187).

The internal good of education is to educate, that means to lead forth or to develop human capacity building. The German word “Bildung” is the best to convey the unity of them and means both learning (acquisition of knowledge) and the formation and development of human potential on the base of the transfer and assimilation of social norms and cultural traditions. Thus, the internal goods of education are knowledge, with its internal good of truth, and then the usefulness, and a real human in person, with its internal good of human dignity and then personal qualities that are useful for the development of society and culture.

Understanding, definition and justification of these internal goods of the educational practice are exactly the prerogative of philosophy. This philosophy is able to consider education in its fundamental basis that is formed of interconnected needs and demands of society, culture, human and the world of knowledge. Added to that is the institutional dimension, because any ripening social practice receives the institutionalization and consolidation in the social life. Here it is possible to talk about the Institute of education and institutes of education. Thus, the philosophy that has consistency and universality of its view, can make the reflection of educational practice, which is constituted by the needs and demands of society, culture, people, world of knowledge (Institute of science), the Institute of education itself and educational institutions, with integrity and in unity of diversity. Philosophy also opens up for educational practice the horizons of the possible and proper and relates them to the horizons of the present through its critical analysis from the standpoint of humanity.

Neither educational science, nor the theory of management, even, strategic management, has the necessary tools for that. They are designed to address other, more applied and technological issues, present questions, but not the proper and possible issues and not the issues of the world of knowledge and the standpoint of humanity. All of these issues are very problematic even in the philosophical discourse and need special consideration.

Let us considerate them in the context of the internationalization of higher education. Let's start with the world of knowledge. It has always been quite international. Under the conditions of the internationalization of higher education this characterization certainly is being increased. International knowledge alliances arise, scientific research is beginning to gain support by the supranational organizations and foundations, and the results of scientific activity are increasingly evaluated using indicators of internationalization – international citation index, publications in international journals, participation in international conferences, membership in international scientific societies, and participation in international research projects. All this raises new requirements for scientists. They can no longer position themselves exclusively in national research schools and should possess additional skills of representation in a globalized educational environment, academic self-management skills and building their scientific career with the demands of internationalization, the skills of the international scientific communication, fluency in English, as the language of such communication, and so on. But for all these new requirements, we must not forget that for a scientist it is important not only where and how to express the point of view, and most importantly, - what to say. In other words, the key thing is what new scientific meanings and values he/she has produced, what kind of discovery he/she has made. Thus, the inherent regularities of the world of knowledge in their scientific measurement remain the novelty, productivity, academic honesty and freedom of scientific research. In the context of globalization, the global responsibility of research produces additional meanings and values because knowledge has strong impact on constructing social reality and the future of humanity.

The academic values are often sidelined in the internationalization strategies. Universities under the influence of “market logic” tend to perceive their international activity as a marketing company to promote their brand on the world market of educational services. But this approach just leads to a leveling of internal good of educational practice. No wonder, that J. Knight the inadmissibility of such approach has named one of the five truths of internationalization (Knight 2012) and the International

Association of Universities in one of its program documents is named “Affirming Academic Values in Internationalization of Higher Education: A Call for Action”<sup>1</sup>. But I think that is not enough to affirm Academic Values. In determining academic goals, the University should focus not only on improving its actual academic component related to the training, teaching and research, but not to forget about such components of its mission as educational (human formational) and cultural.

The academic aspect of cultural and human capacity building components of the University mission in the process of internationalization is not to lose not only institutional, but also national and cultural identity, turning improve their academic standards to international level of teaching and research on standardization and harmonization of the educational process and academic life. Here and there is a risk, which attracted the attention of many researchers: the curriculum and academic traditions can lose their own characteristics and unique features and become similar to the academic traditions of other countries, in the worst case – to turn into a “Macdonaldization academic tradition”.

With regard to human development, we consider this problem in conjunction with the entry of students to the world of knowledge. Even more significant changes has undergone here for the students as a result of the internationalization of higher education. The world of knowledge for students opens by means of training program, training courses, textbooks, learning technologies, and research results with which they are familiar and which they exercise in the course of their educational and scientific-research activities. All of these tools are internationalized under the influence of the increasing student mobility and the process which is named “internationalization at home”. The world of knowledge becomes a pluralistic universe in which it is increasing harder to navigate on the various proposals and their different quality, the penetration in this area a “logic of market” and the changes that occur with the knowledge itself.

Universities should help students to make a navigation, but they have to solve very complex problems: what kind of knowledge to prefer – fundamental or applied, specialized, professional or humanitarian, how to unify and standardize curricula to ensure student mobility, mutual recognition of

---

<sup>1</sup> Affirming Academic Values in Internationalization of Higher Education: A Call for Action: International Association of Universities (International Ad Hoc Expert Group on Re-thinking Internationalization); [http://ecahe.eu/w/index.php/Affirming\\_Academic\\_Values\\_in\\_Internationalization\\_of\\_Higher\\_Education](http://ecahe.eu/w/index.php/Affirming_Academic_Values_in_Internationalization_of_Higher_Education)

diplomas and implementation of programs of double diplomas and avoid “Macdonaldization of knowledge” and so one.

Very often these issues are resolved by “market logic” at the expense of fundamental and humanitarian knowledge and the decline in the quality of education. When in the process of internationalization of higher education its human dimension and value basis remain outside of the focus it leads to the destruction of its original and main goal that is to prepare students better for living and working in the globalized world. So internationalization becomes “from the process, based on the values of cooperation, partnership, exchange, mutual benefits and empowerment to the process that is increasingly characterized by competition, commercialization, personal benefits and higher status,” as stated by J. Knight (Knight 2012, 5).

This danger is recognized by the universities themselves, many of which include human potential to their Mission. For example, the University of Sydney declares that “University graduates are the future citizens of the world that will seek to increase welfare of society through the realization of their social roles in local, national and global communities”<sup>2</sup>. Qualitative characteristics of graduates include not only learning outcomes, but can be considered as a distinctive feature of learning in each individual University in addition to received in the process of learning knowledge. These characteristics are defined as “special qualities, skills, and the ability to understand phenomena that have to be developed in students during the time spent in an educational institution. These special qualities are wider the knowledge the student acquires in the process of traditional University education. These are qualities that help to prepare graduates as creators of social good in an uncertain future”<sup>3</sup>.

Such special qualities and skills are often called “transversal” or “excellent” skills. In the space of their formation it is possible to find some harmonization between the “logic of market” and “humanistic logic”.

This feature is due to the fact that the economy based on knowledge in the context of increasing complexity of tasks to be resolved by the specialist, requires his/her special “meta-professional” competencies. Scott Dockweiler in his paper “10 Job Skills You’ll Need in 2020” presents the follow list of them:

---

<sup>2</sup> Statement of Generic Attributes of Graduates. University of Sydney, 2011. URL: [http://www.itl.usyd.edu.au/graduateAttributes/policy\\_framework.pdf](http://www.itl.usyd.edu.au/graduateAttributes/policy_framework.pdf) .

<sup>3</sup> Bowden J., Hart G., King B. Et al. Generic capabilities of ATN University Graduates. 2000/ URL: <http://www.clt.uts.edu.au/ATN.Grad.cap.project.index.html>.

1. Sense making • Ability to determine the deeper meaning or significance of what is being expressed
2. Social intelligence • Ability to connect to others in a deep and direct way, to sense and stimulate reactions and desired
3. Novel and adaptive thinking • Proficiency at thinking and coming up with solutions and responses beyond that which is rote or rule-based
4. Cross cultural competency • Ability to operate in different cultural settings
5. Computational thinking • Ability to translate vast amounts of data into abstract concepts and to understand data based
6. New Media Literacy • Ability to critically assess and develop content that uses new media forms, and to leverage these media for persuasive communication
7. Transdisciplinary • Literacy in and ability to understand concepts across multiple disciplines
8. Design Mindset • Ability to represent and develop tasks and work processes for desired outcomes
9. Cognitive load management • Ability to discriminate and filter information for importance, and to understand how to maximize cognitive functions
10. Virtual collaboration • Ability to work productively, drive engagement, and demonstrate presence as a member of a virtual team<sup>4</sup>.

In turn, the composition of civilisational competence, which is needed for successful inclusion into life in a globalized world, includes market culture. Market culture by Piotr Sztompka includes entrepreneurial spirit, responsibility, discipline, the cult of labour, the pride in its high-quality implementation. He also adds another 7 components:

- ♦ legal culture (a recognition of the supremacy of laws and their perceived need for strict compliance, the recognition of the equality of citizens in their rights, respect for freedom and openness);
- ♦ the democratic culture (activity and mobility of identity, civic engagement, respect for the decision of the majority, care about the Affairs of the community); ♦ the culture of dialogue (tolerance, acceptance of different forms of pluralism, civilized ability to defend their beliefs over opponents with different views);

---

<sup>4</sup> Dockweiler, S.: 10 Job Skills You'll Need in 2020: <https://www.themuse.com/advice/10-job-skills-youll-need-in-2020#>



♦ the culture of everyday life (respect for others, skills of a hostel, willingness to help, caring about the aesthetics of the environment, cleanliness);

♦ organizational culture (rational administration, management skills, respect for time and the ability to use it sparingly);

♦ technological culture (skilled and safe use of technology, rational co-existence with the technosphere and critical attitude to it);

♦ environmental culture (knowledge of ecological laws, the ability and desire to coexist harmoniously with the environment, working in the interest of preserving the biosphere).

All of these components can be structured in four groups, in accordance “with four main areas of modern, developed society for which they are immediately relevant: economy, polity, social consciousness and everyday life” (Sztompka 1993, 88).

Sztompka has considered civilizational competence as the historical achievement of modernity and, at the same time, as “underlying cultural resource, the skillful and semi-autonomic mastery of which is a prerequisite for participation in modern civilization” (Sztompka P., 1993, p. 88). Thus, civilizational competence, as the result of such training, we may consider also as a personal resource for participation in modern civilization. In this case, I would add to the list of the components of civilizational competence some more elements: culture of thinking, culture of self-criticism and introspection, culture of freedom, philosophical culture, culture of survival, self-restraint, culture of creativity, innovation culture and culture of innovation and so on, or speaking in generally – technique to be, technique of life creation. In my opinion, the concept of “civilizational competence” negotiates “the logic of the market” (and, more broadly, the demands of society), the “humanistic logic” (personal needs) and, in addition, “logic of culture” (cultural foundation). The theoretical justification of such transversal competitions, as well as their formation should be an important task of philosophy as theoretical, and academic discipline.

**Conclusions.** The need of philosophical navigation for internationalization of higher education is determined by the complexity, multidimensionality and contradictoriness of this process. It is very important to comprehend the internationalization of higher education unfolds in the general context of educational practice, which is constituted by the needs and demands of society, culture, people, world of knowledge (Institute of science), the Institute of education itself and educational institutions. In

this case it is important to see the horizons of the possible and proper of human being with its connection with education and relates them to the horizons of the present of higher education through its critical analysis from the standpoint of humanity.

One of the most difficult problems, which requires reflection, is how to balance in the internationalization of higher education needs of the market (“market model”), with the needs of humanistic and cultural development of human and society (“humanistic model”). The possibility of finding this balance, we see in the affirming internal goods of the educational practice in the internationalization of higher education, both traditional and new one, which arising out of globalization.

As we can see from all the above considerations, the problem of updating the content and functionality of higher education in the era of globalization is concentrated around the direction of the educational effort at addressing the problem of alignment of global, cosmopolitan, multicultural and local, national, patriotic in the outlook of modern man/women, on the principles of priority values of democracy, humanism, recognition and tolerance, activism, responsibility and creativity.

## **Literature**

- KNIGHT, J. (2012): Five truths about internationalization. International Higher Education. *Boston College Magazine*, № 69, p. 1– 4.
- MACINTYRE, A. (1984): *After Virtue: A Study in Moral Theology*, 2nd Edition. Notre Dame: University of Notre Dame Press,.
- SZTOMPKA, P. (1993): Civilizational incompetence: the trap of post-communist societies. *Zeitschrift für Soziologie*, Hf. 22. (2)., p. 85–95.

