

Slovenské filozofické združenie pri SAV
Filozofický ústav SAV
Katedra filozofie FF UMB v Banskej Bystrici

***Kultúra, civilizácia, normativita –
dialóg a konflikty z pohľadu filozofie***

Zborník vedeckých príspevkov

Andrea Javorská – Ondrej Marchevský (eds.)

Bratislava 2017

OBSAH

Editorské slovo <i>Editori</i>	7
Plenárne prednášky	
ARISTOTELÉS JAKO PLURALISTA: PROMĚNY OBRAZU ARISTOTELA A POUČENÍ Z NICH <i>Josef Moural</i>	9
IMMANUEL KANT AS THE FORERUNNER OF THE UNITED EUROPE IDEA <i>Mirosław Żelazny</i>	20
Vedecké príspevky <i>Aristotelova filozofia a jej súčasné interpretácie</i>	
ARISTOTELÉS O HRANICÍCH KULTURY ¹ <i>Veronika Konrádová</i>	29
AITHÉR A KVINTESENC – ARISTOTELOVO DĚDICTVÍ <i>Josef Petrželka</i>	34
<i>Dialógy a konflikty kultúr a civilizácií – výzvy súčasnosti</i>	
RELACJE MIĘDZY CYWILIZACJAMI <i>Grażyna Szumera</i>	40
„DIALOG PRZEZ KONFLIKT”. O SPECYFICE KONTAKTÓW MIĘDZYLUDZKICH W PERSPEKTYWIE FILOZOFII <i>Tadeusz Miczka</i>	44
STRET KULTÚR V UČENOM ROZHOVORE MEDZI VIEROU A ROZUMOM OD RAJMUNDA LULLA <i>Jaroslav Cepko</i>	49
„THE MOST FORTUNATE AND THE GREATEST EVENT IN THE HISTORY OF MANKIND“ – SIN AND EVIL VERSUS THE GENESIS OF CULTURE (KANT, HERDER, SCHILLER) <i>Tomasz Kupś</i>	54
KANTOV A SÚČASNÝ POJEM KULTÚRY <i>Peter Kyslan</i>	62

¹ Tento príspevok vznikl v rámci grantového projektu „Člověk a obec v antickém myšlení“ č. 6320216000101.

Editori: doc. Mgr. Andrea Javorská, PhD.
Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.

Recenzenti: prof. PhDr. Tatiana Sedová, CSc.
Doc. PhDr. Juraj Šuch, PhD.

Obálka: Mgr. Pavol Sucharek, PhD.

Technická redakcia: Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Jazyková úprava: autori príspevkov

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

© Slovenské filozofické združenie pri SAV

ISBN 978-80-970303-8-4
EAN 9788097030384

APRIÓRNE PRINCÍPY ROZUMU V KONTEXTE POLITICKEJ PRAXE U I. KANTA <i>Sandra Zákutná</i>	67
PHENOMENOLOGY AS A WAY OF OVERCOMING THE CRISIS OF CULTURE <i>Agnieszka Wesółowska</i>	73
INKULTURÁCIA ŽIVOTNÉHO SVETA AKO NOEMATICKÝ PROBLÉM <i>Jozef Sivák</i>	78
DIONIZYJSKI LOGOS JAKO PODSTAWA ONTOPOJEZY KULTURY. NA KANWIE FENOMENOLOGII ŻYCIA ANNY TERESY TYMIENIECKIEJ <i>Magdalena Mruszczyk</i>	83
RELIGIA W KONCEPCJI SPOŁECZEŃSTWA WEDŁUG EDWARDA ABRAMOWSKIEGO <i>Katarzyna M. Cwynar</i>	88
OSOBA AKO PREDPOKLAD KULTÚRY A CIVILIZÁCIE – JEJ MOŽNÉ VYMEDZENIE <i>Lenka Kocinová</i>	95
KULTÚRNA IDENTITA A DIALÓG KULTÚR <i>Štefan Šrobár</i>	99
ČLOVEK NA CESTE K DIALÓGU <i>Ivan Ondrášik</i>	109
BUDHISTICKÉ INŠPIRÁCIE V ZÁPADNEJ EKOFILOZOFII <i>Katarína Henčová</i>	114
<i>Hodnoty a normy, veda a normativita</i>	
DESKRIPTÍVNE VERZUS NORMATÍVNE CHÁPANIE FILOZOFIE (L. WITTGENSTEIN). PODMIENKY ROZUMNEJ DISKUSIE MEDZI FILOZOFOMI <i>Dezider Kamhal</i>	119
V ČOM SPOČÍVA PROBLÉM HODNOTY POZNANIA? ² <i>Martin Nuhlíček</i>	124
UPRAWOMOCNIENIENORMMORALNYCH.PROPOZYCJET.KOTARBIŃSKIEGO I L. KOŁAKOWSKIEGO <i>Halina Šimo</i>	129

OD ÉTOSU ŽITÉHO K ÉTOSU KODIFIKOVANÉMU? <i>Boris Slovinský</i>	134
ONTOLOGIA VŠEOBECNOVEDNEJ KATEGÓRIE „KRÍZA“ Z HĽADISKA TEÓRIE CHAOSU <i>Ján Dubnička</i>	139
SÚČASNÁ KRÍZA VEDY A VÝCHODISKÁ Z NEJ <i>Peter Kohút</i>	144
PROBLÉM NORMATIVITY SOCIÁLNEHO V SPOLOČNOSTI KDE JE VŠETKO DOVOLENÉ <i>Richard Sr’ahel</i>	148
NORMATÍVNY OPORTUNIZMUS A IRACIONÁLNE ROZHODOVANIE <i>Michal Slamena</i>	153
INTERNETOVÁ KOMUNIKÁCIA, (KYBER)KULTÚRA A FENOMÉN NORMATIVITY <i>Sabína Gáliková Tolnaiová</i>	157
PRAVDA A INTERPRETÁCIA. V KONTEXTE FILOZOFICKÉHO ODKAZU L. PAREYSON <i>Katarína Mayerová</i>	164
BOETHIUS Z DÁCIE A TOMÁŠ AKVINSKÝ O VZŤAHU FILOZOFIE A TEOLÓGIE <i>Michal Chabada</i>	169
LEV ŠESTOV <i>Peter Nezník</i>	174
NIKOLAJ G. ČERNYŠEVSKIJ O ČLOVEKU, SPOLOČNOSTI A NORMATÍVNOSTI PROGRESU V DEJINÁCH <i>Ondrej Marchevský</i>	180
CENTROVANIE POZORNOSTI NA ČLOVEKA – MODERNÝ ZROD SUBJEKTU (M. FOUCAULT) <i>Dušan Hruška</i>	186
PATOČKOVA GENEALÓGIA MODERNEJ TECHNICKEJ CIVILIZÁCIE <i>Andrea Javorská</i>	192
HAYEKOVO CHÁPANIE SLOBODY VO VŠEOBECNOSTI A FAKTORY, KTORÉ UTVÁRAJÚ JEJ NEGATÍVNY CHARAKTER <i>Magdaléna Steinhauser Wesserlová</i>	197

² Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-14-0510.

Vážení čitatelia,

predkladaný zborník vedeckých štúdií je výstupom z výročného stretnutia SFZ pri SAV spojeného s medzinárodnou konferenciou, ktorá sa konala v dňoch 5. – 7. 10. 2016 v Kongresovom centre SAV v Starej Lesnej. Konferencia svojou témou *Kultúra, civilizácia, normativita – dialóg a konflikty z pohľadu filozofie* si pripomenula 2400. výročie narodenia Aristotela.

Organizátormi tohto podujatia boli Slovenské filozofické združenie pri SAV, Filozofický ústav SAV v Bratislave a Katedra filozofie FF UMB v Banskej Bystrici.

Cieľom konferencie bolo reflektovať aktuálnu, svojou povahou interdisciplinárnu tému podstaty kultúry a civilizácie. Organizátori poskytli širší priestor pre filozofickú reflexiu ich vzájomného vzťahu, vymedzenia ich adekvátnych pojmov, otázky normativity, jej podoby a zdroje so zreteľom na status konfliktov v súčasnosti, a spôsoby ich riešenia alebo neutralizácie. Pojem kultúry má korene už v antike, preto nie náhodou túto problematiku autori príspevkov reflektovali na jednej strane v širokom spektre dejinno-filozofických prístupov a perspektív od staroveku až po súčasnosť, na strane druhej tematizovali koncepcie kultúry, normativity, identity a dialógu v komplexnosti ich prejavov vo vedeckých diskusiách, presahujúcich hranice svojej disciplíny. Rôznorodosť prednesených príspevkov ukázala, že kultúra je komplexným celkom, ktorý zahŕňa poznanie, vieru, umenie, právo, morálku, zvyky, ľudské správanie a konanie. V tejto súvislosti sa ukázali signifikantné štyri tematické okruhy, ktoré v rámci konferencie boli rozčlenené do sekcií: 1. Aristotelova filozofia a jej súčasné interpretácie, 2. Problém interpretácie – ontologické, epistemologické a metodologické aspekty, 3. Dialógy a konflikty kultúr a civilizácií – výzvy súčasnosti, 4. Hodnoty a normy, veda a normativita.

Editori zostavili zborník do dvoch častí, ktorej prvá časť je prezentáciou plenárnych prednášok, druhá časť je prezentáciou vedeckých štúdií, ktoré ponúkajú pluralitu prístupov a riešení k téme, ktorá sa v dejinách opakovane objavuje s aktuálnymi nárokmi na teoretickú diskusiu. Niektoré stanoviská autorov majú tendenciu k syntetickému poňatiu problému, ukazujú potrebu uvedomenia si kontextu interdisciplinarity vedeckého diskurzu, otvárajú etické, sociálno-politické, náboženské implikácie a historické súvislosti problematiky konferencie, čo len potvrdzuje rozmanitosť, diferencovanosť a pluralitu kultúry ako takej.

Touto cestou vyjadrujeme poďakovanie organizačnému výboru konferencie, vedeckým garantom, plenárnym prednášajúcim a všetkým aktívnym účastníkom, ktorí sa zaslúžili o vydarený priebeh konferencie.

Editori

ARISTOTELÉS JAKO PLURALISTA: PROMĚNY OBRAZU ARISTOTELA A POUČENÍ Z NICH

ARISTOTLE AS A PLURALIST: A LESSON FROM THE CHANGING IMAGE OF
ARISTOTLE

Josef Moural

Abstract: *The image of Aristotle in the history of philosophy changed considerably during the past century: who is Aristotle today? I propose a relatively new, metaphilosophical answer: Aristotle and his departure from Plato's philosophy can be understood from the point of view of his accepting pluralism and elaborating it. This answer makes Aristotle once again (up to a degree) our contemporary – in our philosophical world constituted by Austin's and late Wittgenstein's pushing through pluralism against the early analytic philosophy (and Heidegger's and poststructuralists' against early phenomenology). We see pluralism as characterizing Aristotle's metaphysics (no primacy – or at least no hegemony – by either forms or matter, both are equally indispensable), physics (there are causes of various types that play various roles when studying various sorts of things), ethics and politics (different people follow different life-projects, there is no single paradigm of successful life good for all; similarly different forms of government have different advantages and can be suitable depending on circumstances), and aesthetics (the aims and the means to achieve them are quite different in tragedy and in comedy), etc.*

Key words: *Aristotel – pluralism – interpretations - aesthetics*

Vždycky jsem pohlížel s údivem a nedůvěrou na prohlášení, že je úkolem každé generace vybudovat si nový, vlastní výklad velkých postav minulosti. Připadalo mi to pošetilé: přece pokud je dosavadní výklad chybný, je třeba prostě jej opravit či vylepšit a nemá to nic společného s generacemi; a pokud je dosavadní výklad více méně v pořádku, bylo by bláznivé budovat nějaký jiný, pravděpodobně horší, jenom kvůli inovaci a originalitě. Bylo to vlastně až během přípravy této přednášky (pozdání k níž je pro mě velkou poctou, za niž bych chtěl pořadatelům poděkovat), kdy jsem dospěl k jisté revizi svého původního stanoviska, takže nyní se mi zdá, že se na tématu generační citlivosti výkladu něco zajímavého je – i když je to něco trochu jiného, než ono výchozí klišé.

Moje přednáška má tři části. V první se krátce podíváme na osudy recepce a výkladu Aristotela před dvacátým stoletím, ve druhé se zaměříme na tři velké postavy, které zásadně proměnily chápání Aristotela během dvacátého století, a ve třetí pohovoříme o dnešní situaci aristotelského bádání se zvláštní pozorností směřovanou k Aristotelovu pluralismu. Na závěr se zamyslíme nad postavením Aristotela v dějinách myšlení a na dnešní filosofické scéně.

I.

Aristotelés byl po mnoho staletí páteří – a vlastně i větší částí celé kostry a celého těla – evropského studia filosofie. Na mé *alma mater*, Karlově univerzitě v Praze, byl studijní plán založený na aristotelské filosofii a z velké části složený ze studia jeho spisů opuštěn až v polovině 18. století, kdy pražský přírodovědec Josef Stepling, šedesát let po vydání Newtonových *Principia*, považoval za nemožné dále vyučovat aristotelskou fyziku

místo newtonovské.¹ Z opačné strany se dominantní postavení Aristotela na evropských univerzitách ustavuje již během 13. století, krátce po jejich vzniku a krátce po znovuzískání korpusu aristotelských textů, jemuž napomohla především *reconquista* na území dnešního Španělska.

Scholastický pohled na Aristotela se přitom do značné míry ustálil už na počátku tohoto šest staletí trvajícího období. Je dnes tématem živého bádání, do jaké míry je obraz Aristotela u středověkého latinského křesťanstva od počátku formován starší islámskou učeností a jejím specifickým začleněním pohana Aristotela do monoteistického intelektuálního prostředí – což je patrně fascinující téma, ale bohužel nejsem vůbec kompetentní se do něj pouštět, takže jej musím ponechat jiným.² Důležité ovšem je, že jak v islámské tradici, tak ve scholastice je Aristotelés systematik *par excellence*, myslitel, který má vše pod kontrolou a jen občas, jakoby unášen svou nadlidskou schopností dívat se a vidět, zapomene v textu uvést tu či onu kvalifikaci či distinkci, čímž dává prostor práci budoucích generací komentátorů.

V latinské scholastické tradici je vzorovým příkladem takového komentátora Tomáš Akvinský, který vnáší pořádek tam, kde Aristotelův text se rozbíhá do různých stran nebo vůbec nedorazí pohromadě. Ale není to samozřejmě Tomáš sám – latinských aristoteliků je spousta a zejména v prvních generacích aristotelské recepce je jejich výkon více než obdivuhodný.³ Měli bychom ovšem mít na paměti, že tento vzmach je nesen na prvním místě filosofickou kongenialitou a že jeho textové podklady jsou, měřeno moderními standardy, dosti chatrné.

Bohatství, šíře a hloubka scholastické rekonstrukce Aristotela jsou na dlouhou dobu v intelektuálních dějinách lidstva něčím jedinečným. Kdo by býval chtěl předložit radikálně odlišnou koncepci, jako by se pouštěl do boje se stohlavým, tisícírukým obrem: odražíš Dunse Scota, a vyskočí na tebe Siger Brabantský. Není tedy divu, že pozdější triumf novověké filosofie nemá vůbec ráz vítězství nad scholastikou na nějaké neutrální půdě, nýbrž prostě opuštění scholastického kolbiště a nastolení nových, vlastních témat a způsobů diskursu.

To ale zároveň znamenalo, že autorita scholastického obrazu Aristotela zůstávala poměrně dlouho neohrožena – protože pozornost moderně orientovaných myslitelů se obrátila jinam. Může to mít co do činění i s tím, že novověké filology, kteří byli iniciátory nových směrů výkladu u některých jiných starověkých myslitelů, možná odstrašoval nedostatek líbeznosti Aristotelových textů a jejich filosofická obtížnost. Každopádně se zdá být signifikantní, že kanonické vydání řeckého Aristotela textu se datuje až z devatenáctého století, více než dvě stě padesát let po Estiennově vydání Platóna.

Přitom paradoxně během neklidného šestnáctého století byl jedním z rozbíhajících se inovujících směrů právě modernizující se aristotelismus. Řecký text Aristotelových spisů byl vytištěn již 1486 a pak znovu několikrát během šestnáctého století, a v několika centrech se slibně rozbíhaly nové směry aristotelské interpretace – za všechny můžeme uvést školu padovskou na čele s Jacopo Zabarellou.⁴ Ale vývoj se měl ubírat jiným směrem a svébytné, od Aristotela se distancující moderní rozvrhy zakrátko ovládly pole a ponechaly Aristotela opět především v ruce konzervativně smýšlejících scholastiků či kvazischolastiků (nebo toto je přinejmenším dojem, který při dosud řídkém a nehlubokém historiografickém zpracování této tradice máme).

Příčinnivost devatenáctého století a především s hegelovskou generací přicházející objev

dějin filosofie jako seriózní akademické disciplíny⁵ vedl pochopitelně k řadě zlepšení. Nejvýznamnější z nich je pravděpodobně na svou dobu vynikající edice Aristotelova díla od Immanuela Bekkera ve dvou svazcích z roku 1831 (přetištěná v Oxfordu v jedenácti svazcích roku 1837). Bekker (1785-1871) je legendární filolog: v pětadvaceti povolán jako mimořádný profesor na nově založenou berlínskou univerzitu, v šestadvaceti je profesorem řádným a ve třiceti členem pruské akademie. Jeho pracovitost a neochota k prázdné společenské konverzaci byla pověstná – podle Schleiermachera dovedl mlčet v sedmi jazycích. Nesmíme si přitom představovat Bekkera jako nějakého aristotelského specialistu: jeho první edicí jsou tři svazky řeckých anekdot a prakticky souběžně s nimi začíná Bekker i práci na úplné edici Platóna – teprve pak se dostává na řadu Aristotelés a po něm další. Ovšem, Bekker mohl pracovat tak rychle také proto, že jeho cílem bylo podat co nejúplnější porovnání relevantních rukopisů, nikoli nutně stanovit co do smyslu nejdokonalejší text – tohoto úkolu se radostně chopili badatelé 19. století, stojící na bekkerovských základech.

Lepší text a celkový nárůst kvality i kvantity badatelské práce na univerzitách i mimo ně přirozeně vedl i k novému zájmu o Aristotela, a ten zase k tomu, že se během dvacátého století objevila řada impulsů, vedoucích k opuštění scholastiky pěstované představy Aristotela jako tvůrce jednotného systému, v němž do sebe všechno krásně zapadá. Na několik takových milníků vývoje aristotelské interpretace během dvacátého století se nyní podíváme (a pochopitelně, jako tomu v podobných případech bývá, leckdo by udělal jiný výběr, stejně dobrý nebo i lepší – ale já nemohu přirozeně podat žádný jiný než ten svůj).

II.

Jako v tolika oblastech vědy a bádání, i v dějinách výkladu Aristotela dochází výrazným změnám po první světové válce. Ta znamenala mezník, jakýsi konec starého světa a jeho pořádků, jehož příkrost možná ještě stále neumíme docenit. V případě vystoupení Wernera Jaegera ovšem nejde ani tak o to, že svou knihu roku 1923 vydal, jako o to, jaký zájem v dané chvíli vzbudila a jakého ohlasu se jí dostalo.

Jaeger (1888-1961) byl klasický filolog a studoval v Berlíně u Ulricha von Wilamowitz-Möllendorffa (jenž byl vzorem i našeho Františka Novotného, autora úplného překladu Platónových dialogů do češtiny a čtyřdílné platónské monografie). Svou myšlenku vývojové analýzy Aristotelovy filosofie Jaeger navrhl a vyzkoušel již v práci o Aristotelově *Metafyzice* z roku 1912,⁶ a rozpracoval ji a dotáhl v knize *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*.⁷

Můžeme tento Jaegerův počín vidět jako strukturně obdobný interpretačním průlomům zdůrazňujícím genezi díla v případě studia jiných velkých autorů, řekněme průlomů Kemp Smithova v případě studia Davida Huma – kde také máme ranou formulaci už na začátku 20. století,⁸ ale v definitivní formulaci, která bude mít velký vliv na příslušný obor, až o dost později (u Kemp Smitha až roku 1941).⁹ Když se nad tím zamyslíme, je to naprosto přirozené, že prvotní interpretační přístup k dílu velkého autora bývá *harmonizační*. Lze říci, že je to tak v jistém smyslu i správně, řekněme z hlediska davidsonovského *principle of charity*¹⁰

⁵ Viz Passmore 1965, Braun 1973.

⁶ Jaeger 1912.

⁷ Jaeger 1923.

⁸ Kemp Smith 1905.

⁹ Kemp Smith 1941.

¹⁰ Davidson 2001, 197.

¹ Viz např. Pavlíková, Čornejová 1996, 107-109, a Petrář 1983.

² Viz např. Burnett 2005 nebo populární přehled Rubenstein 2003.

³ Viz např. Amerini, Galluzzo 2014.

⁴ Přehled viz Bianchi 2007.

a s ohledem na to, že v rané fázi studia nesnadného autora obvykle prostě nevíme dost na to, abychom mohli zodpovědně vynést soud, že text obsahuje navzájem neslučitelné vrstvy, a od harmonizačního programu se proto odvrátit.

Když pak ale s postupem času znalost autorova díla roste, obtíže s tím, jak harmonizovat pasáže, které si na první pohled odporují, mohou úměrně tomu narůstat. Z tohoto hlediska je skoro až neuvěřitelné, jak dlouho se harmonizovaná, takřka monolitická verze výkladu Aristotela udržela jako *mainstreamová* – a dokonce takřka nezpochybněná. Svou roli tu jistě hrály rysy, o nichž byla řeč před chvílí: mimořádná obtížnost Aristotelova textu, která sváděla a svádí k tomu, orientovat se více na překlady a výklady, a specificky konzervativní myšlenkové prostředí, které studiu a výkladu Aristotela dlouho dominovalo.

Jaeger nicméně vystoupil roku 1923 s názorem, že je třeba rozlišovat nejméně tři vývojové fáze Aristotelovy filosofie a že jen tak se nám podaří porozumět tomu, proč v jedněch textech říká věci jinak, než v druhých. Dnes už Jaegerově periodizaci skoro nikdo nevěří, ale ve své době vzbudila velký zájem a živou diskusi – ve které se sice ukázalo, že Jaegerova koncepce Aristotelova vývoje vůbec není jediná možná a že Jaegerovy argumenty nejsou nezvratné, avšak právě to spíše posílilo než oslabilo účinek Jaegerova vystoupení na komunitu aristotelských badatelů: účinek, kterým bylo *obrácení pozornosti k nekoherencím v Aristotelově díle* a k různým způsobům, jak se s nimi vypořádat.

Jaeger zůstal velkou postavou svého oboru i v následujících desetiletích. Vyučoval v Berlíně,¹¹ značně přispěl založení Německého svazu klasických filologů (založen 1925) a recenzního časopisu *Gnomon* a spolu s Eduardem Sprangerem byl vůdčí postavou vzdělávatelského hnutí *třetí humanismus*. Roku 1936 se vystěhoval do Spojených států, kde se po třech letech v Chicagu stal zakladatelem Institutu klasických studií na Harvardu a pomáhal vytáhnout americkou klasickou filologii na tu výši, na níž je dnes. A jeho populárnější třísvazková práce *Paideia* uváděla do myšlenkového světa starověku celou generaci studentů.¹²

Další postavou, která sehrála ve vývoji aristotelské interpretace významnou úlohu, je Martin Heidegger (1889-1976). Není třeba ho nijak představovat, o jeho existenci všichni vědí: připomněl bych jenom, že Heidegger mohl studovat díky církevní podpoře, že začínal jako student teologie a že když žádal o to, aby mu stipendijní komise dovolila přestup na studium filosofie, prohlašoval, že i v rámci filosofie se hodlá věnovat právě aristotelsko-scholastické tradici.¹³ Jakkoli je zřejmé, že Heidegger měl již velmi brzy sklony sledovat ve filosofii vlastní cesty (nebo přesněji vlastní pokračování cest od míst, na něž ho zavedl Husserl), je Heideggerovo novátorské čtení Aristotela vedle Husserlovy fenomenologie druhý hlavní pilíř jeho nově budované filosofie – a v oblastech dosahu jejího rychle narůstajícího vlivu pochopitelně proměňuje i běžný obraz Aristotela.¹⁴

Kdo má Heideggera rád, může jistě litovat, že se nakonec k slibovanému velkému výkladu Aristotela, který měl být korunou Heideggerova hlavního spisu *Bytí a čas* a jehož očekávaný

rozsah můžeme pomocí analogie s napsanými částmi odhadovat na nějakých dvě stě stránek,¹⁵ nikdy nedostal, protože projekt *Bytí a času* jak známo opustil. Máme tedy nakonec od Heideggera samého jen několik aristotelských textů, z nichž čtyři ovšem stojí na velice významném místě – totiž v období, kdy se stává oním Heideggerem, kterého známe a který býval obdivován i zatracován: oním suverénem filosofické scény, současné i historické.¹⁶ Jsou to dva semestrové kursy (z let 1922 a 1924),¹⁷ dvousetstránkový aristotelský úvod v rámci kursu o dialogu *Sofisté* (1924/25)¹⁸ a dlouho ztracený rukopis takzvaného Natorp-Bericht,¹⁹ textu, který Heidegger zaslal koncem roku 1922 do Marburgu, když se tam ucházel o místo mimořádného profesora (jeho skutečný nadpis zní „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation“ a význam tohoto textu spočívá v tom, že dává jedinečný průhled na to, jak si Heidegger v té době představoval svůj filosofický projekt a jaké místo v něm měla hrát interpretace Aristotela).²⁰

Ale jako tomu bylo u Heideggera obecněji, působil nejen tím, kam sám dotáhl své výzkumy, ale také a snad i ještě více tím, jaký typ otázek a jaký styl jejich řešení naučil své studenty klást. Uvádím-li tedy Heideggera ve své malé galerii osob, jež výrazně ovlivnily chápání Aristotela za posledních sto let, není to tolik proto, že by byly tak vlivné jeho konkrétní interpretace, jako spíše proto, že jeho vliv proměnil *mainstream* německojazyčného překládání a interpretace na mnoho desetiletí dopředu. Když si otevřete německé překlady Aristotela z doby před Heideggerem a po něm, nemůžete ten rozdíl přehlédnout. A v o něco menší, ale stále významné míře to platí i o italských, francouzských a dalších překladech a interpretacích.

Také tento – přímý i nepřímý – Heideggerův vliv tedy značně urychlil oslabení tradiční výkladové tradice na evropském kontinentu, když nabídl pohled na Aristotela jako na protofenomenologa, který klade otázky po bytí, bytnosti, pravdě, časovosti, po hermeneutickém jako, teleologické zaměřenosti života atd. - a klade je místy skoro tak dovedně, jako schwarzwaldský mistr sám. Jestliže v tradiční interpretaci se datace problémů, jimiž se Aristotelés zabývá, zdála poukazovat dosti jasně do třináctého století, Heidegger ukázal velice sugestivně, že mnohé Aristotelovy problémy jsou dosud nevyřešené problémy století dvacátého.

Další z postav, na které bychom se měli podívat, je o trochu mladší: je to Harold Cherniss a jeho pozice v našem přehledu je poněkud překerní. Není to totiž aristotelik, nýbrž platonik, navazující na školu velkého amerického platónského badatele jménem Paul Shorey. Cherniss nicméně věnoval dvě ze svých tří slavných knih studiu toho, jak Aristotelés zachází se svými předchůdci, a jeho důkladná a neúprosně kritická analýza vynesla na světlo to, co zasvěcenci již dlouho tušili a čeho se možná i trochu obávali: totiž že Aristotelés, pro tradici velikán a vzor vědecké nezaujatosti, je ve svých referátech učení dřívějších myslitelů velmi nespolehlivý a ve svých kritikách spíše pravidlem než výjimečně značně *unfair*.

Cherniss (1904-1987) byl potomek židovských imigrantů z Ukrajiny. Studoval ve dvacátých letech na Berkeley, pak krátce u Shoreyho v Chicagu, ale rozhodující formativní vliv na něho měl rok v Berlíně s Wernerem Jaegerem (1927/8). Dalším důležitým vlivem

¹⁵ Viz Heidegger 1996, 57.

¹⁶ Pěkně to líčí (na základě korespondence s Jaspersem a vysokého uznání Natorpova) Safranski 1997, 141-142.

¹⁷ Heidegger 2002 a 2005.

¹⁸ Heidegger 1992, 21-225

¹⁹ Heidegger 2005, 343-399.

²⁰ K nim lze připočíst i další dvě Aristotelovi věnované rozsáhlejší pasáže z kursů tohoto období (1925-26): na témata *logos* a pravda zaměřená Heidegger 1976, 135-195, a shrnující Heidegger 1993, 144-188.

¹¹ Jaeger (1888-1961) se už jako šestadvacetiletý stává profesorem v Basileji (1914), a ve třiatřiceti nástupcem Wilamowitz-Möllendorffa v Berlíně (1921).

¹² Jaeger 1934-1947.

¹³ Poslední tři roky gymnázia a první dva roky univerzitního studia pobíral Heidegger Eliner-Stipendium, určené pro budoucí kněze; po přechodu na filosofii ho podporovala Schätzlerova nadace, která své stipendisty zavazovala k obhajobě filosofie a teologie Sv. Tomáše Akvinského (Safranski 1997, 24 a 63).

¹⁴ Je zajímavé, že v padesátých až osmdesátých letech bylo rozšířeno pojetí, které si všímalo skoro jen rozdílů a protikladů mezi Heideggerem a Aristotelem; teprve s novou dostupností Heideggerových raných přednášek se v posledních desetiletích daří znovu rozumět blízkosti obou myslitelů a Heideggerově recepci určitých aristotelských motivů (dobrý přehled podává Weigelová 2002, 13-19; viz též Brogan 2005).

pak byla, když se Cherniss s doktorátem v kapse usazuje na deset let na Johns Hopkins University v Baltimoru (1933-43), účast v tamním „History of Ideas Club“ Arthura Lovejoye. Každopádně z desetiletí na Johns Hopkins pocházejí všechny tři Chernissovy slavné knihy: *Aristotle's Criticism of his Predecessors* (1935), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (1944) a *The Riddle of the Early Academy* (1945), kterou je možno považovat za náhražku za nenapsaný druhý díl Aristotelovy kritiky Platóna.

Cherniss, který se přátelil s Robertem Oppenheimerem už během doby, kdy oba byli v Berkeley, byl první Oppenheimerovou akvizicí nových trvalých členů princetonského Institute of Advanced Studies. Oppenheimer možná byl brzy rád, že ho přivedl, protože Cherniss byl v institutu jeho pevnou oporou v politicky nejistých dobách po Oppenheimerově ztrátě důvěry za časů mccarthismu. Ale my, studenti starověkého myšlení, můžeme tohoto kroku spíše žet, protože Cherniss byl jedním z těch, kdo po uvedení na tento Olymp moderního vědění ztratili produktivitu, a vedle pravidelných anotací v časopise *Lustrum* toho už od pozdějšího Chernisse moc nemáme. Nicméně jeho osobní vliv na ty, kdo s ním přišli do kontaktu, byl i v této době značný a vysoce oceňovaný – a bylo patrně i jeho zásluhou, že v princetonském institutu koncem šedesátých let mohli hostovat i dva českoslovenští starověkáři, Jiří Frel a Karel Janáček.

Tak je po druhé světové válce – díky Jaegerovi, Heideggerovskému okruhu i Chernissovi (a mohli bychom jmenovat i mnohé další) - Aristotelés o hodně blíže tomu, za koho ho máme dnes, než tomu, zač ho měla ze scholastiky vycházející tradice. Než uzavřeme první část mého příspěvku, uvedl bych ještě několik málo postav, i když u žádné z nich už to nebude v souvislosti s nějakým jednorázovým spektakulárním výkonem. Sir David Ross (1877-1971) je největší postavou starší generace oxfordských aristoteliků, který nevystoupil s žádnou převratnou novinkou, ale jehož monografie a edice jsou dodnes relevantní. Z novějšího Oxfordu musíme zmínit Jonathana Barnese (1942), který mj. sám velmi zdatně zredigoval 2 465 obřích stránek revidovaného vydání starší oxfordské řady překladů, o niž ve své době pečoval David Ross. Velmi významný ediční počín novější doby je pak Richardem Sorabjím (1934-) koncipovaná řada překladů starověkých komentátorů Aristotela, která už dnes zahrnuje mnoho desítek svazků.

III.

Dobrá, Jaeger a Heidegger se nejspíš mýlili a Cherniss zase ukazuje především, v čem se mýlil Aristotelés; všichni sice snad přispěli vysvobození Aristotela z vězení tradiční interpretace, ale co nám tedy nové bádání ukazuje pozitivního? Jednou z charakteristik přítomné situace může být, co napsal předloni Christopher Shields na začátku své pěkné knihy: „With now two and a half millenia of minute engagement with Aristotle – in the form of exegesis and explication, of appropriation and appeal to authority, and also of criticism – almost nothing beyond the barest summary of his work is uncontroversial.“²¹ Shields samozřejmě rychle dodává, že v řadě případů je kontroverze jen marginální a že existuje poměrně široce sdílená shoda – ale je pravda, že k rychlému přiblížení dnešní situace by asi bylo nejvhodnější říci: doba velkých koncepcí je pryč, co zbývá, je *business as usual*: množství dílčí práce na vylepšování dosavadního čtení a na návrzích a kritizování dílčích nových interpretačních možností.

Jedna z oblastí, která se proměnila celkem snadno popsatelem způsobem, je přístup

k Aristotelovu textu. Jestliže ještě za mého mládí jsme slýchali opatrné „a zdá se, že mnohé Aristotelovy texty ani nebyly určeny k publikaci a že to jsou spíše poznámky k výuce“, je dnes, kdy sesazení Aristotela z piedestalu je už něčím dávno samozřejmým, celkem běžné říkat daleko otevřeněji, jako to dělá John Ackrill, že v době před mechanickým záznamem a reprodukcí textů bylo celkem přirozené, když si do poznámek z loňska nebo z dřívějších let při přípravě letošní výuky Aristotelés přepíše, k čemu novému mezitím dospěl a na co změnil názor. Písař, který se dlouho potom k takové listině s několika vrstvami doplněného materiálu dostane, považuje pravděpodobně všechno tam zaznamenané za příliš cenné, než aby to mohlo být vynecháno, takže do svého lineárního textu zakomponovává, co v původních poznámkách byly různé časové vrstvy. Tak vzniká mnoho redundancí a protirečení, na něž si čtenář Aristotela musí zvyknout. A někdy, dodává Ackrill, písař do textu doplní myšlenku či přechod podle vlastní úvahy, aby vzniklý celek byl jednotnější.²²

Takovýto přístup k textu pochopitelně otevírá prostor pro genetickou práci docela jiného typu, než o jakou šlo Jaegerovi: ne velká koncepce myslitelského vývoje (i když i takové se občas dodnes najdou), nýbrž minuciózní oddělování obsahových vrstev v dílčích pasážích textu. Pochopitelně, jako každá takováto technika, i tento přístup by mohl být nadužíván a mohl by sloužit k pohodlnému odvysvětlování a eliminaci rozporů podle libosti. Jakási kalibrace toho, kde takováto práce s textovými vrstvami je ještě přínosná a kde by už vedla spíše ke stupňování chaosu, je jeden z procesů, které v přítomnosti probíhají.

K Aristotelovu textu bych snad měl říci ještě, že k mé lítosti dnes už je obvyklejší nebrat moc vážně ono kouzelné líčení osudu Aristotelových badatelských rukopisů, jak nám je podávají Strabón a Plútarchos.²³ Podle nich už několik desetiletí po Aristotelově smrti se ty rukopisy, jež tvoří kánon Aristotelova díla, jak jej dnes známe, dostaly do rukou dědiců, kteří je odvezli z Lykeia a uložili do sklepa v obci Skepsis v malé Asii – kde je další generace nechala bez povšimnutí a teprve po asi dvou stech letech je získali nákupčí rukopisů. Texty prý měly řadu míst poškozených hnilobou a prožraných červy, a tak byli narychlo sehnáni námezdní písaři, aby chybějící místa doplnili a hodnotu nálezu tak zvýšili. Dnes se tento příběh pokládá ani ne tak za vyvrácený, jako za málo důvěryhodný čistě následkem toho, že Strabón i Plútarchos neříkají všechno správně ani jinde²⁴ (i když i pokusy příběh vyvrátit tu byly, především pomocí domnělých dokladů, že řečené texty obíhaly i v době, kdy měly ležet skryté ve sklepech – ale takové pokusy sotva mohou být přesvědčivé, protože to by vyžadovalo jistotu, že s odvozem balíku rukopisů zmizí jakoby kouzlem z Lykeia a dalších škol veškerá tradice, již tyto texty reprezentují). Při nezaujatém pohledu na oněch zhruba dvě stě let, kdy rukopisy měly být pryč, je opravdu nápadné, jak málo je Aristotelés diskutován (řekněme ještě u Cicerona).

Co se týče pozitivní výkladové koncepce, rád bych tu nabídl následující: na rozdíl od Platóna, s nímž je přirozené Aristotela srovnávat nejen kvůli tomu, že to dělá sám Aristotelés, ale i proto, že jsou to dva myslitelé toho největšího formátu a že dlouho byli v úzkém styku – tedy na rozdíl od Platóna je Aristotelés *pluralista*.

Je za prvé každopádně pluralista v tom smyslu, že se mimořádně intenzivně zajímá o empirické nálezy v rozmanitých oblastech svého zájmu, od přírodopisných preparátů po ústavy států. Není tomu přitom tak, že by se chtěl zahrabat v rozmanitosti empirického materiálu: naopak, bývá až nebezpečně rychle připraven přicházet s obecnými i nejobecnějšími teoriemi, které mají dotyčný empirický materiál vystihovat – ale mnohost a různost ho

22 Ackrill 1981, 3-4. Strabón, *Geografika* 13.1.54; Plútarchos, *Sulla* 26.1-2.

23 Strabón, *Geografika* 13.1.54; Plútarchos, *Sulla* 26.1-2.

24 Shields 2014, 23-24.

21 Shields 2014, 1.

neděsí ani neodrazuje, naopak ji vyhledává a těší se z ní. Oproti tomu u Platóna různost a rozmanitost je obvykle na škodu a nic filosoficky zajímavého nepřináší. A za druhé, mohl by být považován za pluralistu i v tom smyslu, že také na teoretické úrovni nepovažuje vysvětlení větvící se do různých podskupin za neúspěch, nýbrž naopak za lepší (protože jemněji vystihující rozdíly) výsledek než (banální) obecné vysvětlení pokrývající celou oblast zkoumání.

Oblastí, v nichž tento Aristotelův sklon k pluralismu můžeme pozorovat, je velké množství: pluralismus charakterizuje Aristotelovu metafyziku (primát nemají – alespoň ne jednoznačný – formy ani látka, obojí je stejně nezbytné), charakterizuje i fyziku (příčiny jsou úplně různých typů, a při studiu různých věcí hrají různou roli), také etiku a politiku (různí lidé se řídí různými ideály, není jediný vzor správného života pro všechny; podobně i různé typy politických zřízení mají různé přednosti a některé se hodí více za těch okolností, některé za jiných), stopy by šlo najít i v estetice (cíle a způsoby, jak jich dosáhnout, jsou docela jiné v tragédii a komedii) atd.

V přednášce pro široké publikum nehodlám jít do detailů, ale ukažme si to aspoň o trochu blíže na nauce o čtyřech příčinách, kterou jistě znají i nespecialisté. Jde o příčiny látkovou, formální, účinnou a účelovou, a všichni si pamatujeme příklad, na kterém to vypadá vše tak samozřejmě: sochař potřebuje materiál, aby socha mohla vzniknout; je třeba i tvar, kterého má materiál nabýt; aby socha vznikla, nestane se to bez aktivního činitele, vnášejícího do materiálu změnu a udílejícího mu tak čím dál dokonaleji plánovaný tvar; a vše se to děje k účelům, které mají své různé polohy – sochař si potřebuje vydělávat na živobytí, objednatel sochy chce jejím umístěním oslavit a reprezentovat to či ono téma, atd.²⁵

Tohle všichni známe a vypadá to jednoduše – i když už tady si můžeme všimnout, jak Aristotelés opakovaně kritizuje své předchůdce za to, že nevěnují pozornost všem druhům příčin nebo že o některých dokonce vůbec nevědí.²⁶ Ale ukažme si, že obrázek se může komplikovat (přičemž první komplikací může být už to, že v řeckém textu není žádný výraz, který by odpovídal později vžitému označení *účinná* či *eficientní* příčina: myšlenka tam je, ale je označována v různých pasážích různě a nikde slovem, které by bylo etymologicky shodné s latinským *efficiens* a naším „účinná“²⁷ – ale to jen pro ilustraci, jak silně latinská tradice formovala interpretaci).

Aristotelés totiž vidí, že u různých popisovaných dějů to s příčinami může být různé, a baví ho, že se obrázek proměňuje: co se děje *náhodou*, u toho chybí příčina cílová (jinak by se to nedělo náhodou),²⁸ a u *přírodních dějů* spadají v jedno nejen příčina formální a účelová,²⁹ ale dokonce i (pokud o ní něco víme) účinná.³⁰ Máme u nich tedy jen dva aktéry výkladu (látku a formu), ale zůstává ve hře čtveré zapřičiňování, protože forma je příčinou jinak jako účel a jinak jako činitel. A je poněkud nejasné, jak je to s látkou u *matematických objektů*: někde Aristotelés naznačuje, že postrádají látkovou příčinu, neboť nejsou látkové.³¹ Ale – a tady vstupuje do hry třetí pluralita, v tomto případě ale nejspíš nikoli zvolená, nýbrž bezděčná (a snad související právě s tím, jak naše rukopisy vznikly a jaký ráz původně měly) – na některých textových místech Aristotelés zavádí alternativní výklad a řekne, že látku

mají, ovšem látku jaksi nehmatnou a pouze noetickou.³²

Vraťme se na závěr k otázce, kterou jsme začali. Je snad opravdu úkolem každé generace budovat si vlastní výklad velkých postav minulosti? Během práce na tomto příspěvku jsem došel k názoru, že i když by samozřejmě mělo být hlavním úkolem všech generací bez rozdílu najít co nejprůměrnější a co nejbohatší výklad každého velkého myslitele, lze si přesto povšimnout, že výklad, ke kterému ta či ona generace dospívá ve snaze vyložit řekněme Aristotela co nejlépe, vypovídá nakonec nejen o Aristotelovi, ale nepřímou i o oné generaci samotné.

Viděli jsme, že se nám jeví jako přínosné vyložit Aristotela v kontrastu k Platónovi jako pluralistu. To je pravda dnes, jako by to byla pravda před sto a před tisíci lety. Ale není nejspíš náhoda, že se tento výklad v dřívějších dobách nedostával do popředí, ba že naopak po mnoho staletí můžeme konstatovat silnou vykladačskou tendenci od plurality u Aristotela odhlížet nebo ji monizovat.

Apodobně nejspíš není náhoda, že Aristotelův pluralismus připadá nápadnější a zajímavější nám dnes: nám, kteří jsme vyrůstali ve filosofickém prostředí, v němž důraz na pluralismus je již několik desítek let snad hlavním metafilosofickým rázem doby, jenž podivuhodně spojuje i jinak docela různé filosofické světy. Pluralistický ráz měla Heideggerova revolta proti Husserlovi, zprvu stále ještě na půdě původního monistického Husserlova rozvrhu jako dílčí vpády myšlenek *Gleichursprünglichkeit*, stejné původnosti tam, kde Husserl vyžadoval (a domněle nacházel) jednostrannou fundaci, a analýzy úzkosti, která proti Husserlovi ukazuje, že ne každé vědomí je vědomím něčeho, vědomím zaměřeným na něco předmětného.

U pozdějšího Heideggera je pak pluralismus radikalizován až směrem k opuštění projektu filosofie (mj. právě pro její monizující tendenci) a upřednostnění více příležitostného, dílčího stylu práce, charakteristického pro básnění a pro to, čemu Heidegger říká myšlení. Toto heideggerovské odmítnutí monistické tradice pak dovádí do krajnosti hnutí, kterému v Čechách a na Slovensku říkáme *postmoderna* a jehož představitelé, řekněme Richard Rorty a Jacques Derrida, učinili z radikálního pluralismu jedno z ohnisek svého působení.

Avšak neméně výrazný pluralistický impuls nacházíme i v první generaci o sobě vědoucí analytické filosofie, tedy v Británii v době kolem druhé světové války a po ní. Právě ve jménu pluralismu řečových her a pluralismu životních forem odmítá pozdější Wittgenstein monismus *Traktátu*, právě ve jménu různých druhů řečových aktů odmítá J. L. Austin příliš jednoduché pojetí jazyka u logických pozitivistů. „Proč, když je něčeho sedmnáct, to nemá být vhodné téma pro filosofii?“, tážával se Austin.

O něco později má jasně pluralistický ráz třeba kuhnovská revoluce ve filosofii vědy. Dřívější koncepce, pozitivistickou i Popperovu, ani nebylo třeba detailně vyvracet (i když i to Kuhn do jisté míry dělá): je totiž zřejmé, že má-li Kuhn pravdu a normální věda si počíná zásadně jinak než věda revoluční, je rovnou jasné, že každá filosofie vědy, která by se pokoušela vyložit vědu jako cosi jednotného a postupujícího všude stejně, musí být na omylu.

Sami si můžete doplnit podle libosti a podle vaší specializace další doklady silného pluralistického naladění dnešní filosofie: nesouměřitelnost hodnot v praktické filosofii, pluralismus Isaiah Berlina (každopádně přesvědčivě zdůrazněný v pozoruhodné interpretaci Johna Graye³³) atd. V tomto světle vidíme, že když jsme objevili pluralistu v Aristotelovi,

25 Aristotelés, *Phys.* 194b23-35, *Gen. Corr.* 335a28-336a12, *Met.* 983a25-30.

26 Aristotelés, *Phys.* 188b29-36, *PA* 642a19-31, *GA* 789b2-5, *Met.* 983b7-984a16, 986b31.

27 Užívá výrazů jako *to kinún*, *arché té kinéseós*, *ti próton ekinése* atd.

28 *Phys.* 196b10-197a13.

29 *Phys.* 199a30-32.

30 *Phys.* 198a24-27.

31 *Phys.* 193b22-34, *Met.* 1076a16-18.

32 *Met.* 1036a9-12.

33 Gray 2013.

učinili jsme ho snad – zase jednou – o to více naším filosofickým současníkem a respekt zasluhujícím partnerem našich filosofických diskusí.

Literatura

- ACKRILL, J. L. (1981): *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Oxford University Press.
- AMERINI, F. – GALLUZZO, G. (2014): *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Leiden: Brill.
- BIANCHI, L. (2007): Continuity and Change in the Aristotelian Tradition. In: J. Hankins (ed.): *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 49-71.
- BRAUN, L. (1973): *Histoire de l'histoire de philosophie*. Paris: Ophrys.
- BROGAN, W. A. (2005). *Heidegger and Aristotle: the Twofoldness of Being*. New York: SUNY Press.
- BURNETT, C. (2005). Arabic into Latin: the Reception of Arabic Philosophy into Western Europe, in: P. Adamson, R. C. Taylor (edd), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 370-404.
- DAVIDSON, D. (2001): On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In: *Inquiries into Truth and Interpretation* (2. vyd.). Oxford: Clarendon Press, 183-198.
- GRAY, J. (2013): *Isaiah Berlin: An Interpretation of his Thought*. 2. vyd. Princeton: Princeton University Press.
- HEIDEGGER, M. (1976): *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1992): *Platon: Sophistes*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1993): *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas* (přeložil I. Chvatík a kol.). Praha: Oikoymenh.
- HEIDEGGER, M. (2002): *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2005): *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- JAEGER, W. (1912): *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- JAEGER, W. (1923): *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- JAEGER, W. (1934-1947): *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Sv. 1-3. Berlin: de Gruyter.
- KEMP SMITH, N. (1905): The Naturalism of Hume. *Mind* 14, 149-173 a 335-347.
- KEMP SMITH, N. (1941): *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan.
- PASSMORE, J. A. (1965): *The Historiography of the History of Philosophy*. s'Gravenhage: Mouton.
- PAVLÍKOVÁ, M., ČORNEJOVÁ, I. (1996): Filozofická fakulta. In: Ivana Čornejová (ed.): *Dějiny Univerzity Karlovy II. 1622-1802*. Praha: Univerzita Karlova, 99-135.
- PETRÁŇ, J. (1983): *Nástin dějin filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze do roku 1948*. Praha: Univerzita Karlova.
- RUBENSTEIN R. E. (2003): *Aristotle's Children: How Christians, Muslims, and Jews*

- Rediscovered Ancient Wisdom and Illuminated the Dark Ages*. New York: Harcourt.
- SAFRANSKI R. (1997): *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- SHIELDS, Ch. (2014): *Aristotle*, 2. vyd. London: Routledge.
- WEIGELT Ch. (2002): *The Logic of Life: Heidegger's Retrieval of Aristotle's Concept of Logos*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

Doc. RNDr. Josef Moural, PhD.

Katedra politologie a filozofie
Filozofická fakulta, Univerzita Jana Evangelisty Purkyně
Ústí nad Labem
josef.moural@ujep.cz

IMMANUEL KANT AS THE FORERUNNER OF THE UNITED EUROPE IDEA

Mirosław Żelazny

Abstract: *Immanuel Kant wrote well known theory of perpetual peace. Kant himself never directly writes about a united Europe, a motherland of all the nations that dwell in it. This paper thinks about question: was Kantian vision of political philosophy, which cumulated eventually in the idea of perpetual peace, utopian, if there are still wars in the world and the moral progress of humanity seems as remote as it was in the times of the philosopher from Königsberg? Author try to show that answer to these actual questions may certainly not take the form of a moralising statement and it requires to be supported by rational arguments, which used humanists and politicians in XIX and XX century.*

Key words: *Kant – ideas – united Europe*

Whatever happened there, / so vitally important, / to make them depart in such haste, / only half-waving goodbyes / in mid-sentence so vital, / that he who remains / will struggle to finish it / until he is no more? / Was the truth proclaimed? / The truth they had waited for / forever trying / to puzzle it out? / Were they called in for a lecture / on Perpetual Peace, / that Kant himself / would run for the chosen ones?

Deleuze, Levinas (December 1995†)

Tischner (June 2000†)

2004, a year when on 1 May the European Union welcomed new members, including Poland, is also a year when under the auspices of UNESCO a very important anniversary is celebrated: 12 February marks the 200th death anniversary of one of the most outstanding philosophers of all time, Immanuel Kant, who is often considered as the actual creator of the idea of united Europe.

Attributing this noble title to the philosopher from Königsberg may arouse a number of questions. Firstly, Kant himself never directly writes about a united Europe, a motherland of all the nations that dwell in it. However, such an idea was propounded by other, largely Christian, thinkers. Any Kant's researcher who ascribes the status of the creator of the European Community idea to the philosopher must obviously be faced with a question: how come that Kant is the forerunner of the united Europe idea, and not Charles the Great, Otto III, Jean-Jacques Rousseau, Konrad Adenauer, or other, lay or clerical, politicians and humanists who could potentially be listed here. This meaningful question is sometimes accompanied by 'nitpicking' which results from the lack of comprehension of Kantian philosophy which is most frequently incarnated in the dilemma: was Kantian vision of political philosophy, which cumulated eventually in the idea of perpetual peace, utopian, if there are still wars in the world and the moral progress of humanity seems as remote as it was in the times of the philosopher from Königsberg?

The answer to all these actual or apparent doubts may certainly not take the form of a moralising statement and it requires to be supported by rational arguments. Above all, we need to recall what impact the Kantian idea of perpetual peace exerted on the history of

19th and 20th century politics. Translations of *Toward perpetual peace*, a treaty published in 1794, were being made at an astonishing pace. The first two translations into French were made as early as in 1795, including a famous Nicolavius edition which contained fragments that were not published in the German original version. English and Danish renderings appeared in 1796, and the first Polish translation in 1797¹. The pace at which the work was published and translated is truly praiseworthy, even by today's standards. Probably none of the other famous Kantian works triggered such prompt and far-flung response.

The philosopher from Königsberg is until this day known to have been using a very difficult language. German in 18th century was not a popular language for politicians, philosophers or humanists. A practical assimilation of the Kantian thought by the renowned figures of European political life was effected via French translations and interpretations. Much in this respect is owed to Charles Villers, an author of a summary of Kantian philosophy prepared for Napoleon Bonaparte and a monograph written in beautiful French, which was thoroughly studied by both Czartoryski dukes: Adam Kazimierz and Adam Jerzy². In the 20th century, one of the popularisers of the Kantian idea of perpetual peace was Karl Jaspers, an outstanding German existentialist, a critical advocate of Konrad Adenauer, who is considered (next to de Gaulle) the actual creator of the idea of united Europe. The answer to the question whether the Kantian idea of perpetual peace had a practical impact on the development of European history is absolutely affirmative, yet a thorough reconstruction of the process of this impact would require a tedious historical analysis.

Let us revert to the question posed at the very beginning: why is Kant considered a progenitor of the idea of united Europe? To answer it we must address a certain important inconsistency which is reproduced in popular journalism: the philosopher from Königsberg created the idea of humanity living in perpetual peace, he carefully described how the united humanity might become the homeland of all nations, yet he did not directly refer to the idea of Common Europe (it appeared in earlier history as a Christian idea, or later history as a democratic idea of the 20th century). Thus, relating to the Königsberg philosopher as a creator of the European Union idea may not be strictly propagandist (much more representative figures might be listed here though), but it must be justified through important substantive arguments. Kantian idea of perpetual peace, which is an idea of united humanity, is simply based on the theory of exceptional scientific and philosophical value, and hence it is so long-lived. The author of *The critique of pure reason* frequently spoke of his critical conception comparing it to the Copernican revolution in philosophy. If we were to further develop this allegory, Copernicus was not the first person in the history of mankind to formulate the heliocentric system hypothesis. A few scientists at the very least had come up with it before. However, Copernicus was the first person to prove it.

By analogy, it must be argued that Immanuel Kant was certainly not the first thinker to pose the question of the significance of uniting the mankind over the idea of perpetual peace. This question had been one of the most essential practical dilemmas ever since the origins of philosophy. However, it was Kant who provided an extraordinary answer to it: his idea proved to be free of utopian impurity, as no other in the history of political thought.

If someone were to ask whether the idea of the united mankind is not a utopia, as presented in the treatise *Toward perpetual peace*, they should be asked about how they understand the words 'utopia' and 'idea'. The difference between meanings of these two

¹ Szymon Bielski's translation based on the said French translation published by Nicolavius.

² Title of the monograph: *Philosophie de Kant. On principes fondamentaux de la philosophie transcendente*. A copy kept in the Czartoryski Library, file no. 53174, with handwritten notes.

words was of utmost importance for the philosopher from Königsberg. The word ‘idea’ in the meaning he used when talking about the idea of mankind or perpetual peace meant as much as an image or representation. Utopia is also a representation but completely different, in terms of its structure, from the idea. This last term may be, according to Kant, used only to define the image which fulfils two conditions. First, its respective elements must make up a syllogism, i.e. they must not be in a logical contradiction to each other. According to the philosopher from Königsberg it is a preliminary and achievable condition whenever the creator of the idea demonstrates good will and acknowledges reason to be the highest instance of judgements of authenticity. The second condition which is decisive for an image to be regarded as an idea proves much harder to be fulfilled: an image must not contain elements that are blatantly in contradiction with empirical experience. Here, in accordance with the letter of *The critique of pure reason*, we are in a much more complex situation than when we evaluate what actually is, rather than what is logically possible. Kant unambiguously stresses the fact that in as much as it is not hard to logically prove that an object or an event in a presented form may not exist, a contrary argumentation that aims at proving the existence of an object based on logical deduction is in fact a hopeless task.