Prof. Iryna Stepanenko, Doctor hab.  
Institute of Higher Education NAES of Ukraine  
e-mail: [steppan@voliacable.com](mailto:steppan@voliacable.com)

## VARIABILITA PRÍSTUPOV K TVORBE ĽUDOVÍTA ŠTÚRA

### VARIABILITY OF APPROACHES TO THE ŠTÚR'S WORKS

*Erika Lalíková*

**Abstract:** *On the basis of brief responses to the creation, activities and reflections on the very personality of Ľudovít Štúr from his contemporaries, friends, colleagues and students, as well as the authors who have regarded his works and personality from a big time distance, this article recalls possible variations of approaches to this controversial character. Opinions of some mentioned personalities, are depicting Štúr appear more or less critically, though sometimes they do not avoid glorification. From mostly psychological depiction, characteristic for the works of Štúr's contemporaries, we shift to the depiction of Štúr from the historical-philosophical and socio-philosophical perspective.*

**Key words:** *reflections of Ľ. Štúr – J. M. Hurban – E. Városová – H. Turcerová-Devečková – J. Vyšná-Lehocká*

Akákoli'vek nová, zdravá myšlienka na Slovensku vznikne – veľmi ťažko sa prebija, konštatoval približne pred sto rokmi Ján Lajčiak. Sme natoľko navyknutí na staré, v ktorom sme vyrástli, že ťažko pripúšťame čosi nové. Príkladov na ilustráciu máme veľa. Živí i mŕtvi „ktorých hľadáme a ktorých sme našli, upevňujú a potvrdzujú, ale i vyvracajú a relativizujú naše istoty, provokujú i zaháňajú naše pochybnosti“ (Kadlečík 1993, 3), napísal Ivan Kadlečík. Na nepokojnej ceste k sebe samým, k svojej slobode jedných „odvrhujeme bez vernosti (ale trvá v nás aj to, čo sme zavrhlí), iných prijímame skoro celých (alebo svoju predstavu o nich?) či sčasti, podľa toho, ako ich oslovenie mieri do stredu nášho života“ (Kadlečík 1993, 3). Nie inak je to s postavou, neraz glorifikovanou a na druhej strane spochybňovanou, zaznávanou a podceňovanou – Ľudovítom Štúrom. Autoritou, ktorá stojí v centre pozornosti mnohých filozofických, historických, literárnych, politologických, lingvistických i teologických reflexií. Prác, ktoré sa týkajú jeho života a tvorby sú doslova stohy. Ak by sme listovali v rôznych textoch za posledných 170 rokov, našli by sme množstvo postrehov, informácií, analýz, polemík... Ako z nich vyťažiť to podstatné?

Nájsť pomyselný kľúč k Štúrovi sa pokúsili mnohí autori i autorky. V tomto krátkom zamyslení sústredím pozornosť len na niektoré pohľady na Štúra s vedomím, že pôjde o útržkovitý záber. Nebudem sprevádzať celou jeho tvorbu, ani neprevediem rekapituláciu všetkých polôh, z hľadiska ktorých môžeme reagovať na všetky témy, ktoré vo svojej tvorbe obsiahol. Vyčlenila som dve skupiny autorov: do prvej spadajú poväčšine priatelia a žiaci Štúra, ktorí bezprostredne reagovali na jeho tvorbu. Približovali jeho osobnostné črty a charakterové vlastnosti. Rekapitulovali Štúrove postoje a ponúkli často zaujímavé reakcie. Druhá skupinka je zložená z veľmi stručného priblíženia reakcií troch žien, ktoré vo svojej tvorbe venovali pozornosť Štúrovi z rôznych uhlov pohľadu. Od dejinno-filozofických a sociálno-filozofických reflexií autoriek 20. storočia k vyústeniu tejto krátkej rekapitulácie, k pripomenutiu názorov súčasníčky Štúra Johany Vyšnej Lehockej, ktoré boli ohraničené najmä vzťahom k poézii.

### **O uctievaní /medzi svojimi/**

Pred päťdesiatimi rokmi Alexander Matuška skonštatoval, že hodnotenia jeho aktivít i života sa pohybujú vždy medzi chválou a hanou: buď ho vynášali, alebo zatracovali a „udupávali do čiernej zeme“. Príkladom môžu byť názory *J. M. Hurbana* (1817 – 1888), ktorý o Štúrovi v jeho prvom životopise napísal: „... kráslila ho zbehosť vedecká, pamäť historická, známosť vtedajších medzištátnych a domácich pomerov, a k tomu ten ružový nádych optimizmu filozoficko-poetického, ktorý plodil v ňom presvedčenie, že nápodobno prísť už dnes k tomu okamihu, v ktorom sa uzavrie večný sňatok medzi ideálom a skutočnosťou, a to na základe pravdy a spravodlivosti, ktorých domáhajú sa národy“ (Hurban 1955, 81). Pre Hurbana bol Štúr idealista a praktický kresťan. Racionalista „na površí svojom“. Už v „mládenectve svojom“, napísal, kázal Štúr hlavou „zrelého muža – proroka lásky a pokánia, pracoval a potil sa na tom jedine, aby život vzkriesil v národe schopnom, aby mu dal mužov učených, mravných podnikov schopných, duchovne prebudených, láskou k človečenstvu naplnených“ (Hurban 1955, 49). Podľa *Jána Francisciho-Rimavského* (1822 – 1905) bol Štúr abstraktný idealista, sangvinický optimista i pesimistický melancholik. *Ján Kalinčiak* (1822 – 1871) i *Samuel Dobroslav Štefanovič* (1822 – 1910) tomuto „krasorečneniu“ oponovali. Kalinčiak videl Štúra ako nedočkavého a nerealistického v mnohých ohľadoch. Chcel mať „vedu a umenie hotové a hľadal ho i tam, kde ho nebolo“ (Kalinčiak 1955, 149). „Vystav princíp a následky z neho

pochádzajúce a z neho odvodiť sa môže, nestaraj sa!“ (Kalinčiak 1955, 149), reprodukuje výrok svojho učiteľa. Pre neho (akiste nie bezdôvodne!) bol Štúr človekom myšlienky, človekom idey. Samuel Štefanovič vyčítal učiteľovi Štúrovi slávybažnosť a ľahkovernosť, na ktorých stroskotalo slovenské povedomie. Štefanovič napísal: Štúr „sa domýšľal, že keď sa skrze neho až do času povstania dialo všetko takže i napotom všetko má a musí vychodiť len z neho; on počiatok i zavŕšenie hľadal a videl len sám v sebe“ (Štefanovič 1955, 307). *Jonáš Záborský* (1812 – 1876) patriaci k tvrdým kritikom Štúra prízvukoval, že Štúr presviedčal o potrebe písať pre ľud, „nehľadiac na to, že ľud tento nič čítať nechce, grajciara za knižku nedá“ (Záborský 2005, 122). Záborský považoval Štúra za demagóga, „obdareného“ najhlbšou nenávisťou voči zemianstvu. Podľa jeho presvedčenia v národných rozprávkach hľadal mystický zmysel – obrazy budúcnosti. Čo sa týkalo naviazanosti Štúra na Heglovu filozofiu, Záborský konštatoval, že ju považoval za „zvrchovanú vymoženosť mysliaceho ducha ľudského“ a napriek tomu hovoril o potrebe pôvodnej slovenskej filozofie. Potvrdil skutočnosť, na ktorú (oveľa jemnejšie) upozornil Hurban a ďalší súčasníci: Štúr nestrpel v ničom protirečenie!

Toľkoto pár krátkych neúplných reminiscencií niektorých priateľov a žiakov Štúra, ktorí boli najsilnejšie poznamenaní jeho aktivitami. Nevyhli sa kritike i chválorečeniu jeho osobnostných čŕt a charakterových vlastností, v konečnom dôsledku dokresľujúcich jeho postoje a aj aktivity. To, že nadväzovali na jeho filozofiu, že v jeho šľapajach a intenciách rozvíjali vlastné názory týkajúce sa mnohých otázok<sup>1</sup>, že dokázali vytiahnuť, o. i., mnoho informácií z prác poľských mesianistov, ktoré tvoria dôležitý podklad ich tvorby, o tom niet pochyb. Neúnavne interpretovali problémy týkajúce sa otázok slovanskej vzájomnosti, ako aj tém súvisiacich s kodifikáciou spisovného jazyka. Spoluzdieľali osud revolučných rokov 1848/1849. Presná a precízna interpretácia celého komplexu problémových okruhov obsiahnutých v ich tvorbe je centrom prác renomovaných súčasných autorov a autoriek. E. Várossová, J. Bodnár, T. Pichler, R. Dupkala, M. Martinkovič a mnohí ďalší reflektujú a interpretujú filozofický, konkrétnejšie sociálno-filozofický a politicko-filozofický odkaz tvorby Štúra.

---

<sup>1</sup> Spomeňme len filozofiu dejín, recepciu najmä Heglovej filozofie, ako aj názorov iných klasických predstaviteľov nemeckej filozofie. Okrajovo však aj francúzskej, ruskej, anglickej, maďarskej, srbskej, českej, chorvátskej filozofie i literatúry.

## Pohl'ady žien

Moju torzovitú reflexiu divergentných názorov na Ľudovíta Štúra v tomto vystúpení zakončím témou, ktorá je tak trochu provokáciou, vzhľadom na útržkovitú, skreslenú a sprofanovanú predstavu vzťahu Štúra k ženám. Z filozofického hľadiska jednoznačne najkompetentnejšie podrobila pozornému skúmaniu Štúra *Elena Várossová* (1926 – 2010), žiačka Svätopluka Štúra. V mnohých článkoch a štúdiách, v knihách *Slovenské obrodenecké myslenie* (Bratislava, 1963) a *Filozofia vo svete. Svet filozofie u nás* (Bratislava, 2005) venovala Štúrovi veľkú pozornosť. Okrem iných skutočností upozorňovala aj na fakt, ako (Štúr) dokázal na podklade poznania dejinnej dialektiky, „podľa ktorej niť pokroku a slobody preberajú vždy iné historické subjekty“ (Várossová 2005, 179) vítať všetky humanizačné úsilia budúcnosti! Várossová poukazovala na nuansy interpretácií slovenských obrodencov, kriticky reflektovala názory autorov, ktorí sa ich snažili často nedostatočne interpretovať.<sup>2</sup> Ocenila, že u Štúra „nový vek vyžaduje nový spôsob života, nové spojenie myšlienky a činu. K spojeniu, k zjednoteniu vedie hádka a boj“ (Várossová 1963, 183).

Autorkou, ktorá v podstate ako prvá lámala optiku nahliadania na Štúra bola *Helena Turcerová-Devečková* (1886 – 1964). Vo svojej doktorandskej práci: *Louis Stúr. L' idée de l' indépendance slovaque (1815 – 1856)* z roku 1913 zobrazila v krátkosti jeho životopis, roky štúdií v Bratislave a v Halle, obdobie predchádzajúce revolučným rokom ako aj politické akcie, v čele ktorých stál. Nezabudla ani na panslavizmus a posledné práce, ktoré napísal. Ako uviedla na záver svojej práce: „Le nom de Stur est en Slovaquie un nom respecté de tous. (...) Pour ses intensions, Stur est sans doute irréprochable et mérité les hommages qu' on lui a rendus jusqu' à présent“ (Tortzer 1913, 233, 239).<sup>3</sup> Turcerová-Devečková v *Živene* uverejnila úboštnú korešpondenciu Štúra. Konštatovala, že jeho romantický duch sa usiluje „postaviť úplne do služieb národa a strhnúť so sebou i celú mladú generáciu Slovenska“ (Turcerová-Devečková 1928, 48). Podľa jej názoru „zakaždým, keď Štúr opustil svet vidín a spustil sa k zemi, pôsobila naň žena, a pôsobila vždy len taká, ktorá pochopila ducha

---

<sup>2</sup> V tejto súvislosti upozornila napr. aj na chyby Dimitrija Čiževského, ktorých sa dopustil pri koncipovaní svojej práce. Podčiarkuje, že pre Štúra a jeho koncepciu dejín je charakteristický moment zachytenia vývinového procesu ako vnútornej a imanentnej potreby života!

<sup>3</sup> „Štúrove meno na Slovensku je rešpektované všetkými. (...) V tomto zmysle, Štúr si nepochybne zaslúži pocty, ktoré mu v súčasnosti prináležia“ (TORTZER 1913, 233, 239.). (prel. E. L.)

času a šla za ním“ (Turcerová-Devečková 1928, 66). Život mu, podľa nej doprial poznať ženy vzácné a nie tie, ktoré „chcel zahrnúť do typu prostoduchej, konzervatívnej ženy, ktorá je na ťarchu mužovi a ktorú odsúdil“ (Turcerová-Devečková 1928, 66). O jednej z takých žien – žene svojho priateľa Jána Lehockého – *Johane Vyšnej Lehockej* (1810 – 1849), písala aj Norma L. Rudinsky vo svojej práci *Incipient feminists: Women writers in the Slovak national revival* (1991). Rudinsky pripomenula tvorbu jednej z najvýznamnejších poetiek daného obdobia, ktorej sčítanosť a erudícia, ako aj rozhladenosť v mnohých oblastiach bola jedným z dôležitých impulzov pre podnety k ženským aktivitám. Ako konštatuje Rudinsky, Lehocká vo svojich básňach i korešpondencii sa opätovne vyjadrovala obdobne ako Štúr. Podporovala jeho úsilie o kodifikáciu spisovného jazyka a jeho prijatie vo Viedni, a to možno zanietenejšie, ako Štúrovi súputníci. Lehocká v jednom zo svojich listov, ako upozornila Rudinsky, napísala: „Nine times our worthy Štúr has submitted his request to the throne, and twice he went there in person, but nothing helps“ (Rudinsky 1991, 33).<sup>4</sup> Lehocká bola v nekrológu z roku 1850 uverejnenom vo Viedni označená za najušľachtilejšiu zo slovenských dcér („most noble-minded daughters of Slovakia“).

Norma L. Rudinsky upozornila na mnoho ďalších významných žien, poetiek i prozaičiek, všimla si ich aktivity súvisiace s rozvojom ženského hnutia, s nastoľovaním potrieb ženského vzdelávania, ako aj s ich výraznými publikačnými ambíciami. Podľa Marianny Minárikovej autorky danej doby sa výraznejšie dokázali zapojiť do vlny romantizmu, ktorý vyrastal „z domáceho klasicizmu a preromantizmu“ (Mináriková 1996, 6). Daný trend sa prejavoval v ich záujme o ľudovú poéziu, národné dejiny, ale aj o život ľudu. Ich tvorba je popretkávaná interpretáciami vzťahu jedinca k spoločnosti, k prírode... Práve v tomto duchu, ako konštatuje Mináriková, sa mohli možno najaktívnejšie zapojiť do úsilia štúrovcov, kde, samozrejme, nemohli súperiť s básnickou tvorbou najvýznamnejších poetov, ktorí mali, o. i., aj výhodu vzdelania. Ženské autorky však prejavovali zväčša spontánne impulzy a vôľu „zapojiť sa aj literárne do národného sebauvedomenia“ (Mináriková 1996, 7).

Na podklade názorov spomenutých autorov a autoriek som sa snažila ukázať, ako môže byť skúmanie variabilnosti prístupov k reflexii tvorby autora, ako bol Štúr, podnetom a výzvou k možným polemikám. K rozší-

---

<sup>4</sup> „Deväťkrát náš Štúr predložil svoju žiadosť trón, a dvakrát išiel tam osobne, ale nič nepomáha“ (Rudinsky 1991, 33.). (prel. E. L.)

rovaniu a či osviežovaniu informácií a to nielen o pozadí jeho tvorby. Častejšie snáď, na základe rôznorodého komentovania jeho prác, názorov a postojov dospievame k priblíženiu tejto výnimočnej postavy, ktorá vyvoláva často aj protichodné reakcie. Mnohé z informácií, ktorých som sa letmo dotkla si vyžadujú hlbšie prístavenie sa, precíznu analýzu, som si toho vedomá. Napriek tomu som sa pokúsila pripomenúť často zabudnuté reakcie osobností, ktoré tvoria časť z mozaiky našej kultúry.

*Príspevok je výstupom z grantovej úlohy Vega č. 1/0429/15 „Racionalita, emocionalita a dôstojnosť človeka“.*

## Literatúra

- ČIŽEVSKIJ, D. (1941): *Štúrova filozofia života. Kapitola z dejín slovenskej filozofie*. Bratislava: SAS.
- HURBAN, J. M. (1955): Ľudovít Štúr. In: Ormis, J. V.: *Súčasníci o Ľudovítovi Štúrovi. Rozpomienky, zprávy a svedectvá*. Bratislava, 7-105.
- KADLEČÍK, I. (1993): *Z rečí v nížinách*. Bratislava: VSS.
- KALINČIAK, J. (1955): Rozpomienky na Ondreja Sládkoviča. In: Ormis, J. V.: *Súčasníci o Ľudovítovi Štúrovi. Rozpomienky, zprávy a svedectvá*. Bratislava, 149-152.
- KRÁL, J. (1937): *Československá filosofie. Nástin vývoje podle disciplin*. Praha: Melantrich.
- MATUŠKA, A. (1967): *Človek v slove*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- MINÁRIKOVÁ, M. (1996): Prvé slovenské poetky. In: *Slovenské pohľady*, 112 (3), 6-12.
- NOVOMESKÝ, L. (1990): Marx a slovenský národ. In: Drug, Š.: *Štúrov program na našich zástavách*. Bratislava: Smena, 29-53.
- PRAŽÁK, A. (1926): Slovenská svojskosť. In: *Sbírka přednášek a rozprav Extense UK*, sv. 11. Bratislava: Academia.
- RUDINSKY, N. L. (1991): *Incipient feminists: Women writers in the Slovak national revival*. Columbus, Ohio.
- ŠTEFANOVIČ, S. (1955): Slovenské povstanie z roku 1848/49. In: Ormis, J. V.: *Súčasníci o Ľudovítovi Štúrovi. Rozpomienky, zprávy a svedectvá*. Bratislava, 292-308.
- TORTZER, H. (1913): *Louis Štúr. L' idée de l' indépendance slovaque (1815 – 1856)*. Paris: CAHORS & ALENÇON.
- TURCEROVÁ-DEVEČKOVÁ, H. (1928): Z intimného života Štúrovho. In: *Letopis Živeny*, V., Turčiansky sv. Martin, 48-66.



- TVRDÝ, J. (1934): Slovenská filozofie a československý problém. In: Jirásek, J.: *Déerovi k päťdesiatinám*. Bratislava, 149-156.
- TVRDÝ, J. (1947): *Průvodce dějinami evropské filozofie*. Brno.
- VÁROSSOVÁ, E. (1963): *Slovenské obrodenecké myslenie*. Bratislava: VSAV.
- VÁROSSOVÁ, E. (2005): *Filozofia vo svete. Svet filozofie u nás*. Bratislava: VEDA.
- ZÁBORSKÝ, J. (2005): Z vlastného životopisu. In: Mikula, V.: *Slovenský literárny realizmus*. I. Bratislava: Slovenský Tatran, 121-123.

Doc. Erika Lalíková, PhD.  
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK  
Gondova 2  
814 99 Bratislava, SR  
e-mail: erika.lalikova@uniba.sk

# ĽUDOVÍT ŠTÚR – KONCEPCIA VÝCHOVY A VZDELÁVANIA

## ĽUDOVÍT ŠTÚR – CONCEPT OF EDUCATION

*Lubica Predanocytová*

**Abstract:** *Ľudovít Štúr, one of the most important figures in modern Slovak history, has left its an indelible mark in the field of education. The contribution has an ambition provide a picture about his work and the paradigmatic approach in education. Štúr with this issue devoted himself during the entire its activity, he created a relatively coherent a conceptual approach involving the content, organizational and formal, didactic, practical-an implementation aspects. Concept of education of Štúr is not only a reflection of his philosophical approach, as well as direct experience with socio-historical peripeties of historic time.*

**Key words:** *educational work – national schol-concept of education*

### Úvod

Štúrove historické vystúpenie v oblasti výchovy a vzdelávania v období 19. storočia, charakter prístupu, premyslenosť a zásadnosť prínosu, možno hodnotiť ako *paradigmatické a koncepcné*. V súvislosti s historickou významnosťou pedagogického aspektu je možné konštatovať, že Ľ. Štúr vytvoril *projekt národnej školy*, ktorý obsiahol všetky typy a stupne vzdelávania mládeže. Súbežne riešil ďalší zásadný problém, viažuci sa na potrebu rýchleho a efektívneho pôsobenia medzi dospelým obyvateľstvom. Završujúcim je úsilie o praktické naplnenie ambícií Štúra, o zabezpečenie vzdelávania v reči slovenského národa v rovine politicko-právnej.

### Štúrove pedagogické pôsobenie

Profesionálna učiteľská aktivita Štúra nebola dlhá, začiatky sa viažu na obdobie jeho práce v Spoločnosti česko-slovanskej a v Ústave slovanskom. Štúrova učiteľská činnosť dostáva profesionálny status v momente, keď sa stáva oficiálnym námestníkom profesora J. Palkoviča.

Štúr bol vo svojej učiteľskej aktivite výrazne orientovaný na študentov, jeho snahou bolo nielen vzdelanie poskytovať, ale aj viesť a vychovávať novú generáciu slovenskej inteligencie. Svoje zámery projektoval a publikoval postupne v rečiach, prednesených na otvorených školských

rokov počas pôsobenia na bratislavskom lýceu. Východiskom zmien bola analýza a hodnotenie aktuálneho stavu vzdelávania, ktoré zakomponoval do reči, prednesenej na prvom zasadnutí Učencov reči Československej 9. septembra 1835: „Čím pak sme my tehdy národu podlužni? Ják ráte odpovím: láskou, ktorá se jeví, I. když ho všemožně vzdělávame, II. když ho před nepřáteli mužne a však pravdivo bráníme“ (Bakoš 1957, 241-242). Súčasťou analýzy Štúrovho pedagogického pôsobenia je poukaz na *ciele*, ktoré reflektovali zložitosť dobových pomerov. Zásadnou ambíciou bolo pripravovať mladú generáciu vzdelancov pre prácu v prospech národa, je potrebné akcentovať, že takáto podoba aktivity do skúmaného obdobia absentovala. Súčasťou cieľov bolo prezentovanie myšlienky vzdelávania v materinskom jazyku, a s tým súvisiaceho *štúdia jazyka*.

Reč, ktorú Štúr predniesol pri príležitosti prvého zasadnutia „Učenců řeči a literatury Česko-Slovenské Prešporského držána léta 1836 dne 7. září“, obsahovala zdôvodnenie a základné zameranie vzdelávania z aspektu obsahového a organizačného. Výstavba „reči“, formulácia, ako aj argumentácia identifikovania *obsahového* rámca vzdelávania nesie filozofickú prizmu, ukazujúcu sa skrze aplikovanie poznatkov z dejín antickej aj nemeckej filozofie, reflexie racionalizmu a Kantovho mravného rigorizmu, napriek tomu, že štúdium filozofie Štúra ešte len čakalo. Štúr poukázal na základné rámce vzdelávania: orientácia na racionálny charakter ľudského poznania, poznanie národa ako relevantného zdroja tvorby pozitívneho vzťahu k národu, ktorý nutne evokuje potrebu aktívnej práce preň a poznanie miesta národov, resp. miesta vlastného národa v kontexte chápania ľudstva ako takého. Nahliadanie na Štúrom prezentované obsahové súčasti vzdelávania je možné len z pozície akcentovania celostného uchopenia, smerujúceho k dokonalosti, pretože iba vnútorne koherentný celok reprezentuje najvyššiu morálnu hodnotu človeka. Štúr tak predstavuje ďalšiu súčasť svojho vzdelávacieho projektu, ktorý je výrazom jeho úsilia o *zmenu postavenia človeka*.