An excellent contemporary expert on Kant’s political philosophy, Heiner Klemme, when publishing the best so far edition of *Toward perpetual peace*, he published it alongside the treatise titled *On the old saw: that may be right in theory, but it won’t work in practice*. In the latter, Kant criticises three of his contemporaries, philosophers of morality, law and politics: Garve, Mendelssohn and Hobbes, who believed that the objectives of the practical reason in the three listed disciplines may be achieved regardless of logical theories. According to Kant, an attempt to implement political objectives while ignoring the laws of logical connection and abandoning the attempts for theoretical justification, must lead to a catastrophe for similar reasons as would be an attempt to erect a complex structure without respecting the laws of physics.

As we have already pointed out, when Heiner Klemme had *ex ante* responded to the question whether the Kantian conception is not a utopia, he linked the edition of *Towards perpetual peace* with the abovementioned treatise *On the old saw...*, in which Kant himself presents what he considers as utopian by citing the theories by Garve, Mendelssohn and Hobbes, which assume the possibility of a discrepancy between theory and practice.

The History of European civilisation knows many utopian theories³ whose authors dreamt of a perfect national community or a community of many nations. It instantly brings to mind the momentous and grand, yet slightly naive from the modern perspective work of Plato. As we know, the term ‘utopia’ is derived from the title of Thomas More’s famous treatise which remains for the modern reader only a beautiful literary vision. The attempts to imagine a perfect social order presented by the English visionary are full of contradictions in terms, particularly as far as elementary psychological phenomena are concerned. Immanuel Kant’s idol, however, was a thinker whose ideas were free from being tainted by utopian fantasies, namely J. J. Rousseau, whose painting was allegedly hung in the philosopher’s study. Yet even this representative of the French Enlightenment proved too utopian for the philosopher from Königsberg. By talking of the united mankind he in fact sought a perfect man, a factor that was, in Kant’s opinion, as imaginary as the philosopher’s stone: the core of good human nature veiled by the events of the evil world.

3 *Atlantis* by Plato, *Utopia* by More, *Oceania* by Harrington and *Severamba* by Allais. Cf. I. Kant, *Spór fakultetów [The Contest of Faculties]* transl. M. Żelazny, Toruń 2003, p. 144.

The thesis that a human being is good by nature, whereas evil is secondary and appeared as an effect of depravity is of course the root of Christian philosophy. It was also advocated by Kant and Rousseau, but each of them in a different manner. According to the author of *Emile*, a man living in the natural state is by his origin a good creature simply in an empirical sense. The depravity of this natural goodness only ensues after the influence of the advancing civilisation. As we know, for Rousseau a morally ideal man was Robinson Crusoe, whereas he sought examples of an ideal community that would be unaffected by civilisation among the inhabitants of Swiss Alps.

In one of his lesser treatises, Kant remarks that such an assumption of natural goodness is utopian and constitutes a flaw in the otherwise excellent conception by Rousseau.

„I remember reading in M. de Luc’s *Letters concerning Mountain Ranges the History of the Earth and Humanity* the following result of the author’s partly anthropological voyage. This philanthropist had set out presupposing the original goodness of our species, and sought verification of his presupposition in places where urban luxury cannot have such influence as to corrupt minds - in mountain ranges, from the Swiss mountains all the way to the Harz and, after his faith in an unselfish inclination to help became somewhat shaky through an experience on the Swiss side, yet at the ends he draws this conclusion: As regards benevolence the human being is good enough (no wonder, since benevolence rests on an innate inclination of which God is the creator) provided that no bad propensity to subtle deception dwells in him (which is also not to be wondered at, because to refrain from deception rests on the character which the human being himself must build within himself). And this result of the investigation is one which, even without traveling to the mountains, everyone could have met with among his fellow citizens - indeed, yet closer to home, in his own heart.”⁴.

The cited excerpt finely encapsulates the essence of the Kantian conception of radical evil contained in human nature. The philosopher seeks the sources of evil in the seemingly innocent inclination to treat cheating for personal gain as righteous, or at least tolerable. Kant is under no illusions that such a propensity to make gains through lesser or greater trickery radically (meaning inherently) belongs to human nature, or even has its roots in the essence of man itself. Just as one stone can start an avalanche, a petty swindle can lead to a greater one, or to an act of violence which may culminate in the most frightening phenomenon that has ever been accompanying mankind - the war. It might seem that an inclination towards war is as inherent in the nature of mankind, as it is inherent in the nature of an individual to be inclined to trickery. If this was in fact the case, dreams of perpetual peace between nations would prove to be utter ravings similar to those of the naive moralists who try to root out in people the predilections to theft and trickery merely by appealing to them.

The title of Kant’s treatise (*Zum ewigen Frieden*) cannot be accurately rendered in Polish. The author of this article translated it as *Do wiecznego pokoju*. [*Toward eternal peace*]. It certainly is an imperfect translation and I am sure that a much better choice would have been the suggestion of a distinguished Polish philosopher, the late Jan Garewicz, namely *Ku wieczystemu pokojowi*. [*Toward Perpetual Peace*]. The phrase itself is a reference to a famous anecdote told by Leibniz⁵. The inscription ‘*zum ewigen Frieden*’ reportedly

4 I. Kant, *On the Miscarriage of all Philosophical Trials in Theodicy*, transl. Allen W. Wood and George Di Giovanni, in: I. Kant, *Religion and Rational Theology*, Cambridge University Press, 1996, p. 36–37.

5, „The Painting is a reference to a remark made by Leibniz in his introduction to *Codex Juris Genetium Diplomatiæ*, Hannover 1693 (Praefatio, 111, np.). In a letter to Grimarest of 4 June 1712 he claims against St.

came from a signboard, which depicted a cemetery. The phrase ‘zum ewigen Frieden’ in a literal sense refers to a name of an inn ‘The Perpetual Peace’ just as ‘zum Hirsh’ would refer to an inn named ‘The Deer’. On the other hand, the name is a derisive allusion to treaties of ‘Perpetual Peace’, so frequently signed after numerous wars. According to Kant, a true perpetual peace may only be found at a cemetery where the dead no longer fight with one another.

Kant’s treatise represents possibly the most radical attempt to depart from utopian thinking in the entire history of European political thought until the end of 18th century. Man, as the philosopher claims, is not inherently good. Being good is always an effect of hard work of the individuals and societies. The motivations that politicians are driven by when sending large armies to bloody, greedy and unjust wars, are essentially no different than the motivations of a merchant who takes an unfair advantage of his customer. For trickery is nothing but a subtle and veiled violence⁶.

A thorough and subtle Kantian conception is far from any utopia and even the most tragic obstacles situated on the path of human advancement are given deep insight in it. Overcoming the tragic vision contained in the cemetery allegory from the inn’s signboard becomes possible thanks to the fundamental assumption made by the philosopher from Königsberg. What is evil in a human being, namely his inclination to violence, observed from the phase of a petty trickery up to the level of a devastating war, is derived not from the reasonable but animalistic nature of the human being and may be considered evil only when this animalistic nature is judged by the reasonable one. For an animal may be neither good nor evil in its actions. It is driven by a mysterious and incomprehensible force, to which Kant refers as providence or purposefulness of nature. The idea of providence, popular chiefly among French thinkers of the Enlightenment or Positivism does not exactly tally with traditional idea of God cherished by Catholics or Protestants. Also for Kant the notions of the moral God and providence as an intrinsic wisdom of nature are in fact completely different from each other. A purposeful providence of nature determines our animal nature. In order for mankind to conquer the entire world, it also uses war as a coercive measure. In one of the fragments of *Toward Perpetual Peace* Kant expressly states that if it was not for war, violence and coercion, nothing would probably make humans inhabit some of the less hospitable places of the globe⁷.

As much as the irrational, animalistic side of human personality is kept at bay by a mysterious force called providence, which makes humans achieve their goals even against their will, the end goal of the advancement of humans as rational, free and nature-transcending beings that inhabit the Earth becomes acting in accordance with reason and transcending the boundaries of crude egoism. This crude egoism may be explicable at

Pierre: „I remember an inscription over some cemetery gates saying: *perpetual peace*. For the dead do not fight one another, but the living have a contrary opinion and the mightiest of them all do not attach any value to court judgements” – quote from: *Epistolaeaddiversos*, Vol. 3, Chr. Kartholtus (Hrsg.), Leipzig 1738, 324–30 (327). I. Kant, *O porzekadle ...*, [On the Old Saw...], opus citatum, p. 104, note 1.

6 The popularity of Kantian political philosophy reached paranoid proportions already at the time it was published. „In 1797 a document without publication place appeared *Antwortschreiben des Professors Kant in Königsberg an den Abt Siey’s in Paris 1796*. Aus dem lateinischen Originale übersetzt. However, it turned out to be a fake. It contained a utopian suggestion to make a Christian republic from France”. M. Żelazny, *Przedmowa tłumacza*, [Translator’s preface], in: I. Kant, *O porzekadle ...*, [On the Old Saw...], opus citatum, p. XVIII.

7 Cf. I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, [Towards Perpetual Peace], in: idem, *O porzekadle...*, [On the Old Saw...] opus citatum., p. 68n.

initial stages of mankind, yet as the civilisation progresses it may only lead to the ultimate doom symbolised by the cemetery from the inn’s signboard. The natural purposefulness of providence was the guarantor of human interest. The guarantor of goodness in humans as rational beings is God in whom the idea of rationality is united with the idea of happiness.

A rational human being will certainly implement the practice of coexisting and competing with other people in a much different manner than an irrational one. He may not have to resort to trickery and violence to gain material goods. Instead, he may resort to barter trade, a noble and rational practice which is foreign to the world of nature (pathological phenomena of barter exchange based on trickery would of course mean reverting to animalistic nature). According to Kant, it is the spirit of free trade, that is the most important war preventing factor and it may one day become a reason for uniting mankind into one body of nations.

As we have mentioned already, Immanuel Kant was not a literal originator of the idea of united Europe as he had never directly written anything about such a political entity. But his is the conception that is the closest to what we would like to understand under the idea of united Europe as an organic wholeness of different autonomous nations. The first step on the path to build such an organism was a European Coal and Steel Community. On one hand it was a purely commercial community, on the other it was political, as it was coal and steel that became man-made products that stimulated the atrocious history of both wars. A community that controlled the production of these goods seemed to constitute a natural rationing of the future armament. Sadly enough, today humanity is not able to create a community of oil using the same principles. Yet the spirit of free trade (contradicting the spirit of war and violence in itself, according to Kant) crossed the border of the circumstances of trade and became a stimulus to found a splendid political organism: a united Europe, a community in which each nation may be considered as part of the whole.

One of the most important benchmarks of an organic compound is that each organ may be affected by the disease of the neighbouring one. Nations of united Europe, which live in a general welfare, apparently understand that none of the countries may remain indifferent to poverty in a neighbouring country, in as much as one may not remain indifferent to mould and holes in the roof of the neighbour’s house. No insulation can protect us against mould behind the wall. No rows of barbed wire, the likes of which we can find along the American-Mexican border, can protect us against poverty in a neighbouring country.

Thus being rational means valuing trade above trickery, mutual understanding above violence, freedom and hospitality above hostility, and most importantly dismissing war as a means to solve problems. Kant says it is true that war sometimes proves to be a sad necessity. However, the word ‘sad’ in this sentence should receive a special emphasis as it is the word with the greatest significance. A postulated necessity reminds of the animalistic side of our nature from which we cannot free ourselves.

However, providence watches over animalistic beings alike. It wisely restricts their inclinations to acting, which would be referred to as evil from the perspective of a rational being. An irrational being, however, has only limited capacity of harming others. But it is the combination of the drives of an animalistic being and the capabilities of the rational being that results in a ‘devilish’ outcome which may ultimately lead to the annihilation of mankind.

Much to my knowledge, the assumption that humanity is a misfire of natural creation and that its end will be tragic and pointless, is present in Kantian works once only, as a feeble thesis in the last sentence of the treatise *The end of all things*. Here, Kant warns against the possibility of short ruling of Antichrist that will precede the annihilation of humankind,

which must be prevented at all cost. There is only one alternative and the philosopher from Königsberg strongly believes that we may take advantage of it. Namely, a vision of united humanity as an organic unity of nations which have rejected trickery, violence and war from their mutual relations.

Lierature

KANT, I. (2003): *Spór fakultetów* [*The Contest of Faculties*] transl. M. Żelazny, Toruń.

KANT, I. (1996): *On the Miscarriage of all Philosophical Trials in Theodicy*, transl. Allen W. Wood and George Di Giovanni, in: I. Kant, *Religion and Rational Theology*, Cambridge University Press.

Prof. dr. hab. Mirosław Żelazny

Aesthetics Department of the Institute of Philosophy

Nicolaus Copernicus University in Toruń

Vedecké príspevky

Aristotelova filozofia a jej súčasné interpretácie

ARISTOTELÉS O HRANICÍCH KULTURY¹

ARITOTLE ON THE BOUNDARIES OF CULTURE

Veronika Konrádová

Abstract: *The paper focuses on Aristotle's conception of cultural life, perceived through the contrast between „one's own“ and „alien“: through an encounter with the „otherness“, represented by different forms of non-cultural ways of life, the value of one's own life can be recognized. The topic is dealt both from political and ethical perspective and the paper shows how in both respects the boundaries of humanity are defined by Aristotle. Textual basis of the given analysis are the relevant passages from Aristotle's Politics and Nicomachean Ethics (Pol. I,2,1252b-1253a; Eth. Nic. VII,1,1145a; VII,6,1148b-1149a).*

Key words: *Aristotle – culture – polis – Politics – Nicomachean Ethics*

Tématem příspěvku je otázka, zda a jak je u Aristotela uchopeno téma, které bychom mohli pojmenovat jako „kultura“ nebo „kulturní život“. Vztahovat k Aristotelovi termín „kultura“ je přísně jazykově vzato poněkud anachronické, protože jde o latinský termín (v tomto tvaru doložený u Cicerona),² nicméně vyjdeme-li ze základních významů latinského *colere*,³ můžeme se ptát, jaké významové konotace spojené s tímto označením se dají rozpoznat u Aristotela a nakolik je u něj toto téma věcně přítomno. Můžeme tak v první řadě sledovat, jak je u Aristotela reflektováno to, co bychom mohli označit jako „kulturní život“, pokud tím míníme způsob života v určitém společenství se sdílenými hodnotovými představami, způsob života, s nímž se člověk identifikuje, a spolu s touto identifikací se zároveň vymezuje vůči tomu, co je vůči jeho vlastnímu životu cizí.

Z této perspektivy se lze ptát, jakým způsobem sám Aristotelés vymezuje to, co je vlastní a cizí řeckému kulturnímu okruhu. U Aristotela má tato otázka jednak politickou a jednak etickou dimenzi. Svorníkem obou těchto dimenzí je řecká *polis*, která pro Aristotela tvoří základní půdorys jeho úvah. Oběma perspektívám – politické i etické - je přitom společné právě to, že obě shodně pracují s kategoriemi „vlastního“ a „cizího“ a skrze uvědomovanou diferenci mezi obojím rozvrhují porozumění pro to, co vymezuje kulturní horizont řeckého života.

Takto pojaté schéma „vlastního“ a „cizího“ se pokusíme analyzovat na základě několika konkrétních pasáží, a to jednak s přihlédnutím k výkladu v první knize *Politiky* (Pol. I,2,1252b-1253a) a jednak s odkazem na sedmou knihu *Etiky Nikomachovy* (Eth. Nic. VII,1,1145a; VII,6,1148b-1149a). Obě místa spolu obsahově bezprostředně nesouvisí a každá z vybraných pasáží je zasazena do specifického úvahového okruhu, nicméně lze v nich zaznamenat shodné strukturní momenty, které jsou relevantní pro dané téma.

Nejprve se podívejme na začátek *Politiky*, kde Aristotelés v druhé kapitole první knihy rozvíjí své úvahy o přirozené političnosti člověka a v této souvislosti uvádí několik postřehů, jimiž lze otevřít námi sledované téma. V bezprostřední návaznosti na genetický výklad

¹ Tento příspěvek vznikl v rámci grantového projektu „Člověk a obec v antickém myšlení“ č. 6320216000101.

² V *Tuskulských hovorech* uvádí Cicero termín *cultura animi* (Tusc. disp. II,13).

³ Termín *colere* a jeho základní významové rozpětí „vzdělávat“, „upravovat“ či „pěstovat“ s sebou nese zemědělské a etické konotace. Celkově zahrnuje významy 1) „pěstovat“, „zušlechťovat“, 2) „obývat“, 3) „pečovat“, „dbát“, 4) „ctít“, „uctívat“.

vzniku *polis* Aristotelés dovozuje, že „člověk je svou přirozeností určen pro život v obci a že ten, kdo od přirozenosti, a ne pouze náhodou žije mimo obec, je buď špatný, anebo lepší než člověk, jako ten, o němž řekl Homéros potupná slova:

Je bez bratrství, práva i krby.“ (*Pol.* 1253a2-6).

Zde je obsaženo základní vymezení politicky definovaného lidství rozvrženého mezi dvěma mezními možnostmi: lze být bytostí horší než člověk, tedy bytostí zvířecí, a lze být bytostí lepší než člověk, tedy bytostí božskou. Mezi těmito dvěma krajními póly je rozvržen prostor lidského života. Tento základní rozvrh se opakuje o několik řádků dále, kde Aristotelés v podobném duchu říká: „kdo však nemůže žít ve společenství anebo pro svou soběstačnost ničeho nepotřebuje, není částí obce a je buď zvíře nebo bůh“ (*Pol.* 1253a28-29). Podobu ryze lidského života tedy vymezují dvě hraniční možnosti: „neboť jako je dokonalý člověk nejlepší živou bytostí, tak je i nejhorší ze všech, žije-li mimo zákon a právo“ (*Pol.* 1253a32-33).

Odkaz na zákon a právo (*nomos kai diké*) pojmenovává základní konstituenty *polis*. Zároveň nás tento odkaz upozorňuje na hlubší kořeny Aristotelova vidění. Není náhodou, že Aristotelés doprovází svůj výklad opakovanými odkazy na básnické texty. Výše uvedený verš z Homéra pojmenovává konstitutivní momenty pospolitého života, a zároveň v negativní perspektivě ukazuje, jak se z okruhu takto vymezené pospolitosti vyčleňuje ten, kdo ohrožuje její vnitřní koherenci rozbroji a sváry: *je bez bratrství, práva i krby.*⁴

Odkaz na společenství práva ještě důrazněji zaznívá z dalšího homérského citátu, který Aristotelés v této souvislosti evokuje. V rámci výkladu o genezi politického soužití, jehož první fází je utvoření domácnosti, Aristotelés charakterizuje specifický, příznačně ne-politický způsob vlády příslušející této společenské jednotce pomocí analogie se způsobem života Kyklópů:

„...každý si zákony dává vlastní ženě a dětem...“ (*Pol.* 1252b23).⁵

Toto místo z Homéra představuje důležitý referenční bod nejen pro Aristotela, ale pro řecké sebeuvědomění obecně (Raaflaub 2000, 25). Jde o místo z *Odyseie*, tedy skladby, kterou můžeme číst tak, že se v ní v rozvrhu Odyseových cest mapuje prostor lidského světa a spolu s tím se zároveň vymezují jeho limitní oblasti.⁶ To se děje skrze narativ, v němž Odyseova „exotická“ setkání rýsují kontury jeho vlastního světa a zároveň definují porozumění hodnotám lidské kultury. Toto rozpoznání „vlastního“ se děje skrze setkání s „cizím“ a „jiným“. Příznačným reprezentantem takovéto jinakosti je kyklópský způsob života, který je negativní projekcí řeckých kulturních hodnot (*Od.* IX, 105-115):

*„Pak jsme se na cestu dál zas vydali, sklíčení v srdci,
až jsme se v Kyklópů zem pak dostali, násilných, zpupných,
kteří na věčné bohy se úplně spoléhajíce,
nechtějí orat půdy, ni sazenic rukama sázet,
nýbrž bez orby všecko a neseto samo jim roste,
ječmen a rež, též vinný keř, jenž rodí jim hrozny
velikých zrn – jest Diův to déšť, jenž růsti jim dává.
Nemají poradných sněmův a vůbec zákonných řádů,
nýbrž jim dutá sluj jest obydlím, každému jiná,
na vrších vysokých hor, kdež každý má úplnou vládu
nad vlastní ženou a dětmi, a jeden druhého nedbá.“*

4 Homér, *Il.* IX,63.

5 Homér, *Od.* IX,114.

6 Nejzazší *eschaton* Odyseových cest představuje jeho kontakt s hranicí světa živých a mrtvých.

Aristotelés ve výše uvedeném odkazu na verš 114 poukazuje právě na tento typ tzv. královské vlády odlišné od způsobu politického řízení obecních záležitostí. Sdělení zprostředkované homérským obrazem je ale ještě plastičtější. Nabízí se v něm převrácené kulturní zrcadlo, v němž může řecká společnost vidět negativ sebe sama.

Absence kulturního života, příznačná pro Kyklópy, je zde vyjádřena jednak v agrárních a jednak v politických termínech. Kyklópové žijí v jakémsi zlatém věku hojnosti: nepracují a neobdělávají půdu - ta jim sama dává obživu jako božský dar, bez jejich přičinění a péče. Žijí tedy typicky *ne-kulturním* životem – v původním významu tohoto slova: je to život bez pěstění a vzdělávání svého okolí. Zároveň žijí výrazně *ne-politickým* životem: nesdružují se do společenství, nemají politické instituce jako sněm, kde by se radili o společných záležitostech, nejsou podřízeni zákonům. Jejich život postrádá jakoukoli společenskou strukturu a odehrává se v izolaci od ostatních v autonomním prostředí vlastní domácnosti.

Kyklópové tak pro řecké sebeporozumění představují jakýsi negativní obraz sdílených civilizačních hodnot. Jejich život mimo institucionální rámec *polis* ztělesňuje primitivnost, násilí, izolaci, absenci společenské vzájemnosti, nedostatek spravedlnosti a zákonnosti.

Odyseova hraniční zkušenost s Kyklópy, zprostředkovaná zážitkem Polyfémovy krajně nekulturní praxe pokud jde o pohostinnost a gastronomii,⁷ tak ve srozumitelných obrazech artikuluje řecké porozumění civilizačním hodnotám: lidský život je vázaný na *polis*, která vytyčuje kulturní rámec lidského života založeného na mezilidské vzájemnosti a spravedlnosti. Tyto hodnoty jsou vymezeny právě tím, jak je v básnickém narativu vyzdvížen kontrast mezi kulturním světem a prostředím mimo lidskou kulturu.

Pozitivním výrazem těchto hodnot je v homérském podání jiný obraz, a sice obraz života Fajáků (Raaflaub 2000, 25-26). Oproti kyklópské divokosti reprezentují Fajákové spořádanost a vládnost. Jejich obec v sobě koncentruje všechny pozitivní hodnoty společenského života: Fajákové ctí bohy, jsou přátelští a štedří vůči cizincům, kultivují půdu a pěstují plodiny v úpravných zahradách, nespolehají pouze na dary přírody, ale ovládají umění, jsou pověstní zejména svým uměním mořeplavby.

Tento dvojí rozvrh navozuje záměrnou polaritu, která kontrastním způsobem demonstruje, v čem řecký člověk spatřuje hodnoty kultury a pospolitého života. Vytváří tak prostor k sebe-identifikaci, k níž dochází skrze diferenci, neboť právě skrze kontakt s „jiným“ se ukazuje to, co je člověku vlastní.

Tento model sebe-identifikace skrze diferenci akceptuje i Aristotelés, což se v politické rovině ukazuje právě tam, kde kontrastuje politický způsob vlády s odlišným královským typem vládnutí. Toto „jiné“ (Aristotelés zdůrazňuje nikoli kvantitativní, ale kvalitativní rozdíl mezi obojím způsobem vládnutí, *Pol.* 1252a8-16) vztahuje Aristotelés jednak k historicky předchůdným formám lidského soužití, jednak k současným podobám barbarského zřízení (*Pol.* 1252a19-26) (Jinek 2011, 151-152). V tomto kontextu jeho odkaz na kyklópské rysy těchto zřízení sice nevyužívá celý potenciál homérského obrazu a omezuje se hlavně na zdůraznění původní primitivnosti spjaté s těmito způsoby soužití, ale na místě, kde mluví o excesivitě života „mimo zákon a právo“ by Kyklópové jistě mohli být vhodnými exponenty nevázané divokosti vně kulturního prostoru vyrýsovaného společenstvím *polis*.⁸

7 Polyfémovo jednání v celé řadě ohledů zosobňuje nerespektování kulturních norem, které jsou Řekům vlastní: Požírání Odyseových druhů je nanejvýš expresivním výrazem krajní neucty k respektovanému vztahu vůči cizincům a hostům. Podobně pojídání neupravené „stravy“, kterou Polyfém oslňuje podobně jako divoké zvíře, doslova „jako lev“, stejně jako pití nesmíšeného vína, poukazuje na absenci uznávaných kulturních vzorců vztahovaných k alimentární oblasti.

8 K charakterizaci extrémních životních možností mimo zákonné a právní vazby Aristotelés uvádí: „...bez

Podobnou strukturu, která pracuje s představou hranice kulturního lidství, můžeme dle mého rozpoznat i v etických analýzách, do kterých se Aristotelés pouští v *Etice Nikomachově*. Na začátku sedmé knihy Aristotelés rozlišuje několikastupňovou škálu možného lidského charakteru. Základní rozpětí tvoří stavy charakteru označované jako *areté* a *kakia*, tedy zdatnost a špatnost. Subtilnějšímu pohledu se pak ukazuje ještě jemnější diferenciacie charakterových stavů označovaných jako *enkrateia* a *akrasia*, zdrženlivost a nezdrženlivost, které nuancují pole možných stavů charakteru, které se nacházejí někde mezi *areté* a *kakia*. Na této základní škále vyznačující se určitou kvalitativní posloupností se může lidský charakter pohybovat podle míry své kultivace. Zlepšující tendenci vyznačuje pohyb ve směru *enkrateia* a *areté*, zhoršující tendenci vyznačuje pohyb ve směru *akrasia* a *kakia*.

Aristotelés tuto charakterovou škálu ohraničuje dvěma extrémními polohami. Na jednom z krajních pólů se nachází výtečnost, která přesahuje běžné lidské meze. Aristotelés uvádí, že by to mohla být „ctnost nadlidská, to jest jakási ctnost heroická a božská“ (*Eth. Nic.* 1145a19-20). Emblematickým příkladem takového charakteru mohou být homérští hrdinové se svým statutem bytostí na pomezí lidského a božského světa.

Druhým extrémem, který uzavírá Aristotelovu škálu na opačném zhoršeném pólu a tvoří nejzazší protiklad k maximálně vystupňované výtečnosti, je stav označený jako „zvířecí divokost“, *thériotés*. Oba tyto póly vyznačují hranici mezi lidským a nelidským. V prostoru mezi nimi se otevírá pole možností pro lidský život, pro úsilí o zdatnost a etické zlepšování. Vně tohoto prostoru ztrácí kategorie dobrého a špatného smysl: ani bohové ani zvířata nedisponují *areté* nebo *kakia* a pohybují se tedy mimo etické standardy.

Opět zde můžeme rozpoznat strukturu „vlastního“ a „cizího“, kdy jsou možnosti specificky lidského života rozpoznány právě tím, že jsou promítnuty proti bytostně jiným způsobům života. Aristotelés zároveň propátrává ony limitní oblasti vymezující lidské a nelidské a hledá, jaké typy lidských bytostí se pohybují na obou pólech této hranice. Jak o „božských“, tak o „zvířecích“ typech uvádí, že jsou velmi řídké. Příznačné je však především to, kde hledá příklady bytostí z onoho negativního konce charakterového spektra, balancujících na samé hranici lidskosti a zvířecosti. Uvádí „...mezi lidmi [se] zřídka vyskytuje divoký člověk. Nejčastěji se ještě vyskytuje mezi barbary a někteří jednotlivci se takovými stávají nemocemi a zrudností“ (*Eth. Nic.* 1145a30-32). O něco dále je mezi příklady zvířecího jednání uveden především kanibalismus, případně pojídání syrového masa (*Eth. Nic.* 1148b20-24) – tedy charakteristický alimentární exces porušující kulturní normy stravování – opět lokalizovaný kamsi do cizích končin a ke vzdáleným národům, konkrétně tu Aristotelés poukazuje na „některé zdivočelé národy kolem Ponta“ (*Eth. Nic.* 1148b22).⁹ Takto tedy i v etickém kontextu mohou být vyrýsovány hranice kulturně založeného lidství a v negativním odstínění vůči extrémním polohám životní praxe může být rozvržen prostor pro specificky lidský, eticky orientovaný život.

*

Sledujeme-li téma kultury v těchto kontextech, ukazuje se, že je zde přítomno spíš implicitně a upozorňuje na sebe především skrze poukazy k jinakosti, tedy skrze myšlení difference, skrze rozpoznání cizího, které umožňuje uvědomění si vlastního. Je to způsob vidění, které má tradiční kořeny, k nimž se Aristotelés hlásí a jejichž potenciál využívá,

ctností je [člověk] bytostí nejbezbožnější a nejdivočejší a v pohlavních požitcích a v jídle nejhorší“ (*Pol.* 1253a36-37).

9 Srv. Hérodotos, *Hist.* IV,18.

ať už výslovně, nebo formou významotvorných poukazů, které utvářejí společně sdílenou myšlenkovou platformu pro uchopení základních kontur lidského života.¹⁰

Literatura

- ARISTOTELÉS (2009): *Etika Nikomachova*. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Nakladatelství Petr Rezek.
- ARISTOTELÉS (1998): *Politika*. Přeložil Antonín Kříž. Praha: Nakladatelství Petr Rezek.
- HÉRODOTOS (2004): *Dějiny aneb Devět knih dějin nazvaných Músy*. Přeložil Jaroslav Šonka. Praha: Academia.
- HOMÉR (2007): *Ílias*. Přeložil Otmar Vaňorný. Praha: Nakladatelství Petr Rezek.
- HOMÉR (2007): *Odysseia*. Přeložil Otmar Vaňorný. Praha: Nakladatelství Petr Rezek.
- JINEK, J. (2011): *Aristotelés o původu obce*. Aithér, 3 (5), 135-175).
- PAKALUK, M. (2005): *Aristotle's Nicomachean ethics: an introduction*. New York: Cambridge University Press.
- RAAFLAUB, K. A. (2005): Poets, lawgivers, and the beginning of political reflexion in Archaic Greece. In: Christopher Rowe – Malcolm Schofield (eds.): *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 23-59.
- SYNEK, S. (2011): *Lidská přirozenost jako úkol člověka: filosofická interpretace Etiky Nikomachovy*. Praha: Togga ve spolupráci s Fakultou humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Mgr. Veronika Konrádová, Ph.D.

Katedra politologie a filosofie

Filosofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem

České mládeže 8, 400 96 Ústí nad Labem

Tel.: +42475286519

e-mail: konradovaveronika@seznam.cz

10 Určitá multiperspektivita Aristotelova způsobu vidění je patrná v tom, že v jiných kontextech pracuje s protichůdným modelem, jako je tomu v případě analýzy rodinných a politických vztahů, které se utvářejí opačným pohybem: skrze vztah k „vlastnímu“ (vlastním rodičům, dětem sourozencům, tedy skrze úzké rodinné vztahy), se formuje vztah k „druhému“ nebo „jinému“, tedy šířeji koncipované vztahy v rámci polis včetně specifických způsobů vládnutí, které jsou analogické vůči základním rodinným vztahům (srv. *Eth. Nic.* VIII,13-14).

AITHÉR A KVINTESENCE – ARISTOTELOVO DĚDICTVÍ

ETHER AND QUINTESSENCE – ARISTOTLE'S LEGACY

Josef Petrželka

Abstract: *This paper marks the 2400th anniversary of birth of Aristotle. It traces transformations of use and meanings of the terms ether and quintessence, which are traditionally connected with Aristotle's conception of the cosmos. It is demonstrated that these terms play some role even in the contemporary physics and cosmology.*

Key words: *ether – quintessence – Aristotle – Einstein – dark energy*

Snad největší hold Aristotelovi k jeho jubileu vzdávají zcela mimochodem někteří současní kosmologové a fyzikové, kteří poukazují na podobnost vlastních postupů v jednom konkrétním aktuálním problému s Aristotelovým postupem v úvaze, jež jej přivedla k postulování existence zvláštního prvku, odlišného od čtyř živlů našeho světa. Tradice tomuto prvku přiřkla označení αἰθήρ, později v latinském světě *quinta essentia* a ještě později *kvintessence*.

Ve svém příspěvku se pokusím vylíčit tento nezáměrný hold na pozadí stručného a výběrového přehledu dějin těchto dvou termínů a pojmů, jež jimi byly vyjadřovány. V centru pozornosti bude jednak Aristotelés samotný, jednak moderní věda 20. a 21. století.

1. Etymologie

Máme-li zkoumat termíny a pojmy, bude užitečné začít slovníkovými a etymologickými informacemi. Starší řecký termín αἰθήρ je ve slovnících spojován se slovesem αἶθω (Chantraine 1968, 32-33, Frisk 1960, 37, Höffe 2005, 14) jež znamená „rozzářit“, „zapálit“, „pálit“, „hořet“. Tolik ke slovníkové etymologii, ještě se však setkáme s etymologií jinou, řekněme filosofickou.

Etymologie latinského termínu je na nejobecnější rovině velmi jednoduchá – *quinta essentia* znamená pátou bytnost či podstatu ve smyslu určujících charakteristik věci, v praktickém užití pak pátou substanci ve smyslu základní látky, elementu.

Etymologie sledovaných termínů se tedy podstatně liší, proto následující zkoumání jejich významů a proměn těchto významů bude jistě podnětné a zajímavé.

2. Počátky užití termínu

V této části se zaměříme jen na řecký termín αἰθήρ, protože latinská *quinta essentia* je samozřejmě používána až v závislosti na termínu řeckém, a tedy později.

V nejstarším známém užití – u Homéra a Hésioda – označoval výraz αἰθήρ nebe jako místo, kde sídlí bohové, či místo nahoře, nad vzduchem. Běžným překladem je právě výraz „nebe“.

Jestliže se posuneme do filosofického kontextu, najdeme αἰθήρ nejdříve u Anaxagory a Empedoklea. Zatímco u druhého jmenovaného je výraz αἰθήρ použit zřejmě ve stejném

významu jako ἄēr (vzduch),¹ Anaxagorás jím označuje oheň, aspoň podle Aristotelovy kritiky.² Aristotelův komentátor Simplicios pak dodává, že Anaxagorás chybně odvozuje slovo αἰθήρ od slovesa αἶθω,³ což vlastně znamená, že Aristotelés a Simplicios přímo odporují autorům zmíněných etymologických slovníků. Můžeme tedy od nich očekávat alternativní aristotelskou etymologii *aithéru*. Avšak ještě předtím se zastavíme u Platóna a ve staré Akademii.

Tam narazíme jednak na pojetí *aithéru* jako prvku odlišného od země, vzduchu, ohně a vody (*Crat.* 408d-e, *Phd.* 109-111c, *Epin.* 984b-985b), ovšem z hlediska charakteristických vlastností se zřejmě nachází mezi ohněm a vzduchem. Pak by byl *aithér* jedním z pěti elementů, které pravděpodobně jsou ve vzájemném kontaktu a vzájemně na sebe působí.

Takovému pojetí však odporuje dialog *Tímaios*, který přitom předkládá nejucelenější a nejpropracovanější nauku o látkových elementech. V něm není *aithér* považován za element na stejné úrovni jako oheň, vzduch, voda, země, nýbrž jen za určitý druh vzduchu (*Tim.* 58d).

Shrňme dosavadní filosofické koncepty *aithéru*: V nejstarších užitích odkazoval termín *aithér* na některý z obvyklých elementů. V platónských a akademických úvahách představoval látku (snad přímo element) čistší než vzduch, nacházející se nad vzduchem (či ve svrchní oblasti rozšíření vzduchu). Avšak ještě nad či před *aithér* je umístěn oheň, a to jak z hlediska fyzikálních vlastností (*Tímaios*), tak i z hlediska ontologického významu (*Epinomis*).

3. Aristotelés a ΑΙΘΗΡ

Konečně přicházíme k našemu oslavenci. Na prvním místě je třeba říci, že ve výkladu vlastních koncepcí nepoužívá ani termín αἰθήρ, ani význam, který byl s tímto výrazem spojen ve výše uvedených výskytech. Když už Aristotelés termín αἰθήρ použije, referuje k jeho užití předchůdci,⁴ nikoli k vlastním konceptům. Přesto je právě Aristotelés spojován s termínem *éter*. Jak k tomu došlo?

Aristotelova fyzika ve smyslu přírodní filosofie je podstatně určena tvrzením, že příroda – *fysis* – je počátkem klidu a pohybu. Přirozenost, podstata či esence nějakého přirozeného jsoucna se proto podle Aristotela projevuje především v jeho vlastním – přirozeném – pohybu. Vše v našem bezprostředním okolí, tj. na zemi, ve vodě, ve vzduchu se přirozeně pohybuje po přímce buď dolů, do středu kosmu (země), nebo nahoru, od středu (oheň), nebo v závislosti na prostředí někdy dolů, jindy nahoru (vzduch a voda). To je dáno tíží a lehkostí těchto prvků, my bychom řekli jejich hustotou. Právě koncepce tíže a lehkosti těchto čtyř elementů i věcí z nich složených umožňuje Aristotelovi vysvětlit – více méně – všechny základní přirozené pohyby v našem okolí.⁵

Avšak tato koncepce nedokáže vysvětlit pohyby nebeských těles, která, zdá se, obíhají pravidelně v kruhu kolem nás, tedy kolem Země. Aristotelés je proto nucen připustit, že příčinou takového pohybu je nějaká jiná přirozenost, pro niž je charakteristický právě pohyb v kruhu. Jednou větou – na nebi pozorujeme pohyb zcela odlišný od běžných pohybů

1 Viz *DK* 31 B100.5, B109.8.

2 *DK* 59 A73/2 (Arist. *O nebi* I 3, 270b24).

3 *DK* 59 A73/3 (Simpl. *In de caelo* 119, 2).

4 Anaxagorou a Empedokleem, viz výše pozn. 2 a 3. Občas připisuje – tentokrát správně – užití termínu αἰθήρ „starým“ (např. *O nebi* I 3, 270b22).

5 *O nebi* IV.

v našem bezprostředním okolí, proto musíme předpokládat odlišný látkový základ tohoto typu pohybu.

Aristotelés tento nový prvek nebeských těles označuje např. výrazy τὸ πρῶτον σῶμα (první těleso), τὸ θεῖον σῶμα (božské těleso), τὸ αἰθῖον σῶμα (věčné těleso), τὸ κύκλω φερόμενον σῶμα (těleso pohybující se v kruhu), τὸ ἄνω σῶμα (těleso nahoře).⁶

Připomíná však původní užití výrazu αἰθήρ pro nebe, a předkládá vlastní etymologii tohoto termínu, jež má prokazovat podobnost mezi představami „starých“ a jeho prvním tělesem. Ti „staří“ prý pojímali ono místo nahoře jako „věčně neustále se pohybující/běžící“ – αἰεῖ θεῖ, proto je označili slovem αἰθήρ (*O nebi* I 3, 270b16-24).⁷ Toto je ta výše ohlášená „filosofická“ etymologie, jež představuje alternativu vůči etymologii slovníkové.

Pro další rozvoj úvah o termínech αἰθήρ a *quinta essentia* a o pojmech s nimi spojených mělo zásadní vliv ještě jedno Aristotelovo pozorování nebeských těles. Kromě neustávajícího kruhového pohybu je nebi vlastní také neměnnost, tj. pohybuje se tam neustále totéž a stejným způsobem. Avšak má-li být nebe věčné, musí být odlišné od světa pozemského s jeho neustálou proměnlivostí, a proto tomu prvnímu tělesu nemohou náležet vlastnosti, kterými jsou určeny pozemské živly (např. teplo či sucho, ale také ani tíže, ani lehkost). Nový prvek je tedy velmi odlišný od bezprostředně známé látky. V tuto chvíli postupujeme k poaristotelské recepci nauky o zvláštním prvku nebe.

4. Po Aristotelovi

Především je třeba říci, že poaristotelští myslitelé ve svých reflexích pojímali Aristotelovo „první těleso“ jako prvek, který byl později dodán ke standardním empedokleovským čtyřem, a proto jej – asi z pochopitelných důvodů – označovali mj. jako „pátý prvek“ – πέμπτον σῶμα, πέμπτη οὐσία, v latině pak adekvátně tomu *quinta natura*, *quinta substantia*, *quinta essentia*.⁸ Zároveň se pro tento prvek ujal termín αἰθήρ, což je z výše uvedeného také snadno pochopitelné. Tím se vysvětluje následné dodnes trvající synonymní užití termínů αἰθήρ či *éter* a *kvinteseence*.

Jaké významy či pojmy byly po zbytek antiky s těmito termíny spojovány?⁹ Pochopitelně přetrvávala pravověrná aristotelická koncepce pátého prvku jakožto látky nebe. Vedle ní se objevila koncepce, v níž pátý prvek představoval látku duše (důvodem byly jeho zásadně odlišné vlastnosti). V novoplatónském myšlení se *aithér* prosadil mj. jako látka umožňující zprostředkování kontaktu mezi nemateriální duší a tělem, přičemž duše měla cestovat skrze nebeské sféry na „aithérickém voze“. V náboženských kontextech se *aithér* nadaný specifickými vlastnostmi mohl stát látkou pro těla démonů či andělů, a konečně někteří křesťanští myslitelé dospěli k myšlence, že *aithér* by mohl představovat látku těl po jejich zmrtvýchvstání.

Široké pole významů přispělo k rozšíření a zakořenění termínu *aithér* a *quinta essentia* v pozdějším myšlení, neboť bylo možno jej užít pro vyjádření různých pojmů. Díky tomu se tento termín mohl objevit dokonce v novověké vědě jakožto označení média pro šíření světla a pro gravitační působení na dálku (Einstein 1920, 3). My však přeskočíme až do 20. století, kdy na poli fyziky dochází k zajímavým zvratům v recepci tohoto termínu a s ním spojených pojmů.

6 Ještě úplnější výčet podává P. Moraux (Wissowa, G. – Kroll, W. 1963, *quinta essentia*, c. 1172.18 nn.).

7 ἀπὸ τοῦ θεῖν αἰεὶ τὸν αἰθῖον χρόνον (*O nebi* I 3, 270b23).

8 Úplnější výčet opět u P. Moraux (Wissowa, G. – Kroll, W. 1963, c. 1172.30 nn.).

9 Následující přehled pochází také od P. Moraux (Wissowa, G. – Kroll, W. 1963, 1231-1263).

5. Étéř a kvinteseence dnes

Podle obecných a školských příruček a encyklopedií byl éter¹⁰ vypovězen z fyziky Einsteinovou speciální teorií relativity v r. 1905 (Kostro 2000, 1, Höffe 2005, 15).

Ovšem později sám Einstein svůj postoj k éteru revidoval a opět jej zapojil do svého výkladu. Stalo se tak po formulaci obecné teorie relativity (Kostro 2000, 15).

Podle ní nelze považovat prostor za prázdno, za „nic“, protože pak by nebylo možno vysvětlit šíření světla, ani měření časových a prostorových intervalů. Prostor je naopak charakterizován určitými fyzikálními vlastnostmi, a právě takto pojatý prostor označuje Einstein termínem éter. Rozhodně však odmítá přiznat tomuto éteru mechanické vlastnosti hmotného média a také jakýkoli pohybový stav (Einstein 1920, 15).

Jak zhodnotit tyto Einsteinovy úvahy? On sám si byl dobře vědom toho, že termín éter vyjadřoval ve fyzice velmi rozdílné významy či pojmy.¹¹ Sám odmítl všechny dosavadní fyzikální koncepce éteru. Avšak když při úvahách o obecné teorii relativity dospěl ke zmíněnému závěru o reálnosti fyzikálních vlastností (prázdného) prostoru, pro jejich označení zvolil termín – éter. Tím opět zásadně proměnil jeho význam. Skutečnost, že použil právě tento termín a používal jej ještě asi dalších 20 let (Kostro 2000, 149), svědčí o hlubokém zakořenění tohoto termínu ve filosofických i vědeckých výkladech skutečnosti.

Pro úplnost a přesnost je však třeba dodat, že po r. 1938 Einstein přece jen termín éter opustil. Tento termín pak ve 40. a 50. letech mizí z fyziky vůbec (Kostro 2000, 151).¹²

A přesto éter zůstal v podvědomí fyziků dodnes. V posledních desetiletích si totiž někteří fyzikové a kosmologové opět vzpomněli na éter i přímo na Aristotelovo zavedení *kvinteseence*. Ta jim připomíná temnou hmotu (Krauss 2000, 335) a ještě častěji temnou energii (Krauss 2000, 222, Kulhánek 2011, 11, 19, 44, Siegfried 2002, 139, 152)¹³ v tom smyslu, že také tyto novodobé „substance“ mají představovat něco nového, odlišného od „substancí“ a forem hmoty, které jsme důvěrně znali. Dlužno podotknout, že žádný z fyziků netvrdí, že by temná hmota či energie měla mít podobné vlastnosti jako Aristotelův *aithér*.

Přesto však objevíme poukaz na ještě jednu výraznější analogii. L. Amendola – astronom a fyzik z Institutu teoretické fyziky na Universitě v Heidelbergu – a S. Tsujikawa – kosmolog na Tokijské univerzitě přírodních věd – ve své knize *Dark Energy. Theory and Observations* explicitně srovnávají Aristotelovu a moderní metodologii a nacházejí společného jmenovatele (Amendola, Tsujikawa, 2010, ix):

Když Aristotelés pozoroval na nebi pohyby nevysvětlitelné na základě charakteristik prvků známých z našeho bezprostředního okolí, dospěl k závěru, že nebe a nebeská tělesa mají odlišnou látkovou povahu, která je příčinou jejich odlišného pohybu. Podobně když astronomové v posledních 18 letech pozorují „na nebi“, tj. v kosmu určitou charakteristiku – zrychlující se rozpínání vesmíru, jež nelze vysvětlit pomocí dosud pozorovaných a známých principů a substancí, dospívají k závěru, že v kosmickém měřítku hraje zásadní roli jiný princip, jenž dostal označení temná energie.

Tímto přihlášením se k aristotelskému postupu Amendola a Tsujikawa jednak

10 Při popisu moderních koncepcí budeme používat tuto moderní podobu termínu.

11 V (Einstein 1920) stručně představuje několik z nich, např. éter Maxwellův, Lorentzův, Machův. V pozdější knize *Die Physik als Abenteuer der Erkenntnis* (1938) Einstein s L. Infeldem explicitně uvádějí, že slovo éter v dějinách vědy změnilo mnohokrát svůj význam (viz Kostro 2000, 1, pozn. 1). Zatím jsem však nenarazil na doklad, že by Einstein byl obeznámen i s původní aristotelickou koncepcí éteru.

12 Aby se od 80. let do vědeckých textů opět vracel, a to v einsteinovské, relativistické i v lorentzovské, stacionární verzi (Kostro 2000, 153-55).

13 Tito tři autoři používají zcela synonymně termíny *éter* a *kvinteseence*.

ospravedlňují Aristotelovo zavedení *aithéru* – jež bývá ze strany jiných fyziků často kritizováno, jednak se vlastně vědomě zařazují do tradice zkoumání kosmu, jež trvá už přes 2400 let a v jejichž počátcích zaujímá významnou pozici právě Aristotelés.

A právě to lze považovat za největší poklonu a největší hold k Aristotelovu jubileu.

Literatura

AMENDOLA, L., TSUJIKAWA, S. (2010): *Dark Energy. Theory and Observations*. New York: Cambridge University Press.

EINSTEIN, A. (1920): *Aether und Relativitaetstheorie*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleerar aan de Rijks Universiteit te Leiden. Berlin: Julius Springer.

FRISK, H. (1960): *Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Band I*. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag.

HÖFFE, O. (2005): *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner.

CHANTRAINE, P. (1968): *Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots. Tome I*. Paris: Éditions Klincksieck.

KOSTRO, L. (2000): *Einstein and the ether*. Montreal: Apeiron.

KRAUSS, L. (2000): *Quintessence: The Mystery of Missing Mass in the Universe*. New York: Basic Books.

KULHÁNEK, P. (2011): *Moderní kosmologie*. Hvězdárna Valašské Meziříčí.

WISSOWA, G. – KROLL, W. (1963): *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Siebundvierzigster Band, Pyramos bis Quosenus*. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag.

SIEGFRIED, T. (2002): *Strange Matters. Undiscovered Ideas at the Frontiers of Space and Time*. Washington: Joseph Henry Press.

Mgr. Josef Petrželka, PhD.

Katedra filosofie

FF MU Brno

A.Nováka 1, 602 00 Brno

Česká republika

e-mail: josef@phil.muni.cz

**Dialógy a konflikty kultúr a civilizácií –
výzvy súčasnosti**

RELACJE MIĘDZY CYWILIZACJAMI

THE PROBLEM OF RELATIONS BETWEEN CIVILIZATIONS

Grażyna Szumera

Abstract: *The article investigates the problem of relations of civilizations. One of the thinkers consider civilizations to be completely separated structures. According to Koneczny and Huntington, none of civilizations synthesis will succeed.*

Key words: *civilization – pluralism*

Kwestia wzajemnych relacji między cywilizacjami była często przedmiotem dyskusji wśród badaczy. Wśród zwolenników koncepcji cywilizacyjnego pluralizmu zaznaczają się dość istotne różnice stanowisk. Od koncepcji zaprzeczających możliwość jakichkolwiek kontaktów między cywilizacjami, przez stanowiska podkreślające antagonistyczny charakter stosunków między nimi, aż po teorie zakładające możliwość powstania ogólnoludzkiej cywilizacji uniwersalnej. Pierwsze z wymienionych stanowisk znalazło odzwierciedlenie w poglądach O. Spenglera, który wykluczał nie tylko możliwość kontaktów między kulturami, ale i zaprzeczał możliwość poznania i zrozumienia obcych kultur. Spengler w pracy *Zmierzch Zachodu* pisze, że kultura to organizm, mający własny system wartości i własne formy wyrazu. Myśliciel idąc śladami F. Nietzschego i jego krytyki uniwersalizmu moralnego, odrzucił istnienie wszelkich wartości powszechnych. Myśliciel wyróżniał w dziejach osiem wielkich kultur stanowiących autonomiczne całości, skoncentrowane wokół swoistych systemów wartości. Każdą kulturę uważał za unikalną, niemożliwą do przeniesienia w inny świat kulturowy. Zdaniem Spenglera kultura była zrozumiała w pełni tylko dla własnych członków. Całość dziejów świata wyposażona jest w mechanizm cykliczny ciągłego rodzenia się i zamierania kultur, powtarzających z konieczności poszczególne stadia rozwoju. Spengler pojmował kultury jako całości izolowane.

Z kolei A. Toynbee w swym słynnym dziele *Studium historii* dopuszczał możliwość kontaktów między kulturami i w nich widział jeden z bodźców rozwoju. Odmienne cywilizacje okazują się nie izolowanymi całościami lecz sposobami przejawiania się uniwersalnego zespołu ludzkich cech. Toynbee godził „ideę jednorodności ludzkości z zasadą wielości samoistnych cywilizacji” (Kuderowicz 1983, 262). Powstanie kultury jest wynikiem reakcji społeczności na wielkie wydarzenie, przełomową próbę lub problem, trudność. Każda kultura jest rezultatem „wyzwania” i „odpowiedzi” na wydarzenie, które ją sprowokowało. „Wyzwanie” powinno zawierać na tyle silny bodziec, aby mogło sprowokować społeczeństwo do twórczego ruchu, nie przysparzając mu jednocześnie nadmiernych trudności, które mogłyby zahamować rozwój kultury. Analizując upadek jednej kultury i powstanie drugiej Toynbee kładł nacisk na historyczną ciągłość w sensie przejmowania pewnych składników z upadającej kultury przez nowo powstałą. Opisuując zmierzch cywilizacji rzymskiej i powstanie chrześcijaństwa sformułował wnioski na temat wykraczania poza stan upadku. Píše, że „spoglądają dzisiaj na dzieje grecko-rzymskie, (...) możemy dostrzec, że w tej perspektywie najważniejszą rzeczą w historii świata grecko-rzymskiego jest jego spotkanie z innymi cywilizacjami, a jest ono ważne nie z racji swych bezpośrednich skutków politycznych i ekonomicznych, lecz ze względu na swoje długofalowe konsekwencje religijne” (Toynbee 1991, 150). Oryginalność filozofii dziejów Toynbeego

zawiera się w dynamicznej koncepcji przemian cywilizacyjnych oraz w dostrzeganiu poza wielością samoistnych kultur jednorodności ludzkiej natury. Toynbee podkreślał wagę zarówno powstawania nowych zjawisk, jak i zachowanie wartości dawnych. Badania porównawcze w historiozofii Toynbeego ukazujące analogie w podobnych fazach rozwoju różnych kultur, pokazują kulturową otwartość społeczeństw, proces kumulacji w czasie oraz różne aspekty historycznej ciągłości. Kumulacja dokonuje się poprzez „wyższe religie”, które zachowują najważniejsze elementy ginącego społeczeństwa.

Według polskiego historiozofa F. Konecznego historia była postrzegana jako dzieje stosunków między cywilizacjami. Natomiast cywilizacja to „metoda ustroju życia zbiorowego” (Koneczny 1935, 154). Skoro wszystko co żywe jest zmienne – pisze Koneczny - to również każda cywilizacja ulega zmianom, czasem się doskonalą, a czasem upada. Mogą zachodzić zmiany ilościowe i jakościowe, te pierwsze dotyczą zmiany szczytów, przez które przechodzi każda cywilizacja. Ilość stopni jest nieograniczona, lecz to nie wpływa na rodzaj cywilizacji, która pozostaje tą samą aż do szczytu rozwoju. Jedne zmiany wywołane są przez „siły żywotne” danej cywilizacji, drugie są rezultatem wpływu innych cywilizacji. Każda cywilizacja – pisze Koneczny – „póki jest żywotna, dąży do ekspansji, toteż gdziekolwiek zetkną się ze sobą dwie cywilizacje żywotne, walczyć z sobą muszą” (Koneczny 1935, 312). Każda cywilizacja dokąd nie jest w fazie upadku, dąży do ekspansji. Walka trwa, dopóki jedna z walczących cywilizacji nie zostanie unicestwiona. Jeżeli istniejące obok siebie cywilizacje utrzymują stosunki pokojowe, to jest to wynikiem zaniku ich „sił żywotnych”. Relacje pokojowe prowadzą do powstania „mieszanki mechanicznej”, w której panuje stagnacja lub dochodzi do upadku. Tak runęła – zdaniem Konecznego - cywilizacja perska nie mogąc znieść „klina hellenistycznego”, wbijającego się w nią. Należy zaznaczyć, że Koneczny nie wykluczał możliwości przyswojenia cech jednej cywilizacji przez drugą, ale proces asymilacji dotyczyć mógł tylko cech drugorzędnych. Natomiast właściwości zasadnicze danej cywilizacji nigdy nie mogły być przeniesione do innej cywilizacji. Między cywilizacjami nie ma syntez – twierdzi Koneczny – „są tylko trujące mieszanki” (Koneczny 1935, 315). Synteza może mieć miejsce tylko w przypadku kultur należących do tej samej cywilizacji, lecz nie między cywilizacjami. Cała Europa – uważa Koneczny – „choruje” na pomieszanie cywilizacji i to jest zasadniczą przyczyną wszelkich kryzysów. Nie można bowiem różnie zapatrywać się na dobro i zło, piękno i brzydotę, pożytek i szkodę, czy na stosunek społeczeństwa i państwa, państwa i Kościoła. Taka droga prowadzi do stanu acywilizacyjnego, do „kręcenia się w kółko”, połączonego ze wzajemnym niszczeniem się. Koneczny nie zgadza się z opiniami zakładającymi konieczność upadku każdej cywilizacji. Twierdzi że nieprawdą jest, że kresem każdej cywilizacji jest upadek, czy też śmierć, natomiast każda może się „zatruci” pomieszaniem cywilizacyjnym” (Koneczny 1935, 315). Cywilizacja upada, gdy zabraknie w niej współmierności. Natomiast współmierność może zachodzić w życiu zbiorowym tylko wtedy, kiedy stosuje się w nim tę samą metodę, czyli jedynie w obrębie danej tylko cywilizacji. Twierdził, że współmierność powinna panować między wszystkimi kategoriami bytu ludzkiego, czyli: dobra, prawdy, zdrowia, dobrobytu oraz piękna. Według Konecznego, nie może być takiego przejawu życia, myśli, faktu, które nie pozostawałyby w jakiejś relacji do co najmniej jednej z tych pięciu kategorii bytu ludzkiego. Zdaniem Konecznego, dzieje należy „traktować jako dzieje walk cywilizacji i prób syntez cywilizacyjnych, dzieje ich ekspansji i zaników, dzieje powstawania kultur i wzajemnego ich oddziaływania w łonie tej samej cywilizacji lub też ulegania cywilizacji obcej, a zatem dzieje wzajemnych wpływów cywilizacji...” (Koneczny 1935, 318).