Systematický prístup ku vzdelávaniu predpokladá jeho *organizáciu*, teoretická príprava spočívala v prednáškach v materinskej reči: „Reč materská jest luno pojemů, pochopů a z nich vyplývajících známostí; jak pak on ale k těmto přiveden býti může, materčině se neuče a jiné jazyky nevěda“ (Bakoš 1957, 243), z materinského jazyka, ďalších slovanských jazykov a z oblasti slovanských dejín a literatúr.<sup>1</sup> Praktické hodiny pozostávali z prednášania vybraných literárnych diel a verejného prezento-

---

<sup>1</sup> V šk. r. 1837-1838 prednáša Štúr päť hodín týždenne, dve praktické, dve hodiny vyučoval českú gramatiku a jednu hodinu venoval dejinám Slovanstva.

vania písomných prác študentov, ktoré boli vopred odborne redigované a následne analyzované a diskutované. Tvorba vlastných literárnych a vedeckých prác študentov bola formou praktického tréningu pre prekonávanie rôznych prekážok, jednou z motivácií bola možnosť publikovania študentských prác v časopise *Plody*.

Pedagogická činnosť Štúra pokračovala aj po absolvovaní univerzitných štúdií, z ktorých prináša nový pohľad na chápanie vzdelanosti, akcentujúci *vedecký prístup* pri príprave študentov. Obraz, týkajúci sa nového pohľadu a rešpektu študentov voči Štúrovi, si môžeme vytvoriť na základe životopisu J. Kalinčiaka, ktorý uvádza: „Tak sme dostali prvý pochop o vedeckom, rozumnom a u vzdelaných európskych národov prijatom spôsobe zaobchádzania s materiálom jazyka“ (Štúr 2007, 491). Vo výchovnej oblasti sa Štúr orientoval predovšetkým na kreovanie osobnostného charakteru študentov, požadoval rešpektovanie morálnych hodnôt, spravodlivosť, podporoval národné sebauvedomenie, zmysel pre povinnosť, prioritizoval verejné záujmy.

Štúrove účinkovanie v Ústave bolo sprevádzané mnohými peripetiami, jeho vzťah k študentom bol poznačený výraznou náročnosťou na ich prácu, neobľomnosťou, možno až striktnosťou pri snahe o reorganizáciu a kvalitu vzdelávania, čo vyvolalo negatívnu reakciu v radoch študentov. Štúr hľadá vhodné metódy práce, peripatetické vychádzky do hôr, domáce rozpravy, ponechanie priestoru študentom na samostatnú študijnú činnosť, tvorbu názorov, usmerňoval študentov prostredníctvom odhaľovania aktuálnej historicko-sociálnej reality, komparoval, argumentoval, aby napokon svojim žiakom mohol položiť otázku: Kde stojíme s národom naším? Obraz nepokojnej atmosféry a postojov študentov k Štúrovej funkcii námestníka, je naznačený v liste J. Francisciho adresovanom A. H. Škul-tétymu: „My si Štúra vážime a ctíme, ale podnoží a metličkou nikoho nechceme byť, zavrhujuce otrocké poslušensví některých z vděčnosti za jeho zásluhy pocházející“ (Bakoš 1957, 73). Upokojenie situácie nastáva po prednesení Štúrovej tzv. lúčivej reči, v ktorej nielen hodnotí situáciu, ale predovšetkým apeluje na študentov v zmysle nutnosti uvedomenia si zlého stavu národa, ktorý bez nich, budúcich vzdelávateľov, nemá reálnu šancu na zmenu postavenia: „Pravda je skala, po ktorej môže ľahkomyselný alebo poblúdivý hádzať blatom, ale blato uschne, odpadá a skalú rosy očistia a obmyjú, aby sa opäť belela ako predtým; a kto pravdu hlása, opiera sa o skalú...“ (Štúr 1956, 24).

Podnetom pre definitívnu likvidáciu Štúrovho pedagogického pôsobenia na bratislavskom lýceu bola petícia, slovenský prestolný prosbopis, v ktorom slovenskí evanjelickí vzdelanci odsudzovali násilné zavádzanie

maďarského jazyka do škôl a do úradného styku: „...jednako podľa našej od maďarskej rozdielnej reči sme osobitným národom, ktorý je schopný ďalších pokrokov len vzdelávaním vo svojej vlastnej reči“ (Prosbopis Slovákov). Žiadosti sa koncentrovali na oblasť organizačného, personálneho zabezpečenia vzdelávania a požiadavku inštitucionálneho vzdelávania v materinskej reči.

Štúrovo angažovanie sa v riešení problémov slovenského národa malo za následok násilné ukončenie aktívnej pedagogickej činnosti. Situácia bola pre Štúra, ktorého ambíciou bolo vzdelaním meniť slovenský svet, neprijateľná.

### Štúrov projekt vzdelávania

Začiatok 40-rokov 19. storočia je v slovenskom národnom hnutí úzko nviazaný na nutnosť riešiť školskú problematiku, ktorá bola súčasťou politického programu mladej slovenskej generácie v úsilí o likvidáciu feudálneho spôsobu života. Účinným nástrojom sa stali *Slovenské národné noviny* s prílohou *Orol tatranský*: „...človek vzdelaný stará sa krem svojich najbližších aj o krajinu, vlasť, v ktorej žije, o národ, ku ktorému patrí, jeho zaujímajú všetky veci a príhody krajiny, vlasti, národa...“ (Štúr 1954, 32-33). Leitmotívom snáh sa stáva myšlienka demokratizmu, transformujúca sa do požiadaviek sociálno-kultúrneho povznesenia národa, zámerným a premysleným prostriedkom sa stalo pedagogické úsilie Štúra, akcentujúce národné požiadavky.

Aktuálny stav vzdelanosti bol pre Štúra impulzom pre hľadanie reálnych východísk, jeho prístup bol *systematický*. Štúr videl tri základné formy vzdelávania: *školy a vyučovanie*, ktorých pôsobnosť sa preukáže v budúcnosti; *nedel'né školy*, umožňujúce rozširovanie vedomostí medzi ľuďom; *spolky miernosti*, zamerané na eliminovanie nedostatku, ktorý vnímal Štúr ako najakútnejší.

Model vzdelávania sa opieral o *obecné školy*, vyžadujúce povinnú školskú dochádzku. Štúr navrhoval zriadenie viactriednych/zmiešaných škôl, prípravu žiakov na základe ich individuálnych schopností, diferentný prístup k deťom. Požiadavka vyučovania v *materinskom jazyku* sa prelínala s problematikou obsahu vzdelávania, ktoré má na prvom stupni zodpovedať kladeniu otázky: Čo je to?, na druhom stupni: Ako je to?, najvyšší stupeň sa týkal rozvíjania morálnych hodnôt, historického povedomia a náboženstva.

Potreba hospodárskeho a politického pokroku slovenského národa si vyžadovala *odborné vzdelávanie*, ktoré mala zabezpečovať priemysel

škola:<sup>2</sup> „Cieľ takejto priemyselnej školy by bol priemyselníkov pre naše kraje vzdelávať, ich s pokrokmí remesiel napospol oboznámiť, spôsobu, ako sa výrobky priemyselné ľahšie, dokonalejšie zhotovovať môžu, vyučiť ich s tými silami, ktoré ku svojim priemyselným podujatiam užiť by mohli...“ (Štúr 1954, 240-241). Okrem odborných znalostí Štúr požadoval výchovu k vlastenectvu a rozvíjanie individuálnych osobnostných hodnôt.

Štúr uvažoval aj o *vzdelávaní dievčat*, podporoval zriadenie národných ústavov pre výchovu dievčat a aj v tejto oblasti prejavil svoje strategické zmýšľanie a prichádza s návrhom štúdia budúcich učiteľiek v Prahe. Problematiku vzdelávania, ako nespochybniteľného prostriedku rozvíjania chudobného, často negramotného a zaostaleho slovenského ľudu, zvažoval Štúr aj na stupni vyššieho vzdelávania.<sup>3</sup> Štúr oslovuje slovenskú inteligenciu, apeluje, ponúka možnosť učiť sa, súčasne vyjadruje presvedčenie, že je nutné naplňať nielen individuálne, ale predovšetkým všeobecné ciele – starostlivosť o veci obecné, pospolité, občianske: „S chuťou do práce, drahá naša mládež slovenská, so silou do práce, vy nádejné puky života nášho“ (Štúr 1971, 200).

Štúrov projekt vzdelávania obsahol aj problematiku kvalifikovaných učiteľov, od kritickej analýzy aktuálneho stavu prechádza k vyjadreniu chápania *učiteľovej osobnosti* v zmysle nielen výchovnom a vedomostnom, ale aj ako spoločenskej authority, ktorá môže zásadne ovplyvniť ďalší vývoj slovenského národa. Zlepšenie situácie učiteľov deklaruje Štúr v požiadavke novej podoby ich vzdelávania, ktorú by zabezpečovali dovtedy neexistujúce špecializované ústavy, v kontexte s uvedenou potrebou a súčasne výchovnou prácou medzi ľuďom poukazoval na zakladanie učiteľských spolkov.

*Metodická rovina* pedagogickej práce, absencia učebných pomôcok, predovšetkým učebníc,<sup>4</sup> bola jedným z bielych miest vzdelávania, preto nielen Štúr, ale aj ďalší vzdelanci odsudzujú používanie neadekvátnych metód, založených na fyzickom trestaní žiakov. Štúr kritizoval tzv. *signum*

---

<sup>2</sup> Článok *Priemyselná škola* vyšiel v 147. čísle Slovenských národných novín 29. 12. 1846.

<sup>3</sup> Vyššiemu vzdelávaniu sa Štúr venoval v článku *Dôležitosť volenia rozličného stavu pre nás*, uverejnenom v Slovenských národných novinách v č. 94.-96., 23., 26., 30. 6. 1846.

<sup>4</sup> „...K tomuto, pravda, potreba dobrých a príležitých náučných kníh, ktoré nám ešte s čiastky chybia, máme medzi tým nádeju, že nedostatok tento sa skoro doplní a my knihami potrebnými onedlho zaopatrení budeme“ (Štúr, 1954, 59).

linguae, trest používaný pri nezvládaní učenia sa cudzieho jazyka a vyjadril presvedčenie, že tento spôsob nebude mať v krátkom čase perspektívu.<sup>5</sup>

Štúr vo svojich príspevkoch v národných novinách postupne odhaľuje jednotlivé segmenty problému inštitucionálneho vzdelávania, aby ponúkol *relatívne celistvý model vzdelávania*.

## Záver

Štúrova pedagogická aktivita bola reakciou na aktuálnu slovenskú a európsku spoločensko-politickú situáciu, jeho koncepcia a program vzdelávania boli realistické. Pôsobenie na evanjelickom lýceu v Bratislave malo charakter priamej pedagogickej činnosti, druhé obdobie sa spája s aktivitou orientovanou na ľud, v tomto kontexte vytvára, dodnes nepostačujúco docenený projekt školského vzdelávania. Ani v čase svojho politického pôsobenia Štúr neignoroval školské otázky a problém vzdelávania sa stáva legitímnou súčasťou politického programu. Šírka jeho vedomostí, schopnosť systematického prístupu nás vedie k zdôrazneniu Štúrovho *paradigmatického vkladu*, v ktorom sú obsiahnuté tri zásadné rámce vplyvu: osobnostný, vedomostný a organizačný.