W czasach globalizacji należy również zastanowić się nad słowami L. Kołakowskiego

dotyczącymi europejskiej kultury. Filozof ten twierdzi, iż „kultura ta tymczasem nie tylko z zewnątrz jest zagrożona, ale bardziej może (...) przez samobójczą mentalność, w której zubożenie na wyróżnioną naszą tradycję, niepewność, albo zgoła samoniszczycielska furia, przybierają słowną postać wielkodusznego uniwersalizmu” (Kołakowski 1984, 12). Kołakowski zwraca uwagę na niepowtarzalną wartość kultury europejskiej, a zwłaszcza na jej roszczenia do wyższości w niektórych dziedzinach. To w Europie, gdy już ukształtowała się świadomość własnej identyczności kulturalnej, zakwestionowała ona wyższość swoich własnych wartości i uruchomiła proces samokrytyki, który stał się źródłem jej siły. „Ta umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się (...) pewności siebie, samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej; zrodził się z niej wysiłek łamania własnego „etnocentrycznego” zamknięcia” (Kołakowski 1984, 14-15). To właśnie ta zdolność określiła naszą kulturę i podkreśliła jej niepowtarzalną wartość. Może to właśnie - zdaniem Kołakowskiego - przez fakt iż kultura europejska wykształciła niepewność względem własnych swoich norm, umiejętność samokrytyki, jest jednym z istotnych powodów, żeby w tym sensie „ducha europocentryzmu” chronić i krzewić. Wierzyć w uniwersalność europejskiej tradycji nie oznacza bynajmniej propagować ideał świata ujednoliconego, lecz chodzi o upowszechnienie wartości, które były źródłem wielkości Europy. Gdyby doszło do unicestwienia różnorodności kulturalnej świata „w imię cywilizacji planetarnej przeznaczenie to nie mogłoby przypuszczalnie inaczej się spełnić, jak za cenę takiego zerwania ciągłości tradycji, które pociągnęłoby za sobą niebezpieczeństwo śmiertelne nie tylko dla każdej cywilizacji z osobna, ale dla cywilizacji ludzkiej w całości” (Kołakowski 1984, 18).

Z kolei dla F. Znanieckiego cywilizacja była pojęciem węższym od kultury, zrelatywizowanym do określonych społeczeństw. „Każda cywilizacja jest wynikiem zwycięstwa pewnych ideałów nad tymi dążnościami, które ludzkość podziela z innymi gatunkami zwierzęcymi” (Znaniecki 1921, 1). Świadoma walka o te ideały decyduje o człowieczeństwie w sensie bytu kulturowego. Przewodzi w tej walce elita, która jest samorzutnie twórcza i to ona ponosi pełną odpowiedzialność za wynik tej walki. Upadek elity - która nie potrafi chronić właściwości cywilizacji zachodniej przed degeneracją - jest zarazem zagrożeniem przyszłości cywilizacji. Stąd propozycja Znanieckiego, mająca na uwadze proces kształtowania ludzi, aby stali się oni zdolni do współdziałania z innymi w pokierowaniu cywilizacją, aby uniknąć jej katastrofy. Poszukując dróg wyjścia z kryzysu, którym ogarnięta jest Europa, Znaniecki ma nadzieję, że ratunkiem może być budowa ogólnoludzkiej cywilizacji uniwersalnej. Tę przyszłą cywilizację określa mianem *wszechludzkiej*, gdyż zawiera „pierwiastki *najcenniejsze* różnych cywilizacji narodowych, połączone w niebywałej dotychczas syntezie. Opartej na nieznanym w przeszłości formach współżycia społecznego i rozwijającej się w nieprzewidywanych dotąd kierunkach” (Znaniecki 2001, 19). Tylko cywilizacja wszechludzka może uratować najbardziej wartościowe wzory świata kultury. Będzie to cywilizacja humanistyczna, z przewagą kultury duchowej, gdyż dotychczasowe cywilizacje były naturalistyczne, o nastawieniu materialistycznym. Jednocześnie będzie to cywilizacja społecznie harmonijna, wolna od konfliktów i antagonizmów, co jest możliwe do osiągnięcia poprzez rozwój pozytywnych i zanik negatywnych uprzedzeń względem systemów i ludzi. Ponadto będzie to cywilizacja o równowadze dynamicznej, w której powinna występować swobodna twórczość kulturalna jednostek. „Samo powstanie nowej cywilizacji musi być w całym swym przebiegu zgodne z przyszłą jej istotą” (Znaniecki 2001, 84). Jedynym sposobem, który doprowadzi do zaistnienia nowej cywilizacji, jest bezustanne świadome rozwijanie, tych właśnie sił kulturalnych, których ta cywilizacja potrzebuje do istnienia, trzeba podjąć pracę kształtowania jednostek ludzkich z myślą o przyszłości. Nowej cywilizacji nie mogą zbudować ludzie związani z obecną

i przystosowani do niej i stąd postulowanie przez Znanieckiego rozwoju nowej osobowości, która by mogła sprostać wyzwaniom czasu.

Zdaniem S. P. Huntingtona historia ludzkości to dzieje cywilizacji. Starcia cywilizacji stanowią największe zagrożenie dla pokoju światowego. Myśliciel stwierdza, że po zakończeniu zimnej wojny świat zaczął się reorganizować według linii podziałów kulturowych (Huntington 2003, 13). Dla ludów poszukujących swej tożsamości istotnym czynnikiem spójności jest posiadanie wrogów. Tożsamość kulturowa kształtuje wzorce spójności, dezintegracji i konfliktu. Najgroźniejsze wrogości rodzą się na granicach między głównymi cywilizacjami świata. Cywilizacja Zachodu, która przez ostatnie wieki pozostawała potęgą, dzisiaj staje się coraz słabszą, natomiast inne cywilizacje rosną w siłę. Zachód próbuje potwierdzać swoje wartości i broni swych interesów, co stawia inne społeczeństwa przed wyborem. Jedne próbują naśladować Zachód, i doń dołączyć. Inne, muzułmańskie, konfucjańskie, starają się rozbudować swą potęgę militarną i ekonomiczną, by stawiać opór Zachodowi. Zdaniem Huntingtona „cywilizacja uniwersalna” nie ma szansy powstać w dzisiejszym świecie. Tożsamość ludzi wciąż będą określać wielkie religie, historia, czyli paradygmat cywilizacyjny nie straci swej aktualności.

Innego zadania jest F. Fukuyama, który zakłada globalizację demokracji, czyli ujednolicenie ustrojów politycznych w świecie, co może prowadzić w przyszłości do powstania jakiejś uniwersalnej cywilizacji. Badacz w *Końcu historii* głosi, że liberalna demokracja stanowi zwieńczenie ustrojów politycznych. Demokratyczne instytucje są wytwarzane przez szereg przyczyn, z których najważniejsze są gospodarcze przemiany. Stabilna demokracja pojawia się wówczas, gdy nowe grupy społeczne zostają włączone do systemu politycznego. Jeśli zaś to nie następuje panuje niestabilność i nieporządek (Fukuyama 2014, 410).

Niewątpliwie przedstawione spojrzenie na relacje między cywilizacjami nie wyczerpuje omawianego zagadnienia. Jednakże warto zastanowić się nad przyszłością świata, czy podążamy w kierunku cywilizacji uniwersalnej, czy też przyszłość będzie kształtowana przez podżeganie kultury przeciw kulturze.

Literatura

- FUKUYAMA, F. (2014): *Political Order and Political Decay. From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy*. Farrar .
- HUNTINGTON, S.P. (2003): *Zderzenie cywilizacji*. Przeł. H. Jankowska. Warszawa.
- KOŁAKOWSKI, L. (1984): *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn.
- KONECZNY, F. (1935): *O wielości cywilizacji*. Kraków
- KUDEROWICZ, Z. (1983): *Filozofia dziejów*. Warszawa.
- TOYNBEE, A. (1991): *Cywilizacja w czasie próby*. Tłum. W. Madej. Warszawa.
- ZNANIECKI, F. (1921): *Upadek cywilizacji zachodniej*. Poznań.
- ZNANIECKI, F. (2001): *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*. Warszawa.

Dr hab. Grażyna Szumera

Uniwersytet Śląski

Instytut Filozofii, ul Bankowa 11

40-007 Katowice

Polska

e-mail: g.szumera@interia.pl

„DIALOG PRZEZ KONFLIKT”. O SPECYFICE KONTAKTÓW MIĘDZYLUDZKICH W PERSPEKTYWIE FILOZOFII MULTIMEDIÓW

“DIALOGUE THROUGH CONFLICT”.
ON SPECIFICS OF INTERPERSONAL CONTACTS IN THE PERSPECTIVE
OF THE PHILOSOPHY OF MULTIMEDIA

Tadeusz Miczka

Abstract: *Modern communication processes between people and cultures taking place in the conditions of techno-everydayness, glocalisation and the formation of new morals and ethics are difficult to characterize and interpret in the light of the rich heritage of the philosophy of conflict and the philosophy of dialogue. Today's experience of understanding and one's presence does not reflect the traditionally understood experience. Taking the following into account the author of the article assumes that social media simplifies the establishment of dialogue, but also a noticeably change its character associating it firmly with the conflict. The mentioned above permeation as well as socio-philosophical attempts to redefine the conflict and dialogue are the content of the article.*

Key words: *borderiness – dialogical experience – permanent conflict – cyberdialogue*

Na gruncie wielu nauk oraz w języku potocznym używa się pojęć „dialog” i „konflikt”, które oznaczają zjawiska antagonistyczne wobec siebie. Mimo tej niezgodności są to jednak ciągle pojęcia nieostre, a w naukach humanistycznych i społecznych mocno zideologizowane. W perspektywie społeczeństwa informacyjnego, w którym komunikowanie interpersonalne i międzykulturowe zmienia się dynamicznie pod wpływem internetu, wydaje się, że można mówić o istnieniu coraz większej synergii między sytuacjami dialogowymi i konfliktowymi. Specyfika tegoż współdziałania, polegającego na odrywaniu dialogów i konfliktów od historii i ludzkiego doświadczenia oraz na opieraniu ich na nowych kompetencjach komunikacyjnych i społecznych, stanowi przedmiot naszego zainteresowania w niniejszych rozważaniach.

Ograniczając się do podstawowych ustaleń filozofii dialogu, zwanej również filozofią spotkania i do „filozofii konfliktu”, można stwierdzić, że relacje między ludźmi, jednostkami i grupami, zawsze charakteryzują związki dialogiczne, które w zależności od „ducha epoki” lub różnych okoliczności prowadzą do jednoznacznego rozwiązania: albo do osiągnięcia jakiegoś poziomu zrozumienia, albo do narzucenia adwersarzom siłą swojej woli, swojego stanowiska. Żadna z filozofii nie potrafiła jednak przekonująco dowieść, że porozumienie i zrozumienie są w pełni możliwe i zawsze lepsze od nieporozumienia i niezrozumienia. Filozofowie pisali nawet o utopii doskonałego konsensusu jako takiej, która w życiu społecznym prowadziłyby do „śmierci komunikacyjnej”. „Ludzie dogadani ze sobą na każdy temat i pod każdym względem, osiągnąwszy wyrównanie potencjałów informacyjnych (i duchowych) staliby się wobec siebie przezroczyści i obojętni. Zresztą podobnie jak i w sytuacji odwrotnej: gdyby byli dla siebie absolutnie niezrozumiali, nieprzezroczyści, także traktowałiby się jako obce przedmioty. Potrzeba dialogu wyłania się bowiem dopiero w sytuacji jak gdyby pogranicznej; kiedy ktoś inny jawi się jako częściowo podobny a częściowo niepodobny do mnie, poniekąd zrozumiały, poniekąd niezrozumiały” (Mizińska 1998, 24).

Wskazana pograniczność, dawniej skrywana, tylko wyczuwana, przez wnikliwych badaczy i uczestników aktów komunikacyjnych zauważana, obecnie – za sprawą mediów społecznościowych – jest ostentacyjnie demonstrowana i – dzięki technologicznym wirtualizacjom – odczuwana i akceptowana. Próby opisu współczesnych sytuacji pogranicznych ożywiły dyskusję na temat dychotomii dialogu i konfliktu, ujawniając – przynajmniej tak się wydaje – rosnące znaczenie, a czasami nawet dominację konfliktu w komunikacji internetowej. Oczywiście, nie jest to w pełni zweryfikowana teoria, ponieważ w internecie „Świat jawi się jako »burza magnetyczna«” (Krzysztofek 2014, 96), której rozpoznaniu towarzyszy duży dysonans poznawczy, ale jest to tylko obserwacja dokonana przez wielu badaczy.

Poza tym tego typu pograniczność nie jest wyłącznie skutkiem rozwoju komunikacji multimedialnej, ale jest cechą konstytutywną współczesnych społeczeństw informacyjnych, które od kilkudziesięciu lat „uczą się” żyć w stanie trwałego napięcia między wieloma przeciwieństwami. Na przykład z prowadzonych na świecie dyskusji publicznych i akademickich na temat szans i zagrożeń jakie niosą jednostkom i grupom społecznym procesy globalizacyjne (dramatyczna dychotomia globalizacji i lokalności, regionalizmu) i formy życia bez tradycyjnych fundamentów etycznych, wyłaniają się obrazy ludzi i kultur rozdartych pomiędzy skrajnymi sytuacjami i stanami, zawieszonych w swoistych „międzyprzestrzeniach” i „międzyczasach”. Wiele badaczy wysnuwa z tego stanu rzeczy również skrajne wnioski. Oto Zbigniew Nowak, zastanawiając się nad prowadzeniem w dzisiejszych czasach dialogu międzykulturowego w edukacji, nie odmawiając jego uczestnikom dobrych intencji, już sam dialog tego typu nazywa „bełkotem drugiego rodzaju”, ponieważ: „Gdy dwóch czyni to samo, nie zawsze czyni to z tego samego powodu”, „Gdy dwóch patrzy na to samo, nie zawsze widzą to samo” i „Gdy dwóch mówi to samo, nie zawsze to samo ma na myśli” (Nowak 2003, 173-178). Z kolei Oleg Marczenko, skądinąd interesująco zarysowujący „konfliktową” koncepcję dialogu za G. S. Knabem jako „entelechię kultur”, uwzględniającą ich niekomplementarność oraz jednocześnie ich ukierunkowanie do wewnątrz i ku otoczeniu (Knabe 1993, 64-74), szanse współcześnie prowadzonych dialogów określa wręcz krytycznie. Píše m.in.: „Termin ten opisuje wszystko i dlatego nie opisuje już niczego. Pojęcie dialogu rozplynęło się w beztreściowości. Należy więc stwierdzić, że uległo ono zmęczeniu, dialog ustał” (Marczenko 1998, 62).

Nie wdając się w polemikę z tak skrajnymi stanowiskami, aby je nieco złagodzić, co bardziej naszym zdaniem potwierdzałoby praktyki kulturowe, należy jednakże uznać, że dzisiaj konflikt znacznie bardziej niż dawniej warunkuje dialog, a nawet go czasami przesłania, czyniąc go słabo rozpoznawalnym i mniej skutecznym, co szczególnie jest zauważalne w nowych, medialnych sytuacjach komunikacyjnych. Współczesne media, określane jako społecznościowe, a więc nakierowane na kształtowanie relacji społecznych i dialogu z innymi ludźmi, definiowane jako „aplikacje internetowe bazujące na ideologiach i technologii Web 2.0 umożliwiające internautom tworzenie i wymianę treści” (Kaplan Haenlein, 2010, 60), mimo wskazania na aktywizację indywidualnych użytkowników mediów i ich otwieranie się na drugiego człowieka, mocno ograniczają i podważają ich dotychczasowe doświadczenie komunikacyjne. Przede wszystkim wpływają na doświadczenie dialogiczne, które „jest wydarzeniem egzystencjalnym, jako że człowiek staje się osobą w relacji do innej osoby, w przeciwstawieniu do innej osoby” (Janiak 2012, 257).

Doświadczenie, zarówno pojedynczego człowieka jak i grup społecznych, zarówno fizyczne, umysłowe, emocjonalne oraz duchowe, które polega na obserwowaniu

świata i ujawnianiu jego cech dzięki umiejętności korzystania z wiedzy i potocznie jest porównywane z mądrością, jest w cyberkulturze poddane takiej presji, jakiej nigdy wcześniej go nie poddawano. Znaczenie tej zmiany, nie tylko komunikacyjnej, w życiu codziennym wszystkich ludzi jest ogromne również dlatego, że dotyczy doświadczenia w znacznej mierze bezpośredniego, doświadczenia z pierwszej ręki, które nie powstaje wyłącznie na podstawie obserwacji, ale głównie poprzez uczestnictwo. Niezwykle jest jednak też to, że mimo intensywnego i głębokiego „przebywania” w rzeczywistościach wirtualnych i mimo wielu możliwości samodzielnego analizowania i oceniania tych sytuacji wzrasta jednak zasób doświadczeń z drugiej ręki, czyli czerpanie wiedzy z nagrań i streszczeń innych obserwatorów oraz doświadczeń z trzeciej ręki, czyli opieranie jej na pogłoskach i plotkach. Innymi słowy, mimo wskazanemu w nazwie multimediów nastawieniu prospołecznemu ich funkcjonowanie ujawnia liczne cechy i mechanizmy, które właśnie zagrażają realizacji – ujmując rzecz nieco patetycznie – istoty człowieczeństwa przez doświadczenie dialogiczne.

Próby dokonania bilansu strat i zysków, jakie ponoszą użytkownicy nowych mediów w zakresie kontaktów z innymi użytkownikami, z uwzględnieniem zwłaszcza napięcia między nowym typem dialogu a konfliktowością podjęła m.in. Agnieszka Janiak, stawiając pytanie, czy to zjawisko komunikacyjne bardziej odsłania nam czyjaś inność i obcość oraz czyjeś podobieństwo i czyjaś wspólnotę, czy też bardziej je zasłania? (Janiak 2012, 257-266). Odpowiadając na nie autorka najpierw wyszczególnia takie cechy cyberkultury jak apersonalizacja (immaterializacja rozmówców), fragmentaryzacja (nieciągłość, nielinearność relacji dialogicznych), odcieśnienie (ograniczenie doświadczeń sensorycznych i komunikacji niewerbalnej rozumiane jako wymiana głównie komunikatów jednoznacznych, dosłownych i konkretnych), teleobecność, anonimowość i asynchroniczność (brak równoległości i jednoczesności powodujący, że sytuacja przypomina Buberowski „monolog przebrany za dialog”). Następnie autorka przekonująco dowodzi, że te cechy cyberkultury przeniesione zostają do przestrzeni fizycznej i stają się cechami konstytutywnymi ludzkiej kondycji tutaj najmocniej transformując doświadczenie dialogiczne. Jej zdaniem, które rozwija myśl Manuela Castellsa wyrażoną w książce pt. *Spółeczeństwo sieci* (Castells 2007, passim): „im mniej urzeczywistniające stają się nasze cyberspotkania, tym mocniej ujawniają się potrzeby afiliacji i partycypacji, które próbujemy zaspokoić ilością (słynne »pomnażanie puli znajomych«) i częstotliwością naszych kontaktów. Zjawisko to należy rozpatrywać [...] w kategoriach pozytywnego, naturalnego, homeostatycznego uzupełnienia: nowe formy komunikacji zapośredniczonej, jej masowość i intensywność służą wyrównywaniu niedoboru więzi społecznych na innych płaszczyznach. Im więc szczelniejsza kulturowa zasłona dzieląca nas od innych, tym usilniej ją szturmujemy. Aż do odsłony” (Janiak, 2012, 264).

Wydaje się jednak, że stanowisko oparte na pojęciu i stanie „homeostatycznego uzupełnienia” popiera w XXI wieku coraz mniej badaczy cyberdialogu, przywołujących liczne przykłady konfliktów komunikacyjnych, które w cyberkulturze wysuwają się na pierwszy plan i mają charakter permanentny. Geert Lovink, podobnie jak inni analitycy internetu, kładzie nacisk nie na ilość spotkań, ale na ich jakość i zdecydowanie ogłasza „śmierć” *netizena*, przyjaznego moderatora gorących dyskusji i przewodnika po nowej galaktyce, który zawsze działał w dobrej wierze, a który zastępowany jest teraz przez reprezentantów marketingowców z Krzemowej Doliny, korporacji i konglomeratów medialnych, rządów państw i różnych organizacji monitorujących nie tylko swoich opozycjonistów i oddolne ruchy społecznościowe, ale również zwykłych użytkowników i typowe wspólnoty sieciowe (eurozine 2010-03-18). Wywoływanie konfliktów jest

celem tzw. terroryzmu postmodernistycznego, polegającego na angażowaniu do realizacji utajonych przedsięwzięć wyspecjalizowanych hakerów poszukujących luk w systemach informatycznych (Hoffman, Weimann 2006). Anna Nacher swój artykuł poświęcony opisowi dominującej w Sieci nowej generacji praktyki produkcji wiedzy kończy bardzo wymownym zdaniem: „Pole konfliktów, jakie otwiera folksonomia, jawi się zatem bardzo obiecująco” (Nacher 2012, 41). Poszerzają je ponadto zjawiska „kontratekstualności”, czyli świadomego wykorzystywania do własnych celów dyskursów swoich adwersarzy, relatywizmu przestrzennego w komunikacji typu „wielu do wielu”, hybrydyzacji ludzkiego doświadczenia rzeczywistości poprzez rywalizację baz danych i narracji (Manovich, 2006, 333), nadmiaru internetowych aplikacji symulujących dialog, nadmiaru dygresyjności, która przecież nie sprzyja dialogowi oraz oczywiście zjawisko agresji językowej, zawsze prowokujące sytuację konfliktową.

W najnowszej analizie jakościowej cyberdialogu Robert Siewiorek zwraca jeszcze uwagę na epidemię tzw. bąbli informacyjnych, czyli na zacieranie różnic światopoglądowych (dzięki nim: „Świat innych staje się jeszcze bardziej niezrozumiały, wrogi. Plemiona zwierają szeregi”), na prowincjonalizację myślenia, radykalizację przekonań i przede wszystkim na zabijanie przez media społecznościowe opinii publicznej oraz na epidemię emocji: „Cyfrowe media – pisze on – są fabryką ekscytacji, zachwytów, uwielbienia – ale też pretensji, fochów, uraz. I oburzenia. O tak, właśnie oburzenie – intensywne i nieustanne – gulgocze w portalach społecznościowych najgłośniej. W pączkujące wszędzie deklaracje protestu angażują się nawet ludzie do okazywania takich emocji nieskłonni. Jillian Jordan, Moshe Hoffman, Paul Bloom i David G. Rand, psycholodzy z Yale, piszą, że to rezultat traktowania oburzenia jako show” (Siewiorek 2016, 13). Zatem, tak jak – m.in. według Lawrence’a Lessiga – cyberprzestrzeń oferuje nam „wolność poprzez kontrolę”, tak i zachęca nas do prowadzenia wielu dialogów, jednak najczęściej „poprzez konflikty”. Niewątpliwie takie procesy komunikowania są atrakcyjne, ale ich charakter powinien również przestrzegać jednostki i grupy internautów przed cyberpatologią, jaką byłoby dalsze odrzucanie dialogu jako sposobu rozumienia siebie i innych ludzi.

Literatura

- CASTELLS, M. (2007): *Spółeczeństwo sieci*. Warszawa: PWN.
- HOFFMAN, B.; WEIMANN, G. (2006): *Terror on the Internet*. Washington: USIP.
- JANIAK, A. (2012): Odsłona czy zasłona? Doświadczenie dialogiczne w cyberkulturze. W: Dytman-Stasieńko, A.; Stasieńko, J. (red.): *Język @ multimedia 3. Dialog-konflikt*. Wrocław: DSW, 257-266.
- KAPLAN, A.; HAENLEIN, M. (2010): Users of the World Unit! *Business Horizons* 53 (1), 59-68.
- KNABE, G. S. (1993): Poniatije entielechii i istorija kultury. *Woprosy Filosofii* 5, 64-74.
- KRZYSZTOFEK, K. (2014): Nowa planeta. W: Sokołowski, M. (red.): *Oblicza internetu*. Elbląg: PWSZ, 90-101.
- LOVINK, G. (2010): *MyBrain.net. The colonization of real-time and other trends in Web 2.0*. www.eurozine.com/articles/2010-03-18-lovink-en.html (dostęp: 2016-11-15).
- MARCZENKO, O. (1998): Z(a)męczony dialog. W: Bytniewski, J.; Mizińska, J. (red.): *Dialog kultur*. Lublin: UMCS, 62-67.
- MANOVICH, L. (2006): *Język nowych mediów*. Warszawa: WAiP.

- MIZIŃSKA, J. (1998): *Outsider* jako wytwórca i męczennik niezrozumienia. W: Bytniewski, J.; Mizińska, J. (red.): *Dialog kultur*. Lublin: UMCS, 23-34.
- NACHER, A. (2012): Folksonomia jako performatywna partyzantka semiotyczna. W: Dytman-Stasieńko, A.; Stasieńko, J. (red.): *Język @ multimedia 3. Dialog-konflikt*. Wrocław: DSW, 35-42.
- NOWAK, Z. (2003): Edukacyjny dialog międzykulturowy jako bełkot. W: Kojs, W.; Dawid, Ł. (red.): *Szkoła wobec społecznych i kulturowych wyzwań globalizacji*. Cieszyn: UŚ, 171-179.
- SIEWIOREK, R. (2016): Jak tweetem podpalić świat. *Gazeta Wyborcza. Magazyn Świąteczny* 11.19-20, 12-13.

Prof. zw. Tadeusz Miczka

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

**STRET KULTÚR V UČENOM ROZHOVORE
MEDZI VIEROU A ROZUMOM OD RAJMUNDA LULLA**

CLASH OF CULTURE IN RAMON LLULL DISPUTATION
BETWEEN FAITH AND REASON

Jaroslav Cepko

Abstract: *Ramon Lull, a medieval Catalan thinker, dedicated a considerable deal of his theoretical thought, as well as his practical endeavour to the issues of contact between Christian and Islamic culture. The present article focuses on his Disputation between Faith and Reason, whose first part is a theoretical analysis of the approach to the reality through the faith on the one hand, and through the reason on the other hand. Llull does not favour neither of them, which, however, must not lead neither to indifference nor to relativism, but constitutes an impulse for a dialogue, both philosophical and theological.*

Keywords: *Ramon Llull – faith and reason – dialogue – tolerance*

Stret kultúr sa v posledných rokoch stal jednou z nosných tém verejného diskurzu. Kontakt s inými kultúrami nie je Európe cudzí a možno ho vystopovať naprieč stáročiami pri budovaní toho, čomu dnes hovoríme európska civilizácia. Cudzota vnímaná ako hrozba i ako výzva, snaha budovať vlastnú identitu na odlíšení sa od „tých druhých“, hľadanie nielen vzájomných odlišností, ale aj spoločných menovateľov, prostriedkov komparability a kritérií hodnotenia – to všetko už Európe koluje takpovediac v krvi a patrí to k jej historickej výbave. V tomto príspevku preto chcem predstaviť jeden kúsok z mozaiky názorov, ktoré sa objavili v dobe doznievajúcich krížových výprav, keď sa Európa cítila ohrozovaná a zároveň fascinovaná susednou moslimskou kultúrou a súčasne vďaka intelektuálnemu kvasu na rodiaciach sa a upevňujúcich univerzitách mala nástroje k analýze fenoménu, akým je stret kultúr, dobovo vnímaného predovšetkým ako stret náboženstiev.