## Literatúra

- BAKOŠ, Ľ. (1957): *Ludovít Štúr ako vychovávateľ a bojovník za slovenskú školu*. Bratislava: Vydavateľstvo SAV.
- HURBAN, J., M. (1959): *Ludovít Štúr. Rozpomienky*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.
- Listy Ludovíta Štúra I. (1954): Bratislava: Vydavateľstvo SAV.
- Listy Ludovíta Štúra III. (1960): Bratislava: Vydavateľstvo SAV.
- Prosbopis Slovákov v Uhorsku na jeho C. Kr. Apoštolské veličenstvo Ferdinanda V. [online] Dostupné na: <<http://www.stur.sk/spisy/prosbopis.pdf>> [cit: 2015-02-12].
- ŠTÚR, Ľ. (1851): *Slovenskje pohľady na vedi, umeňja a literatúru*. Skalica: Tlačiareň Fraňa Škarnicla a Sínou. Djel 1, svazok 5. [online] Dostupné na: <<http://digitalna.kniznica.info/cgi-bin/library>>.
- ŠTÚR, Ľ. (1953): *Reči a state*. Bratislava: Hviezdoslavova spoločnosť.
- ŠTÚR, Ľ. (1954): *Politické state a prejavy*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.
- ŠTÚR, Ľ. (1956): *Slovania, bratia!* Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.

---

<sup>5</sup> Pozri: Bakoš: *Ludovít Štúr*, 122-123.

ŠTÚR, Ľ. (1986): *Dielo I.* Bratislava: Tatran.  
ŠTÚR, Ľ. (1986): *Dielo II.* Bratislava: Tatran.  
ŠTÚR, Ľ. (2007): *Dielo.* Bratislava: Kalligram.

*Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-14-0446.*

doc. PaedDr. Ľubica Predanocyová, PhD.  
Katedra filozofie FF UKF v Nitre  
Hodžova 1  
949 01 Nitra, SR  
e-mail: lpredanocyova@ukf.sk



## NIEKOĽKO POZNÁMOK K PERSPEKTÍVE PLATÓNOVEJ PAIDEI

### SEVERAL COMMENTS TO THE PERSPECTIVE OF PLATO'S PAIDEIA

*Simona Wagnerová*

**Abstract:** *The aim of this article is disquisition about interest of the Plato's paideia. The main idea of this work is an aspiration of understanding of transformation in every human being which will be educated. Author has got an ambition to emphasize the possibilities offered by philosophy. Plato's paideia could be the opportunity for self-knowledge and self-understanding as well. Paideia will take a sense of certainty of our existence and point out how could we become the servants instead the slaves. The final point of view is the summary of timeless ideas for postmodern society for teachers and students.*

**Key words:** *paideia – metanoia – arête – doxa – Plato*

Niet pochýb, že svet sa stal v posledných rokoch pre súčasného človeka problematickým a v zložitých situáciách mu prestáva rozumieť. Potreba sebaopoznania a sebaovládania v zmysle „starosti o seba“<sup>1</sup> je snáď výraznejšia ako kedykoľvek predtým. A tak nachádzame odvahu tvrdiť, že nastal čas, aby filozofia opäť zaujala dôležité miesto v spoločnosti, vo vzdelávajúcich inštitúciách tak, ako to bolo v antickom Grécku. Ako vidíme, spoločnosť vo viacerých sférach pociťuje absenciu duchovna, potrebu určitej pravdivej sebareflexie či túžby oslobodiť sa od prevažne konzumného spôsobu života. Domnievame sa, že práve prostredníctvom výchovy môžeme neprestajne využívať skrytý potenciál filozofie, ktorý by súčasného človeka len obohatil. Práve výchova ma nás nabádať k vystúpeniu z každodennej skúsenosti, zo sveta, zo zdaní ilúzií a falošných predstáv a priblížiť sa k pravému bytiu.

Základným východiskom predkladaného článku je poznanie, že antický človek sa narodil so schopnosťou rozvíjať v sebe potrebu učiť sa a vzdelávať sa. Aj keď je odkázaný na kultúru, spoločnosť, výchovu – stáva sa sám sebe úlohou, problémom. Predkladaný príspevok má ambíciu pojednávať

---

<sup>1</sup>Ulrich Wollner v štúdií *Starost' o seba v Platónovom dialógu Gorgias* sa venuje detailnejšie tejto problematike (Wollner 2010, 227).

o význame a dôležitosti pojmu *paideia*<sup>2</sup> v Platónovej filozofii ako aj zachytiť určitú zmenu v dimenziách bytia a poznávania, v ktorej sa človek môže náhle ocitnúť. Poukázať na úsilie, ktoré vedie k sebareflexii poznávajúceho a k *metanoi*<sup>3</sup> (premene), ktoré mu filozofia dokáže ponúknuť.<sup>4</sup>

Ako vieme, Platónov koncept výchovy sa chápal ako určitý archetyp európskej výchovy. Potvrdzuje to aj skutočnosť, že Platón predkladá vo svojich prácach vlastné myšlienky, ktoré vysoko predbiehajú aktuálnu prax. Nazdávame sa, že ak budeme skúmať výchovu ako filozofický problém, musíme začať hľadať tam, kde to všetko začalo – od Platónovho úsilia vyjadriť podstatu výchovy.

Domnievame sa, že na samotný problém *paidei*<sup>5</sup> by sme mohli na začiatok nazerať z viacerých uhlov pohľadu resp. uchopiť ho v niekoľkých rovinách. V ontologickej rovine, kde by *paideia* symbolizovala istý obrat v ľudskom porozumení sebe samému ako aj porozumeniu súcna. Ako vieme, Platón predpokladal, že existuje jednota medzi makrokozmosom,

---

<sup>2</sup>Ako uvádza Jaroslav Cepko v príspevku *Antisthenés a Paideia* - k sókratovskému modelu výchovy: „Sémantické pole tohto výrazu ťažko vymedziť jediným slovenským ekvivalentom. Rozprestiera sa od pôvodného bežného významu („výchova a starostlivosť o dieťa“) cez širší procesuálny význam („výcvik, vyučovanie, vzdelávanie“) až po obsahový výsledok tohto procesu („vzdelanosť, nadobudnutá kultúra“)“ (Liddell - Scott podľa Cepko 2011, 535).

<sup>3</sup>*Paideia* je pohyb vo vnútri človeka, obratom, metamorfózou ľudstva, ktorú vyjadruje platónsky termín *metanoia*, obrátenie, precitnutie duše (Pelcová 2004, 25). *Metanoia* je spôsobená poznaním, je to premena, v ktorej sa poznávajúci stáva filozofom a učiteľom iných. *Metanoi* spôsobuje poznanie tajomstva bytia, tým, ktorí sú ochotní počúvať *arété* je prepojený na pojem dobra a dobrého života je výrazom cnosti, láskou k pravde je spojená aj určitá obeta.

<sup>4</sup>Uvedomujeme si, že musíme začať úprimnou snahou prekročiť hranice zložitosti, abstraktnosti, univerzalizácie či neporozumenia smerom ku konkrétnemu človeku, jeho osobnej skúsenosti, problémom, ale aj k jeho vysnívaným túžbam a predstavám. Samozrejmosťou je, že pri našej snahe by sme nemali zabúdať na skutočnosť, že filozofia nemôže meniť svoju teoretickú povahu, aby neprestala byť vedou.

<sup>5</sup>Platónov prínos možno vidieť práve v jeho nadčasových vysoko prevyšujúcich myšlienkach. Ako vieme, výchova slobodných občanov už v tomto čase prebiehala (obsahovo sa zameriavala na *gramatiku, gymnastiku a múziku*) *paideia* - sa mala stať prostriedkom k náprave politickej krízy Atén, človek prestal vnímať Bohov a cítiť hanbu. Vo vzdelávaní išlo o určitý zápas, úsilie, námahu „*agoge*“. Výchova sa chápala ako určité *techné tés periagogés*, udalosťou, ktorá je vytrhnutím zo všednosti (Palouš 1991, 34).

dokonalým božským vzorom a mikrokozmom duše človeka, a ak vládne poriadok v božskej duši bude zjednotená aj individuálna duša. Ako tvrdí Wollner: „Podľa môjho názoru možno hovoriť o úzkej väzbe medzi makroskopickým a mikrokozmičným momentom, o ich pôvodnej jednote“ (Wollner 2010, 231).

Z gnozeologickej roviny je zmyslom *paidei* nachádzať pravdu, formovať seba samého rovnako tak aj ľudskú spoločnosť. Človek sa musí pokúšať o určité sebautváranie, sebaformovanie, nejde tu len o akúsi nerefektovanú starostlivosť o seba v zmysle prežitia. Cieľom nie je starať sa o dušu len preto, aby sme boli múdri, cieľom je pravda o sebe.<sup>6</sup> Aj keď si múdrosť chceli nechať bohovia pre seba, človek ako konečná bytosť nie je odkázaný len na obyčajné *doxa*<sup>7</sup>, ale môže sám seba svojou neutíchnajúcou starostlivosťou o dušu vychovávať seba samého tak, aby spoznal sám seba, aby sa v bezpečnej ironickej pozícii: „Viem, že nič neviem“ dopátral k čomusi, čo je snáď dôstojnejšie ako len akási „zdanlivá múdrosť“ (Pinc 1998, 41).

Ak majú byť ideje spoľahlivejším merítkom nášho poznania a vodítkom nášho konania, musia byť večné a musia mať aj ostatné atribúty, ktoré sú v dialógoch. Ak sú večné a nepochybné. Musia byť i naše duše nesmrteľné a musia mať charakter poznania. Sokratovská odpoveď na vyššie položenú otázku „učíme sa sami od seba, poznávame to, čo sme už mali virtuálne v mysli“ (Pinc 1998, 41). To znamená, že prostredníctvom výchovy v oblasti zmyslovosti, materiálneho telesného sveta sa pokúšame rovnako priblížiť k oblasti pravého bytia a poznania. Môžeme to nazvať istou provokáciou duše k vlastnému pohybu, k hľadaniu a nachádzaniu pravdy, k cnosti, k tomu najvyššiemu dobru pre človeka. Ako vieme, poznanie pramení zo zdroja, ktorý pochádza mimo toho bežného, každodenného, čo človeka zamestnáva, ale aj spútava.

Z pohľadu vybraných *Dialógov* možno hovoriť o Ústave (*Politeá*), kde sa Platón zameriava na ideálnu spoločnosť, najmä na výchovu vládcov. Ako tvrdí Palouš: „Výchova mala byť prostriedkom k náprave politickej

---

<sup>6</sup> Aj tu nachádzame rozpor v dnešných vzdelávacích inštitúciách, ktoré sú zamerané na nekonečné množstvo poznatkov, aj keď pravdivých, ale načo nám slúži poznanie okolitých vecí a javov vo svete, keď si nevieme poradiť so sebou ako problémom? Platónska teória výchovy je vecou hľadania, otvárania sa tomu, čo si nedokážeme naplno poďmaniť.

<sup>7</sup> Platónove dichotomické chápanie skutočnosti, jeho náuka o dvoch svetoch znamenala radikálne odlíšenie bytia a zmeny, skutočnosti a zdania (*doxa*), pravého a nepravého.

krízy, v ktorej sa aténsky štát ocitol ... od chvíle, kedy vstúpil *polis* medzi človeka sa *paideia* stáva nutným predpokladom „nápravy vecí ľudských“ (Palouš 2011, 16).