Azda najprivilegovanejším miestom na skúmanie interkultúrnych kontaktov v neskorom stredoveku bol Pyrenejský polostrov rozdelený medzi moslimských Maurov a kresťanské kráľovstvá. Navyše, na oboch stranách hranice žila uprostred majoritného obyvateľstva početná židovská menšina. Tieto tri etnické a náboženské skupiny boli v prvej polovici trinásteho storočia približne v rovnakej miere (s nepatrnou prevahou moslimov) prítomné na Mallorke (Vašek 2014, 66), kde sa krátko po prechode ostrova z moci moslimov do rúk kresťanov v roku 1232 narodil Rajmund Lullus (katalánsky Ramón Llull), šľachtic, učenec, spisovateľ, mystik, katolíkmí považovaný za svätca a mučeníka, no z nášho pohľadu muž dialógu medzi náboženstvami a kultúrami.¹

Ak hovoríme o Lullovi ako o mužovi dialógu, musíme mať na pamäti, že stále zostáva dieťaťom svojej doby. Nebola to doba, v ktorej by na vrchole hodnotového rebríčka stála individuálna sloboda ako zdôvodnenie mnohorakosti názorov, presvedčení a v konečnom dôsledku aj kultúr. Na takúto dobu si treba počkať až do osvietenstva. Lullus, rovnako ako celý stredovek, zostáva presvedčený o primáte pravdy – ona je najvyšším kritériom i motorom skúmania. Pravda i sloboda sú bez pochyby vysokými a vznešenými ideálmi,

¹ Stručný životopis ponúka Volek 2009a, 2009b. V slovenskom preklade od Petra Voleka máme k dispozícii aj Lullovu autobiografiu (Lullus 2006).

ich prílišné zdôrazňovanie však môže viesť k extrémom v podobe fundamentalizmu (nekritického akceptovania súboru presvedčení ako právd, o ktorých nemožno diskutovať) alebo relativizmu hraničiaceho s indiferentizmom (každý má právo voliť si vlastné presvedčenie, pričom otázka pravdy prestáva byť relevantnou). Stredovek je v otázke pravdy optimistický, vzdialený skepticizmu. Preto Lullus zostáva presvedčený, že pravda je dosiahnuteľná a že nájsť ju predstavuje pre každého imperatív, ktorý nemožno ignorovať. Aj medzi náboženstvami je preto iba jedno pravdivé, a to je pre Lulla kresťanstvo. Zároveň je však (najmä vo svojej domovine) svedkom plurality náboženských vyznaní. Môže medzi nimi dochádzať k ľahostajnej koexistencii, konfliktu alebo dialógu. Už samotná prítomnosť nekresťanov v Rajmundovom okolí mu nedovoľovala zostať k tejto problematike ľahostajný. Vo svojom živote zažil moment konfliktu, keď sa raz neovládol a uderil svojho maurského učiteľa, keď sa ten vysmieval kresťanskej viere v Trojicu. Saracén však nechcel túto osobnú potupu nechať nepotrestanou a napadol Lulla s mečom v ruke. Lullus útok odrazil, v sebaobrane útočníka zranil a nakoniec premohol. Nedovolil, aby ho zabili, ale postaral sa, aby ho uvrhli do žalára, a ten sa neskôr vo väzení obesil (Lullus 2006, 8). Pri tomto zážitku si Lullus uvedomil, aké tragické dôsledky môže mať nedialogický prístup v konfrontácii s inou vierou či kultúrou – nekritické presvedčenie o pravdivosti vlastného stanoviska, zosmiešňovanie pozície druhého, podľahnutie emóciám a sklznutie do iracionálnej roviny.

Práve téma Trojice predstavuje neuralgický bod obsahovej stránky dialógu medzi židovstvom, kresťanstvom a islamom. K nej sa Lullus frekventovane vracia vo svojej tvorbe. Mimochodom, išlo o mimoriadne plodného spisovateľa, ktorého korpus je porovnateľný s takými velikánmi scholastiky, ako bol Albert Veľký (Volek 2009, 283).² V katalógu jeho spisov³ možno nájsť nápadne sa opakujúce tituly, ktorých znenie prezrádza, že ide o príspevok k dialógu medzi kresťanmi a nekresťanmi. Pozornosť odborníkov zaoberajúcich sa stredovekou koncepciou medzináboženského dialógu najviac pútajú dva z nich: *Kniha o pohanovi a troch mudrcoch* (*Llibre del gentil e dels tres savis*) napísaná v katalánčine v rokoch 1274 – 1276, teda v období bezprostredne potom, ako Lullus skoncipoval svoje základné dielo *Súhrn umenia nachádzania pravdy* (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*), a *Učený rozhovor kresťana Rajmunda a saracéna Homara* (*Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni*), ktorý je reprodukciou dišputácie Rajmunda s učeným imámom počas misijnej cesty v severoafrickej Bugii⁴ v roku 1307, deväť rokov pred Lullovou smrťou.⁵

Nazdávam sa však, že za povšimnutie stojí aj spis, ktorý Lullus napísal v roku 1303 v Montpellieri, a to *Učený rozhovor medzi vierou a rozumom* (*Disputatio fidei et intellectus*). Zaujímavá je predovšetkým jeho prvá časť, ktorú možno považovať za skúmanie samotných predpokladov medzináboženského dialógu. Vzťah viery a rozumu, samozrejme, trápil kresťanský stredovek aj sám osebe, odhliadnuc od medzináboženského kontextu. Lullus hneď v Prologu konštatuje nejednotnosť v názoroch odborníkov: „Hoci niektorí zastávajú názor, že články viery v žiadnom prípade nemožno dokázať rozumom, ale možno ich prijať iba prostredníctvom viery, iní zastávajú názor presne opačný, totiž že ich možno dokázať jasnými dôvodmi (*per evidentem rationem*).“ Ide o vyznačenie krajných pozícií. Väčšina stredovekých autorov však zastávala umiernené stanovisko: existuje množina náboženských právd, na ktoré možno prísť rozumom (napr. existencia Boha) a tie fungujú ako spoločne

akceptovaný základ hlavných náboženstiev, ba zdieľajú ich aj viacerí predkresťanskí filozofi. Špecifickejšie kresťanské články viery (Trojica, vtelenie, telesné vzkriesenie a pod.) sú naopak považované za pravdy dostupné iba vierou a príklonom k autoritám. „Práve tento príklon k autoritám a presvedčenie o nedostatočnosti prirodzeného rozumu vedie k znemožneniu dialógu o tom, čo tvorí špecifikum kresťanstva, resp. islamu. Kresťan uznáva autoritu Biblie, ktorú moslim neuznáva. Moslim uznáva autoritu Koránu, ktorú však neuznáva kresťan. Argumentovanie z autorít sa preto míňa účinku a jediná spoločná reč je možná iba na rovine základu, ktorý dokonca nemožno ani nazvať striktné náboženským, ale skôr kultúrnym, pretože zahŕňa aj pohanských filozofov (Mayer 2010, 57). Nás, deti poosvietenskej doby, takáto nesúmerateľnosť vedie k imperatívu cudzí postoj pri nedostatku kritérií posudzovania tolerovať. Pre Rajmunda je však dialóg primárne hľadaním pravdy. To ho vedie k presvedčeniu, že medzi jednotlivými stanoviskami možno rozsúdiť rozumovými prostriedkami.

Učený rozhovor ďalej pokračuje fiktívnym rozhovorom personifikovaného Rozumu a Viery. Hneď v prvej replike Rozum odhaľuje autorov zámer vsadiť celú problematiku do kontextu medzináboženského dialógu, keď ponúka nasledovné exemplum: „Ktorýsi saracénsky kráľ, zbehlý vo filozofii, viedol učenú debatu s jedným kresťanom, a kresťan mu podal dôkazy (*probavit*), že saracénsky zákon je nepravdivý. Vtedy kráľ kresťana požiadal, aby mu dokázal (*probaret*) kresťanskú vieru prostredníctvom nutných dôvodov (*per necessarias rationes*). Potom sa vraj sám stane kresťanom i so všetkými saracénmi svojho kráľovstva. Kresťan však vyhlásil, že prostredníctvom nutných dôvodov jeho vieru nemožno dokázať. Vtedy kráľ kresťanovi povedal: ‚Nedobre si urobil, pretože predtým som bol saracén, teraz však nie som ani saracén, ani kresťan.‘ I vyhnal kresťana zo svojho kráľovstva s hanbou a hromžením“ (*Disp.* I, 1). Po textovej stránke je zaujímavé použitie slovesa *probare*. Kresťan „podáva dôkazy“ o nepravdivosti islamu. Tie však Mohamedových prívržencov nedokážu presvedčiť, pretože to nie sú dôkazy za pomoci nutných dôvodov. Kresťanovo dokazovanie možno spočívalo práve v argumentácii z autorít, čo však pre inovercov malo nulovú dokazovaciu hodnotu. Kráľ z príkladu vychádza z predpokladu, že *rationes necessariae* by mali okrem dôkaznej sily aj silu presvedčiť, pretože ak by ich kresťan podal, kráľ by s celou ríšou konvertoval na kresťanstvo. Zaujímavý je aj druhý moment: saracénsky kráľ po podaní kresťanových dôkazov a následnom fiasku pri žiadosti o uvedenie nutných dôvodov vyhlasuje, že nielenže nič nezískal, ale stratil aj to, čo mal: nielenže sa nestal kresťanom, ale prestal byť aj moslimom. Nazdávam sa, že Lullus naznačuje, že saracén hľadajúci v otázkach náboženstva nutné dôvody si pri stretnutí s kresťanským misionárom uvedomil pluralitu náboženských presvedčení. Z relativizmu by ho mohlo vyviesť iba podanie nutných dôvodov, ktoré by ho presvedčilo. To sa však nestalo, preto sa z neho stáva človek bez konkrétneho druhu náboženstva.

Lullus priznáva, že kresťania i nekresťania majú spoločnú bázu, na ktorej sa môžu porozumieť: „Aj neveriaci sú ľudia ako my“ (*Ars ad faciendum et ad solvendum quaestiones* V, 2). Tak kresťania, ako aj nekresťania majú nejakú vieru (*credulitas*; *Disp.* I, 2). Viera nekresťanov je však podľa Lulla nižšia (*non est alta*; *Disp.* I, 2) a ľahšia (*gaudent*

6 Napr. Tomáš Akvinský v *Sume proti pohanom* (3. kap.) píše: *Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam Philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.* Dvomi stredovekým modelom vzťahu medzi vierou a rozumom (Boethius z Dácie a Tomáš Akvinský) sa vo svojom príspevku prednesenom na tejto konferencii venoval M. Chabada.

2 Peter Volek vyrátal, že Rajmund Lullus musel počas 45 rokov svojej spisovateľskej aktivity napísať priemerne 550 strán ročne (Volek 2009b, 283).

3 Chronológiu Lulloých spisov možno nájsť v Bonner 2007, 306-310.

4 Súčasná Bézaja v Alžírsku.

5 Analýzu oboch spisov ponúkol vo svojej stati a monografii Martin Vašek (2012 a 2014).

facilitatibus; *Disp.* I, 20), a tým aj atraktívnejšia. Preto „na jedného kresťana pripadá stovka neveriacich a pohanov“ (*Disp.* I, 20). Keď Rozum nástojí na svojej dôležitosti ako nástroja na vyvracanie útokov proti kresťanskej viere, ba zachádza ešte ďalej, keď sebaisto vyhlasuje, že dokáže uviesť jasné a nevyhnutné dôvody aj v takých otázkach, akými je Trojica (*Disp.* II), vtelenie (*Disp.* III) či všeobecné vzkriesenie (*Disp.* IV), vieme, že reprodukuje presvedčenie autora. Viere priznáva akúsi proleptickú funkciu – vďaka svojej prirodzenej funkcii, ktorou je predpokladanie (*supponendo*; *Disp.* I, 2) ukazuje rozumu cestu na vyššie stupne poznania. Argumentačne slabšia a menej výrečná personifikovaná Viera naopak kladie dôraz na svoju záslužnosť pre spásu (*meritum*; *Disp.* I, 2). Otázkou potom zostáva, načo je viera dobrá, ak ňou sprostredkované pravdy sú uchopiteľné aj rozumom a ak viac zamedzuje ako napomáha pri medzináboženskom dialógu? Nazdávam sa, že Lullus akceptuje fakt, že veriť (*credere*) jednoducho patrí k bytostnej výbave človeka. Jeho optimizmus, že pomocou dialógu založeného na podávaní nevyhnutných dôvodov možno nájsť pravdu, má svoje limity. Tento proces, prinajmenšom v čase pozemského života zostáva stále otvorený. Vidieť to už v *Knihe o pohanovi a troch mudrcoch*, ktorá končí tým, že traja reprezentanti monoteistických náboženstiev sa nedozvedajú, na čiu stranu sa pohan prikloní a ani ho nenúti rozhodnúť sa (Vašek 2014, 82). Niečo podobné sa deje aj v dialógu Viery a Rozumu. Rozhovor zostáva otvorený. Lullus prízvukuje už v Prológu, že „problém tohto učeného rozhovoru sami nerozhodneme, ale ponecháme jeho vyriešenie na vyšší, [Boží] Rozum“. Možno životná skúsenosť sedemdesiatnika Lullovi ukázala, že čisto rozumové dôvody nestačia na to, aby každého presvedčili a priviedli k zvnútorneniu poznaných hodnôt. K takémuto zvnútorneniu prispieva viera. Každopádne však k hľadaniu pravdy musí patriť otvorenosť a vzájomná úcta. Preto aj na konci *Rozhovoru* navzájom rozhnevaní Rozum a Viera poslúchnu napomenutie pustovníka, aby sa uzmierili a nažívali v pokoji (*habeatis pacem*; *Disp.* V, 40).

Literatúra

- BONNER, A. (2007): *The Art and Logic of Ramon Lull*. Leiden – Boston: Brill.
- MAYER, A. C. (2010): Ramon Lull and the Indispensable Dialogue. *Quaerens de la Mediterrània* 14, 53-59.
- RAJMUND LULLUS (2006): *Vlastný život. Testament. / Vita coetanea. Testamentum*. Preložil P. Volek. Ružomberok: FF KU.
- RAJMUND LULLUS (2009): Krátke umenie. Prel. P. Volek. In: *Antológia. Patristika a scholastika*. Trnava: Dobrá kniha, 298 – 335.
- SALZINGER, I. (ed.) (1729): *Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris operum Tomus IV*. Moguntiae: Officina Typographica Mayeriana.
- TOMÁŠ AKVINSKÝ (1993): *Summa proti pohanům*. Olomouc: Matice cyrilometodějská.
- VAŠEK, M. (2012): Model náboženského dialógu Rajmunda Lulla. *Studia Aloisiana* 3 (2), 67-87.
- VAŠEK, M. (2014): *Filozofická reflexia náboženského dialógu v stredoveku*. Bratislava: Iris.
- VOLEK, P. (2009a): Rajmund Lullus. Úvod. In: Rajmund Lullus. 2006. *Vlastný život. Testament. / Vita coetanea. Testamentum*. Preložil P. Volek. Ružomberok: FF KU.
- VOLEK, P. (2009b): Rajmund Lullus. Život a dielo. In: *Antológia. Patristika a scholastika*. Trnava: Dobrá kniha, 282-285.

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

Mgr. Jaroslav Cepko, PhD.

Katedra filozofie FF UMB

Tajovského 40

974 01 Banská Bystrica

SR

e-mail: jaroslav.cepko@umb.sk

„THE MOST FORTUNATE AND THE GREATEST EVENT IN THE HISTORY OF MANKIND“ – SIN AND EVIL VERSUS THE GENESIS OF CULTURE (KANT, HERDER, SCHILLER)

Tomasz Kupś

Abstract: *The article briefly presents the meaning of “the original sin” in the models of anthropogenesis (and of the genesis of culture) in the historiosophical writings of German philosophers, such as Kant, Schiller, Schelling and others. The analyses focus on the normative character of proposed hypotheses (being answers for the questions concerning the source of evil, the origin of humanity and culture). It is also possible (although in a very narrow range) to trace a certain interpretative tendency of changing the strictly model and normative use of the assumption of “the original sin” into the description of the supposed real primitive state of mankind.*

Keywords: *the original sin – the genesis of culture – German philosophy – Bible – Kant – Schiller – Herder – Schelling*

In one of his lesser essays from 1790 titled *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde* (Some Thoughts on the First Human Society Following the Guiding Thread of the Mosaic Documents), Frederic Schiller wrote the following: „The folk teacher is entirely right if he describes this occurrence [i.e. the original sin – T.K.] as a *Fall* of the first man, and where it can be done, draws profitable moral teaching from it; however, the philosopher is not less right, to wish happiness for human nature in the large on this important step toward perfection. The first is right, to call it a fall, because man became from an innocent creature, a guilty one; from a perfect pupil of nature, an imperfect moral being; from a fortunate instrument, an unfortunate artist. The philosopher is right, to call it a giant step of mankind, because mankind through it went from being a slave of natural instinct to a freely-acting creature; from an automaton to a moral being, and with this step he first mounted the ladder which will lead him, after a lapse of many thousands of years, to self-control.”¹. Schiller’s essay was a direct reference to Kant’s discourse entitled *Conjectural Beginning of Human History* from 1786, which put an end to the polemics with J.G. Herder that had been triggered off by the publications of 1773 (although its origins can be traced back to Kantian Cosmology of 1775).

*

Classical German philosophy may not be considered in isolation from religious inspirations. However, it is worth reminding that the most significant philosophical ideas were conceived with full awareness of the autonomy of philosophical thinking. Religion provided certain practical ideas but it was not able to provide satisfactory solutions to the problems that were underlying them². It would therefore be difficult to consider that

1 Translated by Anita Gallagher (https://www.schillerinstitute.org/fid_91-96/963_schiller_human_society.html). Cf. F. Schiller, *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaïschen Urkunde*, [in:] *Schillers Werke. Nationalausgabe*, vol. 17, ed. Karl-Heinz Hahn, Böhlau, Weimar 1970, p. 400.

2 For this reason, Kantian interpretation of historical belief in revelation does not fully reject the imaginary element which encases the narrow discipline of „morally practical issues” like a nutshell encases the kernel. (I. Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, ed. By Allen Wood and George di Giovanni, Cambridge

philosophical analyses regarding the sources and roots of evil in the world, origin of men and the genesis of culture, are but another interpretation of the Bible, that they are merely an alternative interpretation of the original sin dogma.

According to the young F. W. J. Schelling, it is not without a reason that the philosopher quite willingly resorts to a free hypothesis based on the testimony of the pre-philosophical religious myth, holding a belief that the truth it contains is in a form that corresponds to the spirit of the epoch, which after the passage of time requires an interpretation of an adept hermeneutist. Let us then examine the contribution that the works of leading philosophers of German Enlightenment and Classical Idealism (Kant, Schiller, Herder and later Schelling) made to this race of interpretations.

*

Let us examine the following examples. *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (*Oldest Document of the Human Race*), Herder’s treatise from 1774 constitutes an alternative interpretation of the Bible against the interpretation that had been popularised by the rationalistic neologists (Michaelis and Spalding). Herder considered the Bible as an expression of a particular attitude in relation to human history. Religion is for him a natural product of spiritual evolution and “all of the achievements of culture are interpreted as the result of original sin”³.

It is worth noting where Herder’s interpretation diverges from theological orthodoxy. Banishment from paradise (as a consequence of the original sin) is presented as a necessary consequence of natural human abilities. It constitutes a transition to the higher stage of cultural development which is in fact supported by the providence⁴.

The interpretation of the fall of man, either in the categories of a necessary process or even an event that was planned by God, contains an idea to treat the banishment from paradise as an abandonment of an idyllic idleness for the purpose of working on one’s own development. This idea may be found in Rousseau, also in Kant and Schiller, but it is most distinct in Herder for the first time.

The consequence of relativising the theological science of the original sin is understanding education as the process of self-purification, which helps man to rise after the fall (sin) and is ‚reborn’. In this perspective, the sin would be one of the several childhood mistakes resulting from the failure to distinguish between good and evil. Thus, the fall would be the consequence of the lack of fluency to use reason, therefore it would be a failed attempt of two powers to clash with each other: the power of nature and (not fully aware of its power) reason. The consequences of the fall thus understood ultimately prove to be a blessing which initiates the transition to the higher stage of development.

Contrary to theological interpretations, Herder does not believe that the original sin was

University Press 1998, p. 40). This imaginary element of the historical part of religion: „(...) fills (...) theoretical gaps of pure reasonable belief where it is not supported by reason (e.g. when asking about the origin of evil, about the transition from evil to good, about the certainty of man that he is in that latter state, etc.), so for the purpose of providing for the needs of reason, it makes a contribution to it that is conditioned by the versatility of epochs and people” (*The contest of faculties*, transl. M. Żelazny, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2003, p. 50).

3 E. Adler, *J. G. Herder i Oświecenie niemieckie*, [J. G. Herder and German Enlightenment], PWN, Warsaw 1965, p. 157.

4 Cf. J. G. Herder, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, [in:] *Herders Sämmtliche Werke*, ed. B. Suphan, vol. 7, Weidmann, Berlin 1884, p. 60 et seq.

a radical eradication of God's image in a man. One may even risk stating that only thanks to the fall this similarity becomes possible (a thesis that was formulated by Pico della Mirandola⁵). Such conclusions, however, can only be drawn on the basis of Herder's main work. In *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Ideas on the Philosophy of the History of Mankind*) the description of the fall is devoid of the dramatic character and Eastern 'fairy tale' elements. Herder tersely says that "when man wanted to be on equal terms with Elohim to get acquainted with evil in a forbidden manner, he made the acquaintance to his detriment and has since become a new and more complex life". He then adds that all the advantages of mankind are inherent to him by way of abilities (like the proverb on 'talents' from the New Testament), which are later obtained and handed over to the next generations through education, language, tradition and art. This undoubtedly is a Kantian element in Herder's reflections. Culture consists in propagating these inherent abilities and acquired competences. It is a process of evolution understood in a special sense in which the acquired features are inherited (culture is in contrast to nature in this respect). At the same time it is the only fragment of the main treatise by Herder in which he directly relates to the tale of the fall and the inherited consequences of the 'original sin'.

Herder borrowed some of the Kantian threads (from the pre-critique *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (*Universal Natural History and Theory of Heaven*) and a lesser historiosophical treatise titled *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (*Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*), which led to the formation of a mixture of ideas that was alien to Kant. Kant decisively dissociated himself from these historiosophical ideas in a series of reviews of Herder's work⁶. This is how polemics between the scientists ensued. In my opinion it culminated in the publication of a lesser essay titled *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (*Conjectural Beginning of Human History*), in which the philosopher contained his own interpretation of 'the oldest document' and the idea of the 'original sin'.

Philosophical publications by Kant, Herder, Schiller, Schelling, which broach the topics of the original sin and the genesis of culture, are standing in the line of secularisation growing into the interpretations of the Bible. However, this process was originated by Rousseau, who was the first to reject the idea of the 'original sin'. It was not until Kant that the idea was reinstated in the canon of notions that were indispensable in capturing the logics of the history of mankind, which emerges from the state of nature and heads towards the supreme good.

Kant certainly understood 'state of nature' solely as a regulatory principle⁷ and not the initial stage of history of the biological humankind. As a consequence, Rousseau's works examined in separation, but in close connection, formed a whole for Kant, expressing the essence of disagreement between natural predispositions of human kind and the vocation of man as a creature of morals⁸.

In his treatise dedicated to the sources of inequality (from 1775) Rousseau rejected

a theological doctrine on the depravity of human nature⁹. There is no room here for a paralysing evil which wreaks havoc and prevents any action. According to Rousseau, evil motivates people to be good and constitutes a catalyst which drives people to action. Repulsion against suffering fosters activity which results in perfection of human nature. Evil appears as a harbinger of good. Such understanding of evil lies at the root of Kantian optimism. Philosophical interpretation of the idea of original sin is in a way a reverse interpretation in comparison to the official Christian doctrine. For that reason Rousseau had to defend his standpoint in a polemic with the archbishop de Beaumont (from 1763)¹⁰. Rousseau's quasi-empirical¹¹ stance is fully revealed in his criticism of metaphysical doctrine on the sources of evil. Incidentally, Rousseau does it in a similar manner as Kierkegaard would suggest it eighty years later in his *The Concept of Anxiety*¹².

Rousseau explains that ,the original sin justifies everything except its own principle, and this must be in fact justified'¹³. Rousseau refutes the allegations of the archbishop who cited the doctrine of St. Paul and Augustine. Rousseau's intention is to state universal, and therefore non-denominational truths¹⁴. Instead of decreeing the depravation of human nature, he tries to formulate the genealogy of evil. The following question arises: what does Rousseau replace this theological dogma that is being rejected?

The source of evil is embedded in the process of human socialisation. This process is not considered necessary, hence he describes it as a mutual interaction of human predispositions and the external circumstances¹⁵. Instead of *peccatum originale* he introduces some non-negligible moments which follow not so much from an external process, but from an internal progress. A non-theological tendency of a *quasi*-scientific and *quasi*-empirical description drives Rousseau to formulate a hypothesis that the state of nature is not a paradise, nor, far worse, hell (state of nature as described by Hobbes), but a state of unfettered realisation of one's own predispositions¹⁶. It is a pure want (*Willkühr*), aimless and devoid of all the knowledge of consequences of one's own actions. A state of innocence, as Kierkegaard puts it in *The Concept of Anxiety*, is a state of ignorance in which action is subject to determinations that are purely affective.

Like Rousseau, Kant does not consider a free deed to be an act of disobedience. It is more like a manifestation of freeing oneself from the shackles of natural necessity (symbolically expressed in the tale of banishment from Paradise). Rousseau is inclined to regard this alteration of states as an imperative event. Kant, unlike Rousseau, who created the „natural“

9 J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men] [in:] idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, [Three Discourses on Social Philosophy] transl. H. Elzenberg, PWN, Warsaw 1956, p. 141 et seq.

10 Idem, *List do arcybiskupa de Beaumont*, [Letter to Archbishop de Beaumont], [in:] idem, *Umowa społeczna*, [Social Contract] collective transl., PWN, Warsaw 1966, p. 613 et seq.

11 It may even be considered as a *quasi*-scientific stance (J. Alberg, *Die verlorene Einheit*, Lang, Frankfurt am Main, 1996, p. 45), yet only as an effect of contradicting the theological interpretation of human history.

12 The discourse titled *The Concept of Anxiety* from 1844 constitutes an example psychological interpretation of the *Genesis* myth in which the intention to describe human nature, which is psychologically unalterable, deserves particular attention. What is shown in the dogma as a one-off event in the history of human kind, here is presented as a renewable initiation act in the individual development of human spirituality. It was the first time ever when fear was used as an element of psychological justification, which subsequently on many occasions, in philosophy, psychoanalysis and theology, would be used in a similar manner.

13 J. J. Rousseau, *List do arcybiskupa de Beaumont* [Letter to Beaumont], p. 616.

14 Cf. J. Alberg, *Die verlorene Einheit*, p. 32 et seq.

15 Idem, p. 43.

16 It is an analogy to happiness from the works of Kant described as 'a state in which everything that happens to man is according to his will'.

5 Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard university Press, Cambridge, Massachusetts 2001, p. 199 n.

6 Cf. I. Kant, *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Theil 1. 2. (1785) [Reviews of Herder's Ideas on the Philosophy of the History of Mankind].

7 E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, transl. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2008, pp. 20, 33.

8 I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, [Conjectural Beginning of Human History] transl. M. Żelazny, Comer, Toruń 1995, p. 26.

genealogy of evil, intends to define the universal structures of reason that succumbs to evil. If Rousseau still hesitates between a historical and rational interpretation, Kant bluntly rejects all attempts at a historic interpretation of the *Genesis* myth in favour of a symbolic and moral interpretation. A religious myth is only a means which enables the internal to become the external. Such a psychological interpretation of a myth is typical for Kierkegaard. In *Kritik der praktischen Vernunft (Critique of Pure Reason)* a 'primeval' state of human mind is referred to, in respect to the Platonic science of ideas, i.e. primal acquaintance with archetypes that become patterns for our judgements, which are particularly useful in practical philosophy. According to Kant, the symbolism of the 'original sin' is a religious answer to the question: how come that a fallible human mind makes a mistake.

In a discourse titled *Conjectural Beginning of Human History* (1786), the immaturity of reason which manifests itself in the inclination to an error, was presented as a consequence of the first act of freedom (which, according to Kant, is an attempt at extending the knowledge of 'foodstuffs beyond the boundaries of instinct'). Although this event frees man from the direct shackles of nature (instinct), it is indirectly conducive to the development of natural predilections of man, which would otherwise have remained forever latent. Therefore, what looks like a deed that is contradictory to the interest of nature from the point of view of an individual, seems to be quite convergent with that interest in the long run. For that reason, in the eighth thesis of the discourse titled *Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View* we read what follows: „The history of mankind can be seen, in the large, as the realization of Nature's secret plan”¹⁷. And earlier, in the fourth thesis: „The means employed by Nature to bring about the development of all the capacities of men is their antagonism in society (...). Without those in themselves unamiable characteristics of unsociability from whence opposition springs-characteristics each man must find in his own selfish pretensions-all talents would remain hidden, unborn in an Arcadian shepherd's life, with all its concord, contentment, and mutual affection. Men, good-natured as the sheep they herd, would hardly reach a higher worth than their beasts”¹⁸. A hidden plan of nature may be implemented through those factors which we consider, without hesitation, an expendable evil (such as wars). From this perspective the 'original sin' is not a disaster but a felicitous or even providential coincidence. It is an objection in which human autonomy manifests itself, the one that Kant eulogises in the discourse on the Enlightenment: “*Sapere aude!* Have courage to use your own understanding!”. The original sin is a disobedience to the divine law which is manifested in the natural order, it is an act of contradicting *Deus sive natura*, an image of God which is in later works replaced by *Deus in nobis*.

In the essay that I started this paper with, Schiller makes a blunt reference to Kant's discourse (*Conjectural Beginning of Human History*), by positively interpreting the idea of 'original sin' without hesitation: „The fall of man away from instinct, which indeed brought moral evil into Creation; however, only in order to make the moral good in it possible; that falling away is without contradiction the most fortunate and the greatest event in the history of mankind; his freedom traces itself from this moment; the first remote foundation of his morality was laid here.”¹⁹.

*

17 Translation by Lewis White Beck. From Immanuel Kant, “On History,” The Bobbs-Merrill Co., 1963.

18 Ibidem.

19 F. Schiller, *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde*, pp. 399–400.

It is worth noting again in what manner the reference to the 'original sin' myth is effected in the discourses cited above. By and large, a religious myth functions here as an essential theoretical assumption in the model of the advancement of humankind (Kant, Schiller). It constitutes an essential factor which must be considered in order for the theory to be coherent. However, what these discourses avoid is the understanding of this model of the advancement of humankind as a history that is reduced to a communicative minimum; the model is not about time relations, or a chronological sequencing, but a logical consequence, the theoretical relations of justification (*ratio cognoscendi*). Myth and idea are supposed to make our understanding of our own history coherent rather than fill in the void in the uncharted prehistory which no reliable sources inform us about. The myth constitutes an intelligible creation which has merely a regulative application; it does not extend our knowledge of human history or our knowledge of early stages in human history. In this sense, Rousseau, with all his typical indecisiveness, rejects in *Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men* the intention to describe alleged facts in favour of the consideration of the necessary explicatory hypotheses: “The research results, which can be found on the issue, must be considered not as historical truths, but merely hypothetical and conditional deliberations, which are more useful for explaining the essence of things rather than pointing to their actual origin or being similar to those prepared by naturalists on a daily basis”²⁰.

These last words are particularly important as they point to the actual complexity of the issue. One may not forget that parallel to allegorical and symbolical interpretations (this is the direction of the interpretations of German philosophers, Kant and his followers in particular), a trend of 'realistic' interpretations developed, which laid the foundations for the historical and empirical studies of the origins of humankind. However, quite independently a new interpretational trend becomes more evident, which develops from a strictly model and normative use of the idea of 'original sin' to the description of an allegedly real initial stage.

‘The original sin’ is not a negative expression of a lack in the divine plan of salvation²¹. ‘The sin’ becomes an indispensable element of explaining the causes of the status quo, it is one of the elementary conditions that lead to the accomplishment of goals that are part of human vocation. „The purpose of all that happens in this world, – Fichte says in *The Vocation of Man* – is the betterment and education of people and, through these means, accomplishment of their earthly goals”²².

It is worth noting that the focus of interpreting the original sin myth, typical for Kant and Schiller, is basically on closing the chain of references and compounds in a complete scheme of meaningful human history. A characteristic feature of these interpretations is a tendency to only consider the 'original sin' in regulatory terms (the fall myth) as a constellation of ideas indispensable for building a model of the genesis of culture. This 'moral' approach to the interpretation of *Genesis* gradually disappears and is superseded by naturalist interpretations.

Schelling, in a discourse from 1792, is consistent with the 18th century paradigm of the

20 J. J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, [Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men] [in:] idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, [Three Discourses on Social Philosophy], p. 141.

21 J. Alberg, *Die verlorene Einheit*, p. 36.

22 J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, [The Vocation of Man] transl. A. Zieleńczyk, Antyk, Kęty 2002, p. 108.

philosophical interpretation of the ‘original sin’ myth, although in his works a tendency to notice the historicity of the products of human culture²³ becomes dominant, which is foreign to Kant or Schiller. For Shelling, the *Genesis* myth is no longer an element of a bipolar model in which theoretical knowledge is contradicted by a practically useful hypothesis. The myth appears to be a transitional creation of the evolution of the language which remains in analogy to the evolution of cognitive abilities of human mind. This transitional creation, which is situated between the myth and logos Schelling calls a ‘philosopheme’. One may assume that it constitutes some of the evidence for the expanding knowledge which is linearly arrayed according to the development and knowledge of human history and human nature. A philosopheme only remains the evidence of merely anticipated prehistory, it is a creation of dark cognition, and as such may not be counted as mythical evidence of the primeval religious epoch, nor does it represent the knowledge of a developed scientific cognition. A philosopheme is a special type of myth, it is a philosophical myth whose purpose is ‘science’ and the ‘presentation of truth’²⁴. A mythical account, however, is a figment of vivid human imagination created at the early stage of its spiritual development. As far as the form is concerned, the myth remains a testimony to the childhood of humankind. It is a cultural creation at its origin and simultaneously a thread which leads to the acquaintance with the epoch of the birth of human abilities.

Literature

- ADLER, E. (1965): *J. G. Herder i Oświecenie niemieckie*. [J. G. Herder and German Enlightenment], Warsaw: PWN, p. 157.
- ALBERG, J. (1996): *Die verlorene Einheit*. Frankfurt am Main: Lang, p. 45.
- CASSIRER, E. (2008): *Rousseau, Kant, Goethe*, transl. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria, pp. 20, 33.
- FICHTE, J. G. (2002): *Powołanie człowieka*. [The Vocation of Man] transl. A. Zieleńczyk, Antyk, Kęty, p. 108.
- HERDER, J.G. (1884): *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, In: *Herders Sämmtliche Werke*, ed. B. Suphan, vol. 7, Weidmann, Berlin, p. 60 et seq.
- JACOBS, W. G. (2009): *Czytanie Schellinga [Reading Schelling]*, transl. K. Krzemieniowa, Warsaw: Oficyna Naukowa, p. 54.
- KANT, I. (1995): *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*. [Conjectural Beginning of Human History] transl. M. Żelazny. Toruń: Comer, p. 26.
- KANT, I. (1998): *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. ed. By Allen Wood and George di Giovanni, Cambridge University Press, p. 40.
- ROUSSEAU, J. J. (1956): *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*. In: *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. transl. H. Elzenberg, Warsaw: PWN, p. 141 et seq.
- SCHILLER, F. (1970): *Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde*. In: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, vol. 17, ed. Karl-

23 F. W. J. Schelling, *De malorum origine...* [in German translation:] *Ein kritischer und philosophischer Ausleungsversuch des ältesten Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit*, tłum. R. Mokrosch [in:] idem, *Werke*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1976, p. 99 et seq.

24 W. G. Jacobs, *Czytanie Schellinga [Reading Schelling]*, transl. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warsaw 2009, p. 54.

Heinz Hahn, Böhlau: Weimar, p. 400.

SCHELLING, F. W. J. (1976): *Ein kritischer und philosophischer Ausleungsversuch des ältesten Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit. Werke*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, p. 99 et seq.

TAYLOR, CH. (2001): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard university Press, Cambridge, Massachusetts, p. 199 n.

Prof. dr. hab. Tomasz Kupś

Nicolaus Copernicus University in Torun

Department of Philosophy

KANTOV A SÚČASNÝ POJEM KULTÚRY

KANT'S AND THE CURRENT CONCEPT OF CULTURE

Peter Kyslan

Abstract: *The paper presents comparison and, in some segments, confrontation of the meanings and contents of the concept of culture in Kant's philosophy of history and culture and in contemporary scientific and social discourse. Kant's concept of culture has a moral and legal dimension, which is absent many times in the minimized form of the contemporary concept of culture. The intention of the text is to define those areas, levels and elements of culture, that we have lost or eliminated from the enlightenment concept of culture.*

Key words: *Kant – Culture – Cosmopolitanism - Globalization*

V počiatočnej fáze výskumu fenoménu kultúry stojí autor často pred akútnou úlohou vymedziť a definovať pojem *kultúra*. Súčasnosť, aj tá filozofická, intenzívne používa tento pojem v mnohých rovinách, funkciách, s rozličným obsahom a významom, a neraz v myšlienkovy nezlučiteľných systémoch. Mohlo by sa zdať, že rozmanitosť produktov kultúry umožňuje, ba priamo ponúka, jej určenie a definovanie, opak je však pravdou. Skutočnosť, že pojem kultúra nedisponuje dlhou históriou a reflektuje sa vo svojej podobe až v modernej dobe, ponúka skôr rozpačité a nejasné definície.

Nasledujúci príspevok sa pokúša prostredníctvom určitých problémov nazrieť, po prvé na *genézu a dejiny moderného pojmu kultúra* (*Begriffsgeschichte*), po druhé na rolu a postavenie Immanuela Kanta pri tejto historicko-filozofickej zmene a po tretie na obsahovú a významovú komparáciu pojmov kultúra. „Filozofia kultúry má svoju históriu, dokonca aj dejiny sebapoznávania a dejiny svojho pojmu“ (Konersmann 2003, 34). Takto vymedzený exkurz disponuje ambíciami dokázať podiel filozofie Kanta na koncepte moderného pojmu kultúra. Predmetom uvažovania nie je kultúra vo význame antropologickom, politickom, estetickom či inom. Kultúra, o ktorej tu je reč, je kultúra osebe, vo všeobecnosti, kultúra ľudstva (ľudského druhu) v zmysle Kantovej univerzalistickej filozofie dejín.

Jedným z dôvodov prečo kultúra nie je dominantným filozofickým problémom je skutočnosť, že sa ako syntetický celok neobjavuje v antickej ani stredovekej filozofickej tradícii. Aj keď otázky a problémy obsiahnuté v pojme kultúra ako *dobro, krásno, sloboda, morálka, dejiny, umenie, človek, výchova, spoločnosť a právo* sa stali kľúčovými problémami filozofie, samotná syntetizujúca *jednota* týchto oblastí sa v podobe kultúry nestala predmetom výraznej dejinno-filozofickej tradície. Slovo *kultúra* prežilo aj žije svoj historický posun a má v sebe obsiahnutých viacero základných filozofických problémov.

Kultúra nepochádza z nijakej určitej teórie, ale vzniká a vyvíja sa spontánne a organicky v súvislosti so životom a jeho úlohami. Kultúra sa vyvíja geograficky a historicky ako dejiny ľudstva. Každá epocha sa vyznačuje aj určitými dominantami v oblasti kultúry. V stredoveku to bolo náboženstvo, v osvietenstve filozofia a v súčasnej kultúrnej realite to je politika a ekonomika.

Vychádzajúc z predpokladu, že antická tradícia vytvára základy pre modernú západnú kultúru, musíme evidovať skutočnosť, že počiatočné formy mnohých prvkov a rovín súčasnej kultúry sa objavujú už v antickom myslení, napr. *naturalistická tendencia, platónske vnímanie dejinnosti kultúry, aristotelovská spoločenskosť človeka, stoická idea prirodzeného*

práva a kozmopolitizmu. Antika pripravila myšlienkové dispozície a formy pre európsku ideu kultúry. „Človek v Grécku založil kultúrnu ľudskosť na rozume a túžbe poznávať, Rím rozšíril pojem kultúrneho človeka o jeho občiansku kvalitu a rozmer univerzálneho práva, kresťanstvo dovtedajšieho kultúrneho človeka povýšilo na osobu milosti a svätosti“ (Černý 1996, 23). Kresťanský stredovek prináša do kultúry paradox. Človek sa stáva občanom pozemského i Božieho štátu, vyžaduje sa, aby jeho kultúra bola právna (Rím) a správna (kresťanstvo). Vklad renesancie do dejín idey kultúry je *liberalizmus*. Dominantný proces oslobodzovania človeka realizuje svoje počiatky v renesancii, a fundament pre vznik modernej idey kultúry vzniká v novoveku. Kategórie *slobody, osobnosti, práva a humanity* v renesančnom uvažovaní generujú nové podoby a takto sa tvoria ideové zárodky pre veľké koncepcie kultúry osvietenstva a novoveku.

Novoveká filozofia so svojimi novými predpokladmi a aspektmi – *emancipáciou filozofie od náboženstva, obratom na vedu, záujmom o mravné zdokonaľovanie človeka, orientáciou na život a prax* – anticipovala filozofickú orientáciu na oblasť kultúry človeka.

Historické obdobie, v ktorom mnohí teoretici lokalizujú zrod či zmenu významu syntetického termínu kultúra je 18. storočie – storočie rozumu, storočie osvietenstva. Skutočnosť, že 18. storočie prežilo obdobie sociálnych a kultúrnych celospoločenských zmien a disponovalo schopnosťou sebaanalýzy a sebakritiky, anticipovalo možnosť vzniku konceptov kultúry.

Idea kultúry 18. storočia nereprezentuje iba spoločnosť, umenie či náboženstvo. Netvorí subsystém, ale systém, ktorý subsumuje oblasti ako filozofia, politika, umenie, spoločnosť a náboženstvo. V tomto období pojem kultúra zaznamenáva kľúčovú obsahovú a významovú zmenu. Podľa Williamsa, „po prvé, sa pojem kultúra stáva metaforou pre určovanie stupňa výchovy a humanity. A druhou zmenou je to, že sa partikulárne činnosti združujú pod termínom všeobecnej ľudskej aktivity, teda do kultúry“ (Williams 1983, 90). Do tohto obdobia pojem kultúra v jazyku neexistoval ako samostatný pojem, existoval len v podobe *kultúra plus niečo*, napr. *kultúra jazyka teda zdokonaľovanie jazyka*.

V tomto storočí boli do nemeckej filozofickej terminológie zaradené pojmy *kultúra* a *dejiny* (Koselleck 2006) ako kolektívne singuláry a našli aj svoje neobyčajne intenzívne používanie. Objavuje sa *kultúra v singulári*, nie v partikulárnom zmysle, ako jednej z viacerých, ale ako jednej *všeobšiahlej ľudskej kultúry*. Je to obdobie, keď na svet dolieha úloha filozoficky prebádať tento fenomén.

Immanuel Kant starostlivo vnímal a analyzoval dobovú spoločenskú, kultúrnu a politickú situáciu v celej vtedajšej Európe. Skutočnosť, že aj Kant si uvedomoval význam svojho storočia potvrdzuje aj jeho „žurnalistický“ záujem a reakcia na podnet novín *Berlinische Monatsschrift* v roku 1784, kde odpovedal listom na otázku: *Was ist Aufklärung?* (Čo je osvietenstvo?), spolu s Mosesom Mendelsohnom a inými.

V každej dobe znejú podobné otázky týkajúce sa charakteristiky a identity svojej kultúry. Čo sme, akí sme. *Čo je osvietenstvo?* – pýtali sa a reflektovali svoju pozíciu voči minulosti a budúcnosti aj myslitelia 18. storočia. V 20. storočí sme sa pýtali, *čo je moderna?* a neskôr *čo je postmoderna?* V takejto otázke sa skrýva filozofická túžba, postoj a zhodnotenie stavu človeka, spoločnosti, sveta, t.j. kultúry.

M. Foucault v úvode ku Kantovej *Odpovedi* píše: „Kant definuje dve základné podmienky, pri ktorých sa ľudstvo môže zbaviť svojej nedospelosti, a obidve tieto podmienky sú zároveň duchovné i inštitucionálne, etické i politické. Osvietenstvo tak nie je iba proces, ktorým by bola zaistená osobná sloboda myslenia. Je to spojenie univerzálneho, slobodného a verejného

užívania rozumu v jedno“ (Foucault 1993, 366). V jedno, čo by sme mohli nazvať kultúrou. Ide tu o spojenie individuálnej morálky, *súkromného používania rozumu* a sociálnej a politickej praxe, *verejného používania rozumu*.

Nasledujúci problém kultúry 18. storočia a filozofického odkazu Kanta je obsahová a významová dichotómia termínov kultúra a civilizácia. Do polovice 18. storočia bol pojem kultúra synonymom pojmu *civilizácia*, *civilizácie v singulári*, teda v zmysle *všeobecného intelektuálneho, duchovného a materiálneho pokroku*. Pojem civilizácie sa udomácnil najmä v Anglicku a vo Francúzsku. Predovšetkým Francúzi považovali civilizovanosť za svoj monopol. Francúzsky termín civilizácia zahŕňa politický, ekonomický a technický život. Prvý, kto používal pojem civilizácia bol v roku 1752 francúzsky učenec Turgot. Pojem je pravdepodobne odvodený od slovesa *civiliser*, čo znamená *dosiahnuť alebo odovzdať rafinované spôsoby*, v inom zmysle *urbanizácia* alebo *zlepšenie*.

V nemeckých krajinách je situácia odlišná. Kultúra disponuje kritickou zložkou svojho obsahu. Kultúra v tomto myšlienkovom prostredí reprezentuje duchovný a intelektuálny rozmer. Teda možno povedať, že aj keď oba pojmy kultúra a civilizácia majú svoju normatívnu aj deskriptívnu časť, v nemeckom prostredí sú protikladné. T. Eagleton v tom vidí nacionálnu a politickú rivalitu medzi Nemeckom a Francúzskom (Eagleton 2001, 19). W. Schäfer zdôrazňuje boj osvietenských nemeckých občanov proti šľachte (Schäfer 2000, 306-307) a F. Wefelmeyer hovorí v tejto súvislosti o národnom sebaurčení (Wefelmeyer 2003, 28). Kým francúzština bola jazykom prestíže vyššej vrstvy v nemeckých štátoch v 18. storočí, nemčinu používala stredná vrstva spoločnosti. V tomto ľudovom jazyku písali Kant, Goethe, Schiller svoje klasické diela. Pojmová opozícia kultúry a civilizácie je viditeľná v nemeckej literatúre, kde kultúra je „vyššou formou ľudského bytia“, civilizácia označuje hodnotu druhoradú, zahŕňa vonkajšiu stranu človeka. Pohľad, ktorý proti sebe kladie pojmy *kultúra* a *civilizácia* ukazuje na morálnosť ako determinant demarkácie medzi nimi.

Podobne spomínaný protiklad tiež zhodnotil Kant v 7. vete svojej *Idey*, keď píše: „Umenie a veda nás kultivujú do vysokého stupňa. Sme však zaťažene civilizovaní vo všetkej spoločenskej spôsobilosti a slušnosti. Ale aby sme sa mohli pokladať za moralizovaných, do toho chýba ešte veľa. Lebo ku kultúre patrí ešte aj idea morality; ale používanie tejto idey, ktorá vyúsťuje ctižiadostivosťou a vonkajšou slušnosťou len akejsi kvázimravnosti, tvorí iba civilizovanosť“ (Kant 1996, 67). Na tomto mieste Kant kritizuje pojem *Zivilisation* a francúzsky hovoriacu nemeckú šľachtu. Kultúra sa spájala s vyššími cieľmi mravnej kultivácie, civilizácia s luxusom a „skveľou sa biedou miest“, s obyčajným slušným správaním či vonkajšími spôsobmi a etiketou (nie etikou). Kant chápe *civilizovanosť* iným spôsobom ako jeho francúzski súčasníci. Civilizovanosť pre Kanta sú len mravy – vypestované sociálne vlastnosti, ktorým však chýba *morálny rozmer*. Kultúra ako širší pojem v sebe obsahuje morálne predispozície a v plnom zmysle slova zahŕňa civilizáciu (technicko-vedeckú) a zároveň jej prekonanie. V tomto je originalita vyjadrenia: nejde len o jednoduchú deskriptívnu tabuľku po sebe nasledujúcich etáp, ide o dynamiku sebaaprekonávania sa civilizácie, prekonávanie sa civilizácie prostriedkami samotnej civilizácie. Technická funkcia civilizácie musí byť prekonaná teleologickou dimenziou kultúry (Castillo 2008).

Problémový model „*Kultur und Zivilisation*“ sa stal výraznejším ako *príroda a kultúra*. Stal sa kritickým a regulatívnym princípom voči tomu, čo je kultúrne a čo nie je kultúrne. H. Schnädelbach v tejto súvislosti tvrdí, že „pre Kanta rozdielom medzi kultúrou a civilizáciou je morálka. Kant rozumie pod kultúrou moralizovanie ľudstva, ktoré sa v samotnej civilizácii nemusí nachádzať“ (Schnädelbach 1992, 175).

Podľa Williamsa od filozofie I. Kanta kultúra čiastočne naberá moderný význam a označuje

spôsob života (Williams 1983, 20). Teda nielen stupeň pokroku či spôsobilosti, ale hovorí o živote v celku.

Dôležité je v tomto historickom náčrte evidovať ešte jedno špecifikum. Ak 18. storočie a Kant integruje a syntetizuje celý ľudský svet a život do jedného *pojmu kultúra*, teda kultúra „zastrešuje“ morálku, politiku, náboženstvo a ekonomiku, v nasledujúcich storočiach až po dnešok sa takto vymedzená mohutnosť pojmu kultúra ako systému postupne minimalizuje. Na začiatku 19. storočia možno hovoriť ešte o troch zložkách – štát, náboženstvo, kultúra (Wefelmeyer 2003, 25). Na základe tohto sa možno domnievať, že náboženstvo stále zohráva dôležitú úlohu v spoločnosti a je nezávislé od kultúry, a druhý moment, že kultúra sa diferencuje od náboženstva a politiky. „Súboj diferenciácií“ (ibidem, 26) zaznamenáva vymedzenie ľudského sveta v 20. storočí. Prísne hranice medzi kultúrou a politikou spôsobili začiatok politiky a koniec kultúry. Politika stratila svoju morálnu podmienku a kultúra prišla o politické ambície a úlohy.

Prečo sa kultúra od čias Kanta stala zo systému iba podsystem? Na túto otázku je veľmi ťažké odpovedať, no domnievam sa, že pri hľadaní odpovedí narazíme aj na problémy dnešnej politiky a kultúry. Súčasná pozícia kultúry je ešte užšia, kultúra sa dostáva do pozície, že je už len synonymom termínu umenie.

Podobne sa R. Burger pýta v akej súvislosti a v akom zmysle používame dnes pojem *kultúra*. „Tak ako pojem občianska spoločnosť prakticky znamená spoločnosť, od ktorej sme odpočítali štát, tak *kultúra* v modernej vedou usmerňovanej spoločnosti označuje duchovnú činnosť, od ktorej sme odpočítali poznávanie v prísnom zmysle slova a touto duchovnou činnosťou usmerňované sociálne praktiky a rituály“ (Burger 1999, 416). Kultúru sme degradovali len na umenie a folklór. A čo je horšie takto zredukovaný obsah slova kultúra sa stal hodnotou pre politické ambície multikulturalizmu.

Súčasný diskurz uvažuje o kultúre ako samostatnej časti troj-zložkovej spoločnosti. Väčšina súčasných autorov aj mimo sociologického výskumu (Habermas, Bell, Arnason) reflektuje spoločnosť v jej troch častiach: socio-kultúrnej, politickej a ekonomickej. To rozdelenie sa objavuje najmä v sociológii ale tiež v sociálnych a umeleckých teóriách. Vo všetkých týchto definíciách je kultúrna sféra považovaná za odlišnú od politickej a ekonomickej sféry. To znamená, že spoločnosť nie je zobrazovaná ako homogénna jednotka vyznačujúca sa jednotnou štruktúrou a organizovanou podľa univerzálnych princípov. Naopak, ide o komplex vzájomne prepojených súčastí a časté konflikty medzi týmito časťami sú nevyhnutné. Ich vývoj je samostatný, zmeny sú pre každú oblasť špecifické, riadia sa vlastným normami a pravidlami, dokonca aj očakávané správanie v rôznych oblastiach je rozličné až kontrastné.

Vymedzená kontrastná triáda je produkt až 20. storočia. Je výsledkom postupného vývoja problémových diskurzov a zrýchleného a individuálneho vývoja spomínaných sfér.

Situácia kultúry a jej postavenie v spoločnosti je iná na začiatku a na konci 20. storočia. Rozvojom technológií, priemyselnej produkcie a ekonomizácie života priniesol pre človeka technické možnosti ale na druhej strane psychické a emocionálne deficit. Preto kultúra ponúka malé a pohodlné útočisko pre nadmerne stimulovaných a preťažene mysliacich jedincov. Kultúra vytvára „rezervy“ a priestor v ktorom človek 20. storočia upokojí svoje pocity a naplní symbolické vedomie.

Kultúra sa týmto spôsobom stala epifenomén technologickej racionalizácie a modernizácie a určite by sa nemala zamieňať s kultúrnou kritikou (18. a 19. storočia), ktorá spochybňuje hegemonické požiadavky ekonomiky a politiky v spoločnosti.

Kultúra je odsunutá na druhú koľaj. Jej schopnosť kritiky a morálneho dohľadu je eliminovaná. Je jej poskytnutý priestor, ktorý neohroží proces a právomoci politika

a ekonomiky.

Príspevok bol realizovaný v rámci grantového projektu VEGA 1/0238/15 *Kantove idey rozumu a súčasný svet*.