V dialógu *Faidros*<sup>8</sup> sa podľa Platóna duša nestane človekom bez kontemplácie, duša, ktorá nikdy nevidela pravdu, nedostane sa do ľudskej podoby. To znamená, že človek musí poznávať veci na základe takzvaného druhového pojmu, ktorý je zhrnutím mnohých jednotlivých vnemov do myšlienkovvej jednoty. „Toto poznávanie je však spomínaním na skutočné bytia, ktoré naša duša videla kedysi, keď sa spolu s bohom, uberajúc sa cestou, dostala nad tie veci, o ktorých teraz hovoríme, že sú, a prenikla k skutočnému bytiu (Platón 1990, 824, 249c)“<sup>9</sup>

*Protagoras* - muž všeobecného vzdelávania<sup>10</sup> je učiteľom, vzdelancom bez špecializácie, ktorý prijíma Hippokratovu žiadosť stať sa jeho žiakom (Patočka 1991, 133). Odmena, ktorá sa mu dostane „...už prvý deň, ktorý sa budeš u mňa učiť, vrátiš sa domov lepší, ako si bol, a na druhý deň presne takisto“ (Platón 1990a, 137, 318a). Výchova je teda hlavným problémom tohto dialógu, ktorý objasňuje pojem aj samotný pojem *arété*<sup>11</sup>. Cieľom výchovy je dopracovať sa k *arété* ako k najširšiemu významu dobrosti. V akom pomere sú k nej i medzi sebou jednotlivé cnosti (spravodlivosť, rozumnosť, múdrosť) a ako sa takej zdatnosti nadobúda. „Cnosť je akési jedno, kým spravodlivosť, rozumnosť a zbožnosť sú jeho časti, alebo či všetky tieto veci, ktoré som práve uviedol sú len rozdielne mená tohto istého druhu“ (Platón 1990a, 148, 329c). Práve táto tretia

---

<sup>8</sup> Najzaujímavejšia časť z tohto *Dialógu* je druhá Sokratova reč v ktorej sa objavuje súvislosť medzi „krásnym ošiaľom“ nazývaným láskou a filozofickou túžbou po najvyššom poznaní.

<sup>9</sup> „...nie každá si však na základe týchto vecí ľahko spomenie na tamtie, ani na duše nie, ktoré len nakrátko uzreli, čo tam je, alebo ktoré sa pri svojom páde na zem nešťastne dostali do zlej spoločnosti, obrátili sa k nespravodlivosti a zabudli na sväté veci, ktoré vtedy videli ... len málo ostáva tých, čo sa vedia dostatočne rozpamätať“ (Platón, 1990a, 825, 250a ).

<sup>10</sup> Hippokrates zobudí na úsvite Sokrata, oznamuje mu, že do Atén prišiel Protagoras, ktorý prosí Sokrata, aby ho doviedol k tomu veľkému učiteľovi, u ktorého by sa chcel naučiť múdrosti. Protagoras prehlási Hippokratovi, že ak sa stane jeho žiakom, bude sa každý deň vracat' z jeho školy dokonalejši.

<sup>11</sup> Filozofia vychovávajúca obracia dušu k dobru, dáva duši pevný tvar (*eidos*), ktorého výrazom je *arété*. S pojmom *arété* priniesol Platón úsilie o nájdenie zmyslu života a životný rozvrh na pedagogický postup vzdelávania ako formovania duše, vyhmätávania vlastného tvaru, v zmysle „starostlivosti o dušu“ (Pelcová, 2014, 69).

otázka je veľmi vážna pre vyhlásenie súdu vo výchovnom poslaní filozofie a pre hodnotenie výchovnej činnosti sofistov.<sup>12</sup> V závere dialógu však dochádza k zmene Protagorovho stanoviska, kde sa snaží dokázať, že cnosť nie je vedenie, a preto by sme ju mali pokladať za nenaučiteľnú... „keby totiž cnosť bola niečo iné ako vedenie, ako sa Protagoras snažil tvrdiť, dozaista by sa nedala učiť“ (Platón 1990a, 182, 361b).

V *Zákonoch*<sup>13</sup> sleduje otázky výchovy od detstva až po starobu a to otázky výchovy občanov po duševnej a telesnej stránke. Pre deti od 6. roku do 10. roku nie sú stanovené nijaké zákony, ale len príkazy pre tých, čo sa v rodičovskom dome zaoberajú výchovou dieťaťa.<sup>14</sup> Osobitný dôraz kladie na výchovu mládeže. „Výchova vychádza z presvedčenia, že sa ním myslí výchova k cnosti už od detského veku, ktorá vyvoláva žiadosť a túžbu stať sa dokonalým občanom, ktorý vie podľa spravodlivosti vládnuť aj poslúchať“ (Platón 1990c, 206, 643e). V predložennom „výchovno-vzdelávacom“ pláne má Platón výchovu dostatočne premyslenú. Cez organizáciu výchovy občanov až k samotným sankciám za porušenie predložených zákonov. Účelom trestu má byť náprava vinníka. „Výchova sa nemá podceňovať, pretože to je prvá z najkrajších vecí, čo sa dostáva najlepším mužom; a ak niekedy vybočí na scestie, možno ju napravovať“ (Platón 1990c, 207, 644b).

Existuje nejaký nemenný vzor, podľa ktorého by mala byť usporiadaná individuálna duša? Ak áno, mohli by sme na tom stavať ako na základnom pilieri vzdelávacieho systému? V dialógu *Gorgias* Platón odporúča zaoberať sa filozofiou práve v mladom veku (kedy je väčší predpoklad, aby sa v mladom človeku vyformovali názory (Platón 1990a, 434, 484c – 485e). Ako píše ďalej v odstavci 485a „...pokiaľ to slúži všeobecnému vzdelaniu, je krásne sa zaoberať filozofiou a pokiaľ je človek mladý, nie je hanbou sa zaoberať filozofiou. Ale keď sa už starší človek zaoberá filozofiou, potom, Sokrates, stáva sa to smiešnym a pri ľuďoch, ktorí

---

<sup>12</sup>Už Sofisti načrtli myšlienku „vzoru“, ktorý má normotvorný charakter a práve vo výchove jedinca môže zohrať dôležitú úlohu.

<sup>13</sup>Vznik štátov skúma až III. kniha namiesto absolútnej moci filozofov, ako ju poznáme z dialógu *Štát*. Platón dosadzuje absolútnu moc zákonov. Zákon chce vychovávať občana k mravnosti a cez ňu viesť k pravej blaženosti. Kto však koná spravodlivo len zo strachu pred trestom, tým ešte nie spravodlivý.

<sup>14</sup>„Ako najdôležitejšie zo vzdelania označujeme teda správnu výchovu, ktorá vedie dušu hrajúceho sa chlapca predovšetkým k láske k tej činnosti, ktorú on napokon ako muž má ovládať a byť v nej dokonalým majstrom“ (Platón, 1990c, 207, 643d).

filozofujú, mám celkom podobný pocit ako pri tých, ktorí bľabocú ako deti. “ Ak túžime po smerovaní k pravde, mali by sme sa pristaviť k otázke poriadku v kozme, ktorý bol narušený človekom. V dialógu však Kallikes vyčíta Sokratovi „... zatiaľ čo ty tvrdíš, že ideš za pravdou, skutočne privádzáš reč na také ordinárne a demagogické veci, ktoré nie sú krásne od prírody, ale podľa zákona“ (Platón 1990a, 430, 482e).<sup>15</sup>

V dialógu *Alkibiades* je rozvinutá úplne iná dialektika poznania seba samého a starostlivosti o dušu v rámci správnej výchovy, než v *Ústave*. Sokrates dokazuje Alkibiadovi, že nemá pravé vedenie, iba si len namýšľa, že ho má. Ak túžime spoznať seba samého, musíme najskôr spoznať našu dušu. Platónov Sokrates hovorí o akomsi poznávajúcom videní. Tak ako radí delfský nápis : „Poznaj seba samého“ - by sme mali uzrieť seba samého. Kam sa však máme pozeráť, ak chceme vidieť? Alkibiades ako egocentrik navrhuje pozeráť sa do zrkadla, Sokrates oproti tomu uvažuje o možnosti pozeráť sa druhému do očí, do toho miesta oka, kde povstáva zdatnosť oka (*aréte*), vynorovanie pravého já, konzistentného a zachytiteľného pre seba. „Keď teda oko pozerá na iné oko a pozerá sa do jeho najlepšej časti, do tej, ktorou oko vidí, uzrelo by takto samého seba“ (Platón 1990a, 306, 133a). Takýto čin mi umožňuje nahliadnuť na seba „očami druhého“ prostredníctvom (dia)logu.

### Jaskynný mýtus a paideia

Veľký význam pri hľadaní cesty k podstate Platónovej *paidei* má VII. *Kniha Ústavy*, kde Sokrates vedie rozhovor s Glaukonom o vzdelávaní filozofov. Platónov výchovný koncept je predstavený na jaskynnom mýte, určitej púti človeka, kde hra tieňov<sup>16</sup> symbolizuje nevedomosť neznalosť

---

<sup>15</sup>Toto poznanie by sme mali vyjasnené kvôli cieľu (tkz. vnútorná istota cieľa výchovy) ku ktorému sa vzdelávajúci obracia. Ak sú *nomos* a *fyzei* postavené proti sebe („pritom sú si tieto veci zväčša navzájom protirečivé, príroda a zákon), otvárajú sa tri možnosti a to buď najvyšší štátny zákon je v harmónii s božským poriadkom, štátny zákon odporuje zásadám, ktoré sú ustanovené božstvom alebo ako tvrdí Radim Palouš „ *polis* je božskej podstaty“ (Palouš, 1991, 32).

<sup>16</sup>Platónove tieňové môžeme chápať ako istú metamorfózu nevedomosti, neznalosti podstaty vecí. Ako píše Pelcová, Platónov mýtus o jaskyni nenaznačuje len akýsi pohyb z jaskyne tieňov do riešenia ideí, z tmy nevedenia do svetla a slnka pravdy, ako to zjednodušene vykládala osvietená tradícia, ale symbolizuje predovšetkým starostlivosť o dušu, o to, čo udržuje ľudskú bytosť v kontakte s pravou ideou (Pelcová 2004, 25).

podstaty vecí. Ako začiatok výchovného momentu sa vníma zneistenie pozorovateľa s cieľom otriast' chybnými domnienkami a dosiahnuť v ňom určitý „obrat“ v zmysle metafyzického poznania. Vychovávaný, ktorý bol zasiahnutý premenou (*metanoiou*) sa opäť navracia do každodenného bežného života.<sup>17</sup> Platónov Sokrates neuvádza žiadne vysvetlenie prečo sa obrátený človek vlastne navracia späť do jaskyne.<sup>18</sup> Toto je moment, v ktorom Palouš vidí jaskynný mýtus ako tajomný a zahalený. „Platónova *paidea* je vystupovaním zo situácie, v ktorej zostávame; je otváraním sa v uzavretosti; je rozpoznávaním zdroja v tieňoch; ontologicky je cestou pochopenia bytia cez dané súcno“ (Palouš 1991, 32).<sup>19</sup>

Z Platónovho textu nie je úplne zrejmé, prečo tak urobil, jaskynný mýtus bol predsa v istom zmysle púťou<sup>20</sup>, ktorá v sebe zahrňuje obrat, bol výchovou, možnosťou pravého umiestnenia ľudskej situácie. Naplňa sa putovaním hore a dole, človek akoby niekam ani neodíšiel len urobil posun smerom k sebapoznaniu. V tomto prípade, ide „o neustále prekračovanie samozrejmosti, každodennej situácie, poznania o tom čo je spravodlivé, čo je múdre ... výchova tak privádza človeka k sebareflexii, je zároveň náhladom do bytia ako takého, je vytrhnutá zo všedného dňa - je prienikom slnka do tmavých miest“ (Palouš 1991, 33).

Návrat do jaskyne je symbolom poslania učiť druhých, z vážna sa tak stáva nielen vychovávaný, ale aj vychovávateľ. Ako tvrdí Klára Holá „cieľ mýtu je didaktický, má posilniť vyššie zložky duše, rozvíjať žiaduce cnosti a správne viesť poslucháčov cestou k najvyššej idey. Platónov mýtus je zobrazovaný ako iniciačný rituál, ku ktorému patria pocity spojené zo záhadným bytím, ohrozením z dezilúzie, ale aj záverečným vzkriesením

---

<sup>17</sup>Dôležité je podotknúť, že v spomínaných textoch sa v žiadnej časti nespomína nejaký konkrétny vychovávateľ v podobe človeka, proroka či mystika, ktorý už nejaký duchovný obrat absolvoval.

<sup>18</sup>Po takomto násilnom a vyčerpávajúcom obrate. Z Platónovho textu jednoznačne ani nevyplýva, že obrátený sa má starať o druhých, o ich obrátenie.

<sup>19</sup>Palouš tento svoj výrok ešte vysvetľuje: „charakteristika kladenia protirečivých argumentov nie je v tomto prípade o štylistických efektoch. Toto popieranie sa deje len vnútri výroku, navonok však mení doterajší kontext. Rušením hermetickej logiky logu paradox narúša bežné vzťahy a môže ich svojím tajomným poukazovaním integrovať do súvislostí nových, doposiaľ nepostrehnutých“ (Palouš 1991, 32).

<sup>20</sup>Podobný intelektuálny vzostup, porovnateľný s cestou z jaskyne k svetlu nachádzame aj v dialógu *Symposium*, pričom sa prvenstvo kladie pojmu *eros* ako dynamicko-duchovnému princípu, aktualizujúci sa pri vzostupu duše k ríši ideí.

(Holá 2010, 7). Vzdelaný človek by teda nemal vedieť len hovoriť a počúvať, ale jeho duševné sily majú smerovať k určitej vyváženosti a harmónii. Mal by vlastným autentickým prežívaním skutočnosti provokovať svoju dušu k vlastnému pohybu, k hľadaniu a nachádzaniu pravdy, k cnosti, k tomu najvyššiemu dobru pre človeka. Snahou po očiste duše od pýchy, ctižiadostivosti, falošného sebavedomia a túžby po moci.

Ak sa bude účastník Sokratovho vyučovania držať skutočne vnútorného náhľadu, uvoľní cestu tomu, aby sa dostalo von skutočné dieťa, napr. váhanie, neistota, nie zmätok a zatvrdnutosť. Dnešný človek prestal komunikovať s *daimonionom* (Palouš 2011, 16). Takáto zmena sama o sebe môže byť rovnako šancou k seba prekročeniu doposiaľ herme-neuticky uzavretých kontextov.

V porovnaní so znakmi moderného vyučovania však Platónova *paidea* nemá veľa spoločného. Výrazný odklon až dokonca rozpor možno hľadať či už v neplánovaní schém, nie je tu nijaký vedomostný základ, na ktorom by sa vrstвило ďalšie poznanie. Zdá sa, že je to aj výsledok súčasného du-cha doby, v ktorej pôsobia určití „profesionáli“, učitelia múdrosti, ktorí by radi predávali vzdelanie ako tovar. Inštitucionalizovaná výchova v podobe moderného školstva človeka nesprevádza životom, ale naopak ho ešte viac pripútava k okovám v jaskyni, nedovoľuje im opustiť tento klamný priestor a škola sa stáva akýmsi politickým inštrumentom vládnucej strany (Palouš 2008, 54).

Azda najpodstatnejšia myšlienka na záver „aby sa nestarali o nič skôr, než o to, aby sa duša stala čo najlepšou“ (Platón 1990a, 353, 30 a-b) je pre nás posolstvom a snahou nájsť niečo medzi dušou a skutočnosťou, medzi jednotlivcom a celkom myšlienok, akýmsi bytostne náboženským priestorom, tajomstvom bytia, do ktorého však nie je každému umožnené vstúpiť. Pretože na to, aby sa človek stal človekom, musí v sebe prehĺbiť to, čo mu je od prírody vlastné, dané. A tak sa v súčasnej spoločnosti usilujúcej sa o hľadanie pravdivých odpovedí len vytrvalí hľadači stanú služobníkmi a nezostanú pripútanými otrokmi....

## Literatúra

- CEPKO, J. (2011): Anthistenes a Paideia. K sókratovskému modelu výchovy. In *Filozofia*, roč.66., č.6, s. 227-238.
- HOLÁ, K. (2010): Platónova svätelná metafyzika jako základ filosofie výchovy. In: *PAIDEIA*. Praha: Philosophical E- Journal of Charles Universtiy. č.2, s.1 – 13.



- PELCOVÁ, N. (2014): *Fenomén výchovy a učiteľská etika povolání*. Praha: Karolinum. 222 s.
- PELCOVÁ, N. (2004): *Filozofická a pedagogická antropologie*. Praha: Karolinum. 201 s.
- PLATÓN (1990a): Faidros. In *Dialógy I*. Bratislava : Tatran. s. 798-856.
- PLATÓN (1990a): Protagoras. In *Dialógy I*. Bratislava : Tatran. s. 123-184.
- PLATÓN (1990a): Alkibiades. In *Dialógy I*. Bratislava: Tatran. s. 259-310.
- PLATÓN (1990a): Gorgias. In *Dialógy I*. Bratislava : Tatran. s. 383-482.
- PLATÓN (1990b): Štát. In *Dialógy II*. Bratislava : Tatran. s. 7- 356.
- PLATÓN (1990c): Zákony. *Dialógy III*. Bratislava : Tatran. s. 797- 856.
- PALOUŠ, R. (2011): *Homo educans*. Praha: Karolinum. 166 s.
- PALOUŠ, R. (1991): *Čas výchovy*. Praha: SPN. s. 139
- PATOČKA, J. (1992): *Platón*. Praha: SPN. 379 s.
- PINC, Z. (1999): *Fragmenty k filozofie výchovy*. Praha: Oikoymenh. 150s.
- WOLLNER, U. (2010): Starosť o seba v Platónovom dialógu *Gorgias*. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č.3, s. 227-238.

Mgr. Simona Wagnerová, PhD.  
Katedra pedagogických štúdií, FHV ŽU  
Žilinská univerzita v Žiline  
Žilina  
e-mail: simona.wagnerova@fhv.uniza.sk

# PRÁCA AKO ROZHOVOR A SPOLUPRÁCA

## THE WORK AS A CONVERSATION AND COOPERATION

*Joanna Mysona Byrska*

**Abstract:** *A working man builds his world and fixes his roots in it. Thanks to his work he feels connected with the world around him, he feels a part of it. As Jozef Tischner wrote, there is the knowledge that working man should have to work well. This knowledge includes certainty: the work will be paid. In this paper I discuss the understanding of a work as cooperation, and as a conversation between people and with the world. An important question is, what happens to the working man who does not have the proper knowledge and is not certain to be paid?*

**Key words:** *work – Józef Tischner – conversation – cooperation*

V práci človek trávi každý deň 8 hodín. To je jedna tretina dňa, veľmi veľa času. Preto je otázka týkajúca sa práce, jej vplyvu na človeka a podmienok na dobrú prácu veľmi dôležitá. Čím je – čím by mala byť práca, aby bolo možné povedať, že je to dobrá práca?

Zaujímavú a zdá sa, že dodnes aktuálnu koncepciu práce navrhol kňaz profesor Józef Tischner, známy predovšetkým ako duchovný pastier poľského hnutia „Solidarita“ v 80. rokoch 20. storočia a tvorca etiky solidarity (Tischner 2005, 11-138). Profesor Pápežskej teologickej akadémie v Krakove (dnešná Pápežská univerzita Jána Pavla II. v Krakove), zosnulý v roku 2000, je tiež autorom originálnej filozofie drámy, podľa ktorej je existencia človeka dramatická, pretože nikdy úplne nevieme, či je daný čin dobrý, alebo zlý. V okamihu konania človek nemá istotu, či – ako písal Tischner – „dosahuje spásu alebo prekliatie“. To sa ešte len ukáže, človek sa to dozvie až po smrti. Je tu viditeľné naviazanie na koncepciu sv. Augustína, ktorý vnímal človeka ako dramatickú bytosť, ktorá túži po spase, ale nevie, či žije dobre. Hodnotenie sa objaví po smrti, keď človek predstúpi pred Boha. Scénou drámy človeka, ako písal Tischner, je svet, ktorý nás obklopuje. Na scéne – vo svete sa objavujú iní ľudia – tzv. druhí, s ktorými človek nadväzuje rôzne druhy vzťahov. Pre Tischnera je človek osobou – osobnosťou. Môže sa zdokonaľovať, byť kreatívny, budovať alebo ničiť – v závislosti od toho, aké rozhodnutia prijme (Tischner 2001).

Veľmi dôležitá je pre človeka práca. Podľa Tischnera sa človek môže prostredníctvom vykonávanej práce realizovať, budovať, tvoriť alebo ničiť. Všetko závisí od toho, aký charakter má práca, ktorú človek vykonáva. V práci človek trávi veľmi veľa času. Už len z toho dôvodu budú druh a kvalita práce pre človeka mimoriadne dôležité. Ak budeme uvažovať úplne jednoducho – ak nejakej činnosti venujem veľa času, začína ma to formovať a definovať ako človeka. Veľmi dobre to vyjadruje gramatická štruktúra poľského jazyka. Hovoríme: som lekárom/učiteľom/robotníkom/žiakom. Som niekým, kto je definovaný vykonávanou činnosťou.

Tischner sa domnieval, že človek prostredníctvom svojej práce nadväzuje vzťahy so svetom, aj s inými ľuďmi. Keď pracuje, vplyva človek na seba, svoje okolie (svet, v ktorom žije) a na iných ľudí. Človek by mal pracovať „pre“: – pre seba a svoju rodinu, aby získal finančné prostriedky umožňujúce dôstojný život, – pre iných ľudí – pracujúci človek vytvára rôzny úžitok pre iných ľudí. Práca je pre Tischnera vždy spolu - práca, pretože človek nikdy nepracuje v úplnej prázdnote, jeho práca, jeho činnosti majú vplyv na okolie a iných ľudí. Človek zostáva v sieti vzťahov, je zo svojej podstaty, ako písal Aristoteles „zoon politikon“ – spoločenská bytosť a to je v chápaní Tischnera viditeľné tiež v práci človeka.

Ak má byť práca spoluprácou, znamená to, že zostáva vždy vo vzťahu s druhým – s iným človekom, nepracuje v ústraní a efekty jeho práce majú vplyv na iných ľudí a na svet. Práca ako spolupráca – tak, ako ju chápe Józef Tischner, sa stáva, ako píše Jarosław Jagiełło: „(...) skutočným kľúčom k pochopeniu a vyriešeniu najhorúcejších problémov spoločenského života“ (Jagiełło, 2014, 230). Práca je rozhovorom človeka so svetom a druhým človekom. Jej najdôležitejšou úlohou je podľa Tischnera pochopenie medzi ľuďmi (Tischner, 1994, 74).

Keď človek pracuje, ovplyvňuje svoje okolie, mení ho. Ak je zmena priaznivá, človek sa cíti akoby tvorcom, je šťastný. Prostredníctvom práce, ktorá prináša dobré efekty, sa človek zakoreňuje vo svete, ktorý ho obklopuje a čerpá z toho pocit satisfakcie, a dokonca sa cíti šťastný.

Aby však práca mohla byť spoluprácou, je nevyhnutné splnenie niekoľkých podmienok – a to na strane toho, kto pracuje, aj toho, pre koho človek pracuje. Inými slovami, zamestnanec aj zamestnávateľ majú vzájomné povinnosti a záväzky.

Aby sme ukázali, ako by mali tieto vzájomné záväzky vyzerat', pomôžme si textom Tischnera: „Vezmime si kováča, ktorý vo svojej kováčskej dielni kuje železo na voz pre roľníka. Kováč, samozrejme, ovláda svoju prácu. Vie, aký oheň treba rozpáliť, aby sa železo rozpálilo dočervena, aké nástroje použiť na osadenie ešte horúcej obruče na koleso.