Literatúra

- BELÁS, Ľ. (2012): Kantova filozofia kultúry a fenomén multikulturalizmu. *Studia Philosophica Kantiana*. Roč. I., Prešov, 43-49. ISSN 1338-7758.
- CASTILLO, M. (2008): Kantov kozmopolitizmus dnes. (eds. Ľ. Belás- E. Adreánský) *ČLOVEK – DEJINY – KULTÚRA II*. Prešov, 129-140. ISBN 978-80-8068-869-1.
- ČERNÝ, V. (1991): *O povaze naší kultury*. Praha: Atlantis. ISBN 80-7108-014-4.
- EAGLETON, T. (2001): *Idea kultúry*. Brno: Host. ISBN 8072940260.
- FOUCAULT, M. (1993): Co je to osvícenství? *Filosofický časopis*, Ročník XLI, č.3. ISSN 0015-1831.
- JAKUBOVSKÁ, V. (2002): Kultúra a pokrok (z hľadiska filozofie kultúry). (*Etno*) *Kulturologické pohľady*. Nitra: UKF. ISBN 80-8050-583-7.
- KANT, I. (1975): *Kritika soudnosti*. Praha: ODEON.
- KANT, I. (1993): Odpověď na otázku: Co je osvícenství? *Filosofický časopis*. Praha, Roč. 41, č. 3. ISSN 0015-1831.
- KANT, I., (1996): Idea ku všeobecným dějinám v svetoobčianskom zmysle. In: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa. ISBN 8071151297.
- KONERSMANN, R. (2003): *Kulturphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius. ISBN 978-3476023698.
- KOSELLECK, R. (2006): *Begriffsgeschichten*. Suhrkamp, Frankfurt am Main. ISBN 978-3518584637.
- MARCHEVSKÝ, O. (2011): Biedy a úspechy Kanta optikou prác M. A. Bakunina. 8. *Kantovský vedecký zborník*. (eds. Ľ. Belás- E. Adreánský). Prešov, 85-98.
- SCHÄFER, W. (2001): Global Civilization and Local Cultures – A Crude Look at the Whole. *International Sociology*, vol. 16, no. 3, 301-319. ISSN 0268-5809.
- SCHNÄDELBACH, H. (1992): Kultur und Kulturkritik. In: *Zur Rehabilitierung des animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2, Band 2. ISBN 978-3518286432.
- THOMOVÁ, M. (1986): *Ideologie a teorie poznání: Kevznikukriticizmu a transcendentalismu Immanuelu Kanta*. Praha.
- WEFELMEYER, F. (2003): From Nature to Modernism: The Concept and Discourse of Culture in Its Development from the Nineteenth into the Twentieth Century. In: Niven, W. ed., *Politics and Culture in Twentieth-Century Germany*. 23-42.
- WILLIAMS, R. (1983): *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Oxford.
- ZÁKUTNÁ, S. (2011): Kant a Herder v kontexte filozofie dejín (komentár k štúdiu Sharon Anderson-Gold). *Studia Philosophica Kantiana*. Roč. I., Prešov, 50-58. ISSN 1338-7758.

Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Inštitút filozofie

Filozofická Fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

peter.kyslan@unipo.sk

APRIÓRNE PRINCÍPY ROZUMU V KONTEXTE POLITICKEJ PRAXE U I. KANTA

KANT ON THE A PRIORI PRINCIPLES OF REASON
IN THE CONTEXT OF POLITICAL PRACTICE

Sandra Zákutná

Abstract: *The paper focuses on the a priori principles of reason in Kant's political philosophy compared to everyday political practice and techniques with which Kant deals in the work Perpetual Peace. Practical realization of politics represented by political moralists interested in their own good and power, relying on the experience, is according to Kant in contrast with real politics as it ignores the a priori principles of reason. The paper aims to show the importance of both parts – the everyday political practice as well as the ideal of real politics – in Kant's system of practical philosophy.*

Keywords: *Kant – morals – politics – political philosophy*

Apriórne princípy rozumu v kontexte politickej praxe u I. Kanta

V práci *K večnému mieru* Kant píše, že večný mier je možné garantovať, keď zväz národov dospeje k prijatiu troch definitívnych článkov mieru. Tie po uznaní a presadzovaní všetkými národmi zabezpečia, že večný mier sa bude môcť stať naozajstným stavom, v ktorom bude na svete vládnuť pokoj. Ide síce len o ideu, založenú na apriórnych princípoch rozumu, ku ktorej sa dá postupne približovať, no tento stav neustáleho približovania sa je možné považovať za dosahovanie *právneho stavu*, ktorý sa uskutočňuje prostredníctvom rozumu (Jaspers 1999, s. 2). Priblížiť sa tomuto stavu sa dá na základe troch vzájomne prepojených zložiek práva: štátoobčianskeho, medzinárodného a svetoobčianskeho práva.

Príspevok sa najprv zameria na spomínané tri definitívne články mieru a následne predstaví Kantove apriórne princípy rozumu v oblasti zákonodarstva. V ďalšej časti sa sústreďí na Kantov opis reálneho politického stavu, ktorý je od týchto apriórnych princípov veľmi vzdialený. Príspevok si preto kladie za cieľ ukázať, ako Kant tieto dve oblasti svojej praktickej filozofie spracováva a snaží sa zodpovedať na otázku, či sa mu ich darí prepájať.

Vo svojom prvom definitívnom článku *K večnému mieru* Kant formuluje stanovisko, že „občianske zriadenie každého štátu má byť republikánske“ (Kant 1996, 16). Podľa neho iba takéto zriadenie stojí na princípoch slobody, všetci ľudia sú v ňom závislí na jednom spoločnom zákonodarstve a sú si zároveň ako občania rovní. Kant republikanizmus chápe ako vyspelú spoločnosť, v ktorej už nie je potrebné zapodievať sa riešením otázok týkajúcich sa mravnej zodpovednosti jednotlivcov, prípadne otázok spoločenského poriadku. V republikánskej ústave je dosiahnutá taká úroveň spoločnosti, že každý si je strojcom svojej vlastnej blaženosti a vládnutie v takomto type spoločnosti sa zakladá na slobode, rovnosti a platnom zákonodarstve. Garanciou tejto slobody, rovnosti a verejného blaha je ústava založená na zákonoch, republikánske zriadenie má byť totiž podľa Kanta zakotvené v inštitúciách, a ako jediné umožní štátom dosiahnuť týmito zákonmi právny stav.

Druhý definitívny článok uvádza, že medzinárodné právo má byť založené na „federalizme slobodných štátov“ (Kant 1996, 21). Štáty sa majú snažiť o vytvorenie zväzu národov, v ktorom majú byť každému zo štátov zabezpečované jeho práva a v tejto situácii nebude hroziť to, že by štáty museli splynúť do nejakého jedného celku. Táto predstava akéhosi univerzálneho väčšieho štátu je pre Kanta neakceptovateľná, pripúšťa zjednocovanie iba na báze federalizmu, ktorého hlavnou zložkou je republika, ku ktorej sa môžu pridávať ďalšie a ďalšie, a tým by bola zároveň zabezpečená sloboda štátov založená na medzinárodnom práve.

Rovnako ako sa ľudia zlučovali do spoločnosti, tak sa majú zoskupovať aj jednotlivé štáty. Ľudia boli schopní vzdať sa slobody, dokázali sa podriaďovať verejnému zákonu, a tým vytvoriť spoločnosť. Kant očakáva, že postupne sa v dejinách takto zachovávajú aj štáty – majú vytvoriť takzvaný štát národov, ktorý sa bude postupne a neustále zväčšovať, a Kant si to predstavuje tak, že v konečnom kroku by obsiahol všetky národy Zeme (Kant 1996, 24). Dôležitosť mierového zväzu spočíva v tom, že zatiaľ čo obvyčajnou mierovou zmluvou sa môže ukončiť iba jeden konflikt, cieľom tohto zväzu je ukončiť všetky vojny, a to navždy (Kant 1996, 24).

Ideu federatívneho zväzu má Kant v úmysle použiť na prípade všetkých štátov, ktoré by tento zväz združoval, a spolu by reprezentovali právny stav založený na spoločnom rešpektovaní zákonov stanovených medzinárodným právom, čo by prispelo k zabezpečeniu trvalého mierového stavu.

Predmetom tretieho definitívneho článku je idea, že „svetoobčianske právo sa má obmedziť na podmienky všeobecnej hospitality“ (Kant 1996, 25). Hospitalitou, čiže pohostinnosťou, sa tu rozumejú práva cudzinca na to, aby sa s ním v štáte, v ktorom sa nachádza, zaobchádzalo priateľsky, ak sa v tomto štáte takto správa aj on. Je teda možné povedať, že nestačí začať od mierového stavu založeného na medzinárodnom práve týchto štátov, ale na začiatku musí stať právo spájajúce všetkých jednotlivcov. Kant v tejto súvislosti uvádza: „[...] porušenie práva na jednom mieste Zeme sa cíti na všetkých miestach, idea svetoobčianskeho práva teda nie je nijakou fantáziou a prehnanou predstavou práva, ale nevyhnutným doplnkom nepísaného kódexu štátneho i medzinárodného práva na verejné ľudské právo vôbec a tak na večný mier, a len pod touto podmienkou si možno lichotiť, že sa k nemu postupne približujeme“ (Kant 1996, 27). Všetko so sebou vzájomne súvisí, a nebezpečenstvo hroziace z porušenia práv nemožno regionálne obmedziť. Cudzincovi patrí v štáte, do ktorého prišiel, právo nazývané návštevnícke, a to mu má zabezpečiť priateľské zaobchádzanie, ostatní k nemu nesmú byť nepriateľskí, ak im on na to nedal dôvod (Kant 1996, 25).

V spise *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (v českom preklade: *O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*) vychádza Kant z predpokladu, že zmluvný charakter zriadenia občianskej ústavy je takým typom, ktorý je svojím charakterom založenia (*constitutionis civilis*) odlišný od ostatných zmlúv (Kant 1999, 68). Vo všetkých spoločenských zmluvách existuje spojenie mnohých za nejakým účelom, ale je len jedno spojenie, ktoré je účelom osebe. To sa dá nájsť iba v jednej spoločnosti – tej, ktorá sa nachádza v občianskom stave, a tým vytvára politické spoločenstvo. Občiansky stav je vzťahom slobodných ľudí, ktorí napriek tomu podliehajú donucovacím zákonom, pretože to vyžaduje sám rozum, ktorý je a priori zákonodarný, a ktorý neberie do úvahy žiadny empirický účel (Kant 1999, 68).

Občiansky stav chápe Kant jedine ako stav právny a a priori založený na týchto princípoch: 1. *slobode* každého člena spoločnosti ako *človeka*; 2. *rovnosti* každého so všetkými

ostatnými ako *poddaného*; 3. *samostatnosti* každého člena politického spoločenstva ako *občana* (Kant 1999, 68-69). Tieto princípy neoznačuje ani tak za zákony, ale formuluje to tak, že až na ich základe je možné založiť zriadenie v súlade s čistými rozumovými princípmi ľudských práv. Pri objasňovaní *slobody* ako princípu píše: „Nikdo mňa nemôže nutiť, abych bol šťasten jeho spôsobom, ktorý jemu samotnému pripadá dobrý, pokiaľ len nepoškodzuje svobodu druhého usilovať o podobný účel – taková svoboda môže existovať spolu se svobodou každého na základe jistého možného všeobecného zákona“ (Kant 1999, 69). V tejto súvislosti Kant odmieta paternalistickú vládu, ktorú nazýva despotizmom, kedy sú ľudia ako deti, ktoré nevedia rozlíšiť, čo je užitočné, a čo škodlivé, a preto sú nútení chovať sa iba pasívne. Preto uprednostňuje patriotickú vládu, ktorá je takým typom politického spoločenstva, ktoré porovnáva s materským lonom alebo otcovskou pôdou, na ktorej človek sám vyrástol a chce ju v dobrom stave aj zanechať. Človek však musí vyžadovať, aby boli chránené zákonmi spoločnej vôle.

Rovnosť chápe ako právny vzťah, kde každý, okrem vládcu, podlieha prinucovaciemu zákonu – ľudia sú si rovní ako poddaní, ktorí počúvajú zákon. Z princípu rovnosti vyplýva, že každému členovi spoločenstva musí byť umožnené dosiahnuť také postavenie, ku ktorému ho môže viesť jeho talent, usilovnosť a jeho šťastie (Kant 1999, 70).

Tretí princíp je princíp *samostatnosti občana*, t.j. spoluzákonodarcu. Zákonodarný proces zaručuje, že každý, kto má hlasovacie právo sa na tomto procese môže zúčastniť – nazýva sa občan (*citoyen*, t.j. občan štátu) a takýto človek je svojim vlastným pánom (*sui iuris*) (Kant 1999, 70).

II.

Kantove články k večnému mieru ukazujú jeho predstavu ako sa priblížiť idei večného mieru, apriórne princípy slobody, rovnosti a samostatnosti majú byť prítomné v právnom občianskom stave a majú garantovať spravodlivé spoločenské zriadenie. Môžeme si však položiť otázku ako sa Kant vyrovnáva s otázkami reálneho vykonávania politiky. Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že sa neprezentuje ako mysliteľ, ktorý by sa venoval stavu politickej reality, ale nie je to celkom tak. V spise *K večnému mieru* bezprostredne opisuje empirické skutočnosti, t. j. politické praktiky, ktoré ani nie sú hodné byť nazývané politickou praxou, sú skôr všeobecne známymi politickými praktikami, či *sofizmami*. Nečestné správanie v politike Kant ilustruje na konkrétnom porovnávaní dvoch typov ľudí, a to *morálneho politika* a *politického moralistu*. *Morálneho politika*, chápe ako takého, ktorý chápe princípy štátnej chytrosti tak, že môže obstáť spolu s morálkou, ale *politický moralista* je taký, ktorý si morálku stváruje tak, ako je to výhodné pre neho ako pre štátnika“ (Kant 1996, 40).

Politických moralistov, ktorých označuje aj ako *despotizujúcich moralistov* alebo *moralizujúcich politikov*, nazýva štátnicky chytrými mužmi narábajúcimi praktikami, a nie praxou, pretože sa správajú tak, aby im to vyhovovalo z princípu moci, a nie z princípu zákona. Kant k týmto politickým praktikám píše nasledovné: „Keď im však táto zdatnosť viesť sa obracať na všetky strany vnukne šialenú myšlienku, že môžu podľa právnych pojmov (teda a priori, nie empiricky) súdiť aj o princípoch *štátneho zriadenia* vôbec; keď sa vystatujú, že poznajú *ľudí* (čo sa dá prirodzene očakávať, lebo majú do činenia s mnohými), bez toho však, že by poznali *človeka* i to, čo z neho možno urobiť (na čo sa vyžaduje vyšší stupeň antropologického skúmania), no keď vybavení týmito pojmami pristupujú ku štátnemu právu a medzinárodnému právu, ako ho predpisuje rozum: nemôžu

tento prechod urobiť inak ako duchom šikanovania, keďže uplatňujú svoj zvyčajný postup (mechanický, podľa despoticky daných donucovacích zákonov) aj tu, kde rozumové pojmy poznajú zákonné nútenie, zdôvodnené len princípmi slobody, lebo len ono jediné umožňuje právoplatné štátne zriadenie; domnelý praktik verí že túto úlohu môže vyriešiť empiricky, skúsenostne, nevšímajúc si onú ideu, hoci takto boli doteraz vytvorené síce najlepšie sa osvedčujúce, zväčša však protiprávne štátne zriadenia“ (Kant 1996, 42).

Maximy, ktoré sú typické pre tento typ nečestného politika, a ktorého Kant označuje aj za „*domnelého praktika*“, Kant opisuje ako tieto tri: 1. Fac et excusa. 2. Si fecisti, nega. 3. Divide et impera. (Kant 1996, 42–43). Pri týchto maximách platí, že ich všetci zainteresovaní spoľahlivo poznajú, nikoho neprekvapia, nikoho nimi už nie je možné oklamať, a ten, kto sa nimi riadi, sa za nich už ani nehanbí. Stali sa každodennou realitou, a Kant v súvislosti s hanbou uvádza, že veľké krajiny sa predsa nemajú vo zvyku hanbiť pred názorom „hlúpej masy“, ale ak sa hanbia, tak len pred sebou navzájom, a hanbu neprináša odhalenie týchto praktík, ale iba ich prípadné zlyhanie. Dodáva však, že aj napriek tomuto zlyhaniu mocnosti majú ešte stále česť, a tá sa v prípade tejto *náuky o chytrosti* zakladá na rozširovaní moci (Kant 1996, 43).

Tento typ vykonávania politiky Kant ani nenazýva politikou, hovorí, že je to náuka o chytrosti. Náukou o chytrosti rozumie teóriu maxím riadiacu výber najvhodnejších prostriedkov pre svoje vlastné zvýhodňovanie, pričom je jasné, že takéto konanie popiera akúkoľvek morálku. Napríklad, základom uvedených politických praktík je klamstvo, politikom v nich je takzvaný praktik, pretože morálka mu slúži len ako teória a podlieha klamu, ako to Kant uvádza v práci *K večnému mieru*, „že človek nikdy *nebude chcieť* to, čo sa žiada“ (Kant 1996, 38). Takýmto správaním by samozrejme vznikala prekážka toho, aby ľudia mohli dosiahnuť potrebné podmienky na to, aby mohol byť dosiahnutý ideálny stav. Tiež sa vie, že ten, komu patrí moc, nedovolí, aby mu zákony predpisoval národ. K ľuďom totiž patria sklony k nečestnému konaniu, o ktorých sa v politike vie a samozrejme sú aj využívané“ (Jaspers 1999, 7). Idea naplnenia dejín a dosiahnutia vznešeného cieľa večného mieru sa v takýchto prípadoch určite nedá dosiahnuť.

III.

Ako je teda možné priblížiť sa k mierovému stavu? Podľa Kanta je potrebné uzrozumieť politiku s morálkou. V politickej realite to vyzerá nasledovne: *Politický moralista* sa spolieha na empiriu, a morálku si prispôsobuje iba do takej miery, do akej mu ako štátnikovi vyhovuje, nie je pre neho princípom, participuje na porušovaní práva a stojí ako prekážka pri zlepšovaní stavu spoločnosti. Jeho konanie je stotožnením chytráckych praktík politiky, a Jaspers tohto politického moralistu označuje za Kantovho protivníka, ktorému Kant umožnil hovoriť tak dôrazne, až môžeme podľaňnúť dojmu, že to hovorí samotný Kant (Jaspers 1999, 15). Na druhej strane, v prípade *morálneho politika* je politika chápaná v spojení s morálkou, a najdôležitejšou mravnou úlohou sa stáva nastolenie večného mieru. Tento morálny politik má dôležitú úlohu, na ktorú nesmie nikdy zabúdať, a to, reformovať štátne a medzinárodné právo tak, aby bolo v súlade s prirodzeným právom, a mal by byť pripravený niesť za svoje konanie zodpovednosť.

Ako teda uzrozumieť *politiku a morálku*? Dvaja štátnici – *politický moralista* a *morálny politik* sú Kantom porovnávaní s princípmi praktického rozumu, ktorými sú – materiálny princíp a formálny princíp. O materiálnom princípe hovorí ako o príklade predmetu ľubovôle, ktorý spĺňa umeleckú úlohu a spája ho s politickým moralistom. Príklad formálneho princípu

je odlišný – zakladá sa na slobode a funguje ako princíp morálneho politika. Zároveň plní funkciu mravnej úlohy nastrojújúcej večný mier, o ktorom Kant píše, že je „želaný nielen ako fyzické dobro, ale aj ako stav vychádzajúci z uznávania povinnosti“ (Kant 1996, 45).

Nevyhnutnosť formálneho princípu ako princípu práva vysvetľuje Kant opäť na porovnaní oboch princíпов, keď hovorí, že „riešenie prvého problému, totiž *štátneho chytráctva*, si vyžaduje veľkú znalosť prírody, aby sa využil jej mechanizmus na zamýšľaný účel, a predsa je všetko toto poznanie neisté vzhľadom na jeho výsledok, týkajúci sa večného mieru; či už ide o jednu alebo druhú z troch častí verejného práva. Je neisté, či národ možno vnútorne, a to na dlhý čas, lepšie udržať v poslušnosti a zároveň v rozkvele prísnosťou, alebo vnadidlom márnivosti, či vládou jednotlivca, alebo spojením viacerých vládcov, či azda aj len úradníckou šľachtou, alebo mocou národa. V dejinách máme príklady opaku všetkých druhov vlády (s jedinou výnimkou ozaj republikánskej, ktorá však môže zísť na um len morálnemu politikovi) [...] Naproti tomu riešenie druhého problému, totiž problému *štátnej múdrosti*, vnucuje sa takpovediac samo od seba, a je každému jasné, že marí každú vyumelkovanosť, pričom vedie priamo k účelu; predsa však s chytrou pripomienkou, že tento účel netreba navodzovať unáhle násilím, ale podľa usporiadania priaznivých okolností sa treba k nemu neprestajne približovať“ (Kant 1996, 45–46).

Konečný účel človeka a dejín je možné dosiahnuť nasledovaním formálneho prístupu, ktorý dokáže zaručiť jedine čistý praktický rozum. Aby ho bolo možné dosiahnuť, je potrebné dospieť do stavu práva. Ľudia vo svojich súkromných ani verejných vzťahoch totiž nemôžu pojmu práva uniknúť. Právo určuje všeobecná vôľa, ktorú Kant označuje za príčinu vyvolania zamýšľaného účinku a je zodpovedná za to, že pojem práva bude naozaj fungujúcim pojmom. Morálna politika preto musí vychádzať z predpokladu, že pri sledovaní účelu dejín vytvoria národy štáty, a to na princípoch všeobecne platných pojmov práva – slobode a rovnosti – a v tomto prípade už nemajú nič spoločné so štátnickou chytrosťou, ale ide výlučne o povinnosť (Kant 1996, 46).

Kant sa teda nedokáže stotožniť s chýbajúcou morálkou vo svete politiky, politiku nevie chápať ako náuku o chytrosti, a nedokáže akceptovať praktiky takzvaných politikov, ktorí si môžu myslieť, že poznajú *ľudí*, ale určite nie *človeka*. Zdatné a ľstivé praktiky vlády, s ktorými sa stretávame u Machiavelliho pozná samozrejme aj Kant, pretože tie tvoria súčasť politickej reality, no nepodporuje ich ako cestu k dosiahnutiu cieľa. U neho totiž nie je tým hlavným cieľom predstava dobrého vladára, ale stav mieru ako idea, ku ktorej sa má ľudstvo neustále približovať, a kde nemôžu byť politické princípy založené na princípoch ľži akceptovateľné. Apriórne princípy rozumu v oblasti zákonodarstva v súvislosti s reálnym stavom politiky sú však dve zložky, ktoré sa pre svoje fungovanie navzájom potrebujú. V politickej realite je totiž potrebné mať na pamäti to, čomu je nevyhnutné sa približovať.

Príspevok je výstupom grantového projektu VEGA 1/0238/15 *Kantove idey rozumu a súčasný svet*.

Literatúra

- JASPERS, K. (1999): Kantův spis „K večnému míru“. *Reflexe. Filosofický časopis* 20 (5), 1–23.
- KANT, I. (1996): K večnému mieru. In: Kant, I.: *K večnému mieru*. Bratislava: Archa, 9–56.

KANT, I. (1999): O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi. In: Kant, I.: *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Praha: OIKOYMENH.

doc. Mgr. Sandra Zákutná, PhD.
Inštitút filozofie,
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove
Ul. 17. novembra č. 1, 080 01 Prešov
e-mail: sandra.zakutna@unipo.sk

PHENOMENOLOGY AS A WAY OF OVERCOMING THE CRISIS OF CULTURE

Agnieszka Wesołowska

Abstract: *According to Husserl revolt of philosophy means the revolution of the whole culture and elevation of person on superior grade of development. From prospect of the universal theleology of mind the crisis of culture, that Husserl writes in his last work, is at the same time the crisis of philosophy. If philosophy – since Galileo – undergoes naturalistic falsifying, which leads to skepticism, decay of philosophy means simultaneously decay of the culture and humanity. It turns out to be significant, that return to authentic philosophy, which finds crowning in phenomenology, has settling meaning for overcoming the crisis of the culture. From this point of view phenomenology is presented as a therapy of european culture.*

Key words: *Phenomenology – Edmund Husserl – Crisis – Culture*

“Science means the idea of infinity of tasks, out of which some definite amount is already solved and stored as permanently valid. At the same time they create some premises for indefinite horizon as a unity of all-embracing task”¹

In the paper, referring to the words contained in the Husserl’s work *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, the main idea determines the statement of the German philosopher that “the creation of philosophy means a revolution of the entire culture, revolutionizing the whole way of being human as a creator of culture” (Husserl 1962, 325). It also means a revolution of historicity which is now the history of definite humanity which is becoming a humanity of indefinite tasks” (Husserl 1962, 325). The discussion focused on Husserl’s phenomenology will be considered in this text in two steps. Firstly, I will present the understanding of phenomenology as the thought illustrating character of philosophy of the twentieth century, a particular philosophy being mainly a reaction to the general crisis of culture, science and humanity. Secondly, I will outline an important task of phenomenology as transcendental philosophy, as a way which, referring to Husserl’s words, involves the ability to reveal the proper meaning of the crisis of the European humanity (Husserl 1962, 318).

Husserl’s Project of Phenomenology

Let us define the approach to the phenomenology as a way, as an open project of philosophy, a teleological project, which arises as a result of reflection on the development of science, culture and humanity. After all, this is the crisis of science and culture at the time of Husserl’s activity, which provokes to re-think and revise the basics of philosophy. Husserl’s phenomenology appears here as its result, which turns out to be the project consisting in explaining which is initially given in the light of the source leading to unveil the achievements of transcendental consciousness. Therefore, the question appears: What is phenomenology? Is there an exhaustive answer to this question and what are the tasks of phenomenology?

¹ (Husserl 1962, 323-324).

The considerations presented in the article show Edmund Husserl's phenomenology as related to the problem of crisis of culture. Topics connected with this crisis, developing along with the evolution of the thought of the German philosopher, achieve the apogee in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* and determine the uniqueness of this work and the importance of phenomenology as an idea affecting the shape of the philosophy of the twentieth century. On the other hand, issues and themes developed by Husserl have their source in the situation faced by the philosophy, science and culture in the late nineteenth and early twentieth century. In connection with the conviction that philosophy lost its radicalism, Husserl's main objective of phenomenology is to restore philosophy its proper accuracy, rigor and spirit of philosophical responsibility. This return to Descartes, initiated by Husserl, is one of the ways that lead to transcendental phenomenology. Referring to Descartes, the founder of phenomenology establishes the cognitive ideal appropriate to his conception of philosophy. This ideal is expressed in the pursuit of universal and undoubtful cognition. According to Husserl "the Cartesian retreat from the world given in advance (*vorgegebenen*) to the subjectivity present in the world, and at the same time to the consciousness' subjectivity in general, appointed a totally new dimension of scientific questioning - let's call it at once transcendental" (Husserl 1989, 167-168). According to the German philosopher science has nothing to say about human life. Only in the context of transcendental reflection is it possible to reveal human life in its truth. What is more, transcendence is the essence of humanity.

With regard to the relationship between philosophy, science and the man, recognized in the perspective of modern scientific progress, Husserl aims to develop a method enabling the analysis and description of the experiences that have not yet been tested. Husserl's change from naive studying of the world to one's "I" as a transcendental and egological sphere of consciousness – "is a change that shows us truly radical exploration of the world, and allows radical and scientific studying of what exists in an absolute and final way. It is, after recognizing the bankruptcy of the naïve attitude, the only possible way to justify the science of genuine radicalism, and strictly speaking: the way of only possible, radically justified philosophy" (Husserl 1989, 178). While objective thinking, suitable for science, is focused on the world as a being in itself, purified from what is relative and subjective, the objective of phenomenological philosophy is to show that such absolutized world has its source in an absurd interpretation, proper to objectivist philosophy, and the world itself derives its sense from transcendental subjectivity (Janssen 1970, 31).

Stanisław Judycki shows an interesting attitude in the context of the events taking place at the turn of the XIXth and XXth centuries, claiming that "the development of psychology in this period, the development of the humanities, the great increase of historical knowledge of the history of mankind - all this prompted the thought that you need to somehow be able to do justice to what is uniquely human and that philosophy should have a method - formally close to a poetic and painting method of concentration of view and looking for what is covered - which will allow to objectively describe and systematize the most primitive forms of experiencing the world" (Judycki 2008, 29). At the same time the phenomenological method was supposed to be a tool to get through the multiplicity of facts from human sciences, to get through in the direction of what is basic.

With regard to the Husserl's philosophizing, what seems important is a special kind of responsibility and sensitivity of the German philosopher to a possible transformation destined