Vie tiež, kto je majiteľom voza a na aké práce bude ten voz slúžiť. Neexistuje práca bez istého pochopenia práce. (...) Ako ďaleko by mali siahať vedomosti kováča? Určite by mal kováč poznať povahu železa. Znamená to však, že by mal poznať tiež fyzikálnu teóriu pevného telesa? Mal by vedieť, či má byť voz prispôsobený pre hory alebo skôr pre nížiny. Znamená to, že by mal tiež poznať prvky geografie sveta? (...) Určite existujú také vedomosti, ktoré kováčovi neuškodia, ale ani nepomôžu, a sú také vedomosti, ktoré sú preňho nevyhnutné. Medzi nevyhnutné vedomosti je teda potrebné zaradiť presvedčenie kováča, že za vykonávanú prácu bude spravodlivo odmenený. Ak bude kováčovi táto istota chýbať, vôbec si nebudeme istí, či svoju prácu vykoná svedomito. Vedomosť o spravodlivej odmene patrí k chápaniu práce, ale jej charakter je iný, ako charakter vedomostí o kvalite železa a spôsoboch používania nástrojov. Vedomosť o spravodlivosti je etickou vedomosťou, vedomosti o materiáli a nástrojoch sú ekonomické a technické vedomosti” (Tischner 2005a, 65-66).

Aby dobre vykonával svoju prácu, musí mať kováč definované vedomosti a z nich vyplývajúce zručnosti. Vedomosti kováča nemusia byť veľmi rozsiahle, ale musia sa týkať toho, čo robí. Tischner hovorí o troch druhoch vedomostí. Dva druhy sú nevyhnutné na to, aby mohol kováč dobre pracovať, tretím druhom sú vedomosti, ktoré nemajú priamy vplyv na prácu, ale môžu z kováčarobiť zaujímavého človeka počas rozhovoru – sú to vedomosti, „ktoré kováčovi neuškodia, ale ani nepomôžu” v práci (Tischner 2005a, 65-66).

Prvý druh vedomostí, ktoré kováč potrebuje na to, aby mohol dobre pracovať, sú odborné vedomosti, ktoré mu umožňujú správne vykonávať úlohy. Sú to vedomosti, vďaka ktorým pracujúci vie, čo robí, sú to schopnosti a spôsobilosti. Kováč – rovnako ako každý iný pracovník – by mal vedieť, ako treba postupovať, aby sa dosiahli naplánované efekty. Odborné vedomosti umožňujú kontrolu nad procesom tvorenia, riadenie tohto procesu a predvídanie konečných efektov. Sú to vedomosti, ktoré pracovník nadobúda a využíva. Mali by to byť hlboké vedomosti, také, ktoré umožňujú riešiť aj závažnejšie problémy, čiže vedomosti získavané rokmi, opreté o skúsenosti. Takéto vedomosti majú odborníci, ktorí, ako tvrdí Richard Sennett, nemajú v dnešnom svete rýchlych zmien ľahký život. Odborné vedomosti sa získavajú rokmi, a tempo zmien môže spôsobiť, že sa ukážu byť nevhodné, zastaralé (Mysona Byrska 2012, 31-41), a námaha vynaložená na ich získanie vyjde nazmar.

Vo svete rýchlych zmien, a takým svetom je svet konzumpcie (Ritzer 2009), nie je veľa odborníkov. Oveľa častejšie stretneme priučených špecialistov, ľudí, ktorí získavajú vedomosti rýchlo, aby vyriešili

konkrétny problém. Ich vedomosti sú povrchné, fragmentárne. S vážnejšími problémami si nedokážu poradiť. Ale ich úlohou nie je riešenie náročných problémov. Priučený špecialista má úzko definovaný rozsah vykonávaných činností, má pracovať rýchlo a efektívne. Náklady na jeho prácu sú menšie ako u odborníka, pretože nemá vedomosti, ktoré mu umožňujú pracovať úplne samostatne. Nad priučeným špecialistom sa musí objaviť dohľad, osoba, ktorá kontroluje, či realizácia zodpovedá definovanému štandardu. Vo svete konzumpcie, v ktorom je najdôležitejšia rýchlosť a množstvo je stavané nad kvalitu, svedomitosť a dôslednosť, sa dôkladné, svedomité a hlboké vedomosti vysoko necenia (Mysona Byrska 2013, 283-291).

Druhý druh vedomostí nevyhnutný pre kováča – pracovníka, aby mohol dobre pracovať, je podľa Tischnera istota odmeny, a to spravodlivej odmeny. Spravodlivá odmena je čiastka vyplývajúca zo zmluvy, ktorú uzatvára s objednávateľom/zamestnávateľom. Ak pracovník dodržal podmienky zmluvy, je aj objednávateľ povinný vyplatiť dohodnutú čiastku. Podľa Tischnera musí mať pracovník istotu, že odmenu, na ktorej sa dohodol, dostane. Je to vedomosť nevyhnutná na to, aby bolo možné dobre pracovať. Absencia vedomia istoty získania spravodlivej odmeny prácu sťažuje. Ak takáto istota chýba, pracujúci človek nevie, či napriek námaha, ktorú pri práci vynaložil, nestratil svoj čas. Cíti ohrozenie, ťažko sa mu čokoľvek plánuje, keďže nevie, či bude jeho námaha odmenená. Nevie, či bude môcť zaplatiť svoje účty, postarať sa o rodinu. Zopakujme ešte raz: vedomosť o odmene, t. j. istota úhrady, je nevyhnutná pre dobrú prácu. Je to podľa Tischnera vedomosť nevyhnutná na to, aby mohol pracovník dobre pracovať, aby bol pracovníkom, a nie otrokom odkázaným na milosť a nemilosť pána.

Istota odmeny je pre Tischnera nevyhnutnou podmienkou dobrej práce. Spravodlivá odmena je odmena dohodnutá pred prijatím práce. Je to čiastka, s ktorou súhlasili obidve strany. Absencia istoty odmeny má negatívny vplyv na kvalitu práce. Človek nevie, či sa mu jeho námaha oplatí, či čas venovaný práci nebol vynaložený zbytočne.

Problematickým však ostáva to, či boli obidve strany počas dohadovania podmienok zmluvy a spravodlivej odmeny v rovnakej situácii. Ak problém sformulujeme inak: sú zamestnávateľ aj zamestnanec slobodnými účastníkmi voľného trhu a môžu slobodne prijímať rozhodnutia? Podľa Michaela Sandela nie vždy sa obidve strany rokujúce o podmienkach zmluvy rozhodujú slobodne. Potenciálny zamestnanec môže byť v tak zlej finančnej situácii, že súhlasí, že bude pracovať za akúkoľvek mzdu a v takmer akýchkoľvek podmienkach. Na druhej strane zamestnávateľ si

toho môže byť vedomý a využiť životnú situáciu potenciálneho zamestnanca alebo osoby, ktorá si chce objednať opravu, a pod. (Sandel 2013, 197-199, 7-11). Podmienky zmluvy dohodnuté v takej situácii nebudú podľa Sandela spravodlivé, a to aj napriek tomu, že obidve strany s nimi súhlasili. Poškodeným bude človek v ťažkej finančnej situácii. Ujarmený svojou životnou situáciou bude nútený akceptovať podmienky, ktoré pre neho nie sú adekvátne, a čo je horšie, ich akceptovanie môže mať za následok, že sa pripojí k prekariátu, tzv. chudobným pracujúcim – k ľuďom, ktorí pracujú, ale napriek tomu vzhľadom na nízku mzdu nemajú šancu zlepšiť svoju existenciu (Urbaňski 2014).

Je potrebné pamätať, že človek pracuje, aby získal finančné prostriedky, ktoré mu umožnia dôstojný život. Na tomto mieste si môžeme položiť otázku, čím je takýto dôstojný život a či sme schopní definovať, čím je dôstojná odmena? Intuícia nám napovedá, že dôstojná odmena je také množstvo peňazí, ktoré umožňuje kludný život počas ďalšieho mesiaca. Je však ťažké uviesť výšku čiastky, ktorá by jedincovi zabezpečovala dôstojný život.

Môžeme však nájsť odpoveď na otázku, akú formu by malo mať zamestnanie, aby ho bolo možné označiť slovom „dôstojné“. Podľa organizácie SEDEX, ktorá sa zaoberá vykonávaním etických auditov v podnikoch, dôstojným zamestnaním je zamestnanie na pracovný úväzok so sociálnymi platbami (Sedex 2015). Členovia organizácie SEDEX sa domnievajú, že iba stále zamestnanie môže chrániť zamestnancov pred vykorisťovaním. Problémom však ostáva, či stále zamestnanie za nízku mzdu chráni zamestnanca pred prekarizáciou, t. j. pridaním sa k tzv. „chudobným pracujúcim“, čiže k ľuďom, ktorí sú zamestnaní, pracujú celé dni, ale výška odmeny im neumožňuje zlepšenie existencie. Prekariát – chudobní pracujúci nebohatnú, nezlepšujú svoju existenciu (Urbaňski 2014).

Absencia vedomostí nevyhnutných pre dobrú prácu, nespravodlivo uzatvárané zmluvy a prekarizácia – to všetko spôsobuje, že pracujúci človek stráca istotu. Môže prísť k záveru, že keďže je jeho situácia na trhu práce taká, a nie iná, nie je nevyhnutné, aby si dôsledne a svedomito plnil svoje povinnosti. Namiesto toho môže radšej hľadať novú, lepšie platenú a zaujímavejšiu prácu? Bude to úplne v súlade s logikou sveta konzumpcie, v ktorom je dôležitá rýchlosť a zmena toho, čo je dočasné na nové, pretože v takom svete je nové lepšie ako staré.

## Literatúra

- JAGIEŁŁO, J. (2014): Spojrzenie w przyszłość. Ks. Józefa Tischnera myślenie o pracy. *Verbum Vitae*, 25 (2014), 227 – 258.
- MYSONA BYRSKA, J. (2012): Etyka fachowca i jego kłopoty w świecie konsumpcji. In: Gluchman, V. (ed.): *Profesijná etika - minulosť a prítomnosť*. Presov: FF UP, 31-41.
- MYSONA BYRSKA, J. (2013): Nové hodnoty v magickom svete konzumpcie. In: Miháliková, I. (ed.): *Fyzika a etika VIII. Veda ako kultúrny fenomén*. Nitra: UKF, 283-291.
- RITZER, G. (2009): *Magiczny świat konsumpcji*. Warszawa: MUZA SA.
- SANDEL, M. (2013): *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie*. Warszawa: Kurhaus.
- TISCHNER, J. (1994): *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Znak.
- TISCHNER, J. (2001): *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak.
- TISCHNER, J. (2005): *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*. Kraków: Znak.
- TISCHNER, J. (2005a): *Idąc przez puste błonia*. Kraków: Znak.
- URBAŃSKI, J. (2014). *Prekariat i nowa walka klas*. Warszawa: Książka i Prasa.
- URBAŃSKI, J. (2014). *Prekariat i nowa walka klas*. Warszawa: Książka i Prasa. [online]. [08.10.2015]. Dostępne na internecie: <<http://www.sedexglobal.com>>.

Dr hab. Joanna Mysona Byrska  
Pápežská univerzita Jána Pavla II v Krakove  
Filozofická fakulta  
Katedra sociálnej filozofie a politiky, Poľsko  
e-mail: joanna.mysona.byrska@upjp2.edu.pl

***(META) FILOZOFIA – PRAX***

***Zborník vedeckých príspevkov***

Andrea Javorská – Lenka Kocinová – Simona Wagnerová  
(eds.)

Vydavateľ: Slovenské filozofické združenie pri SAV

Vydanie: prvé

Rok vydania: 2016

Náklad: 100 ks

Rozsah: 408 strán

**ISBN 978-80-970303-7-7**

**EAN 9788097030377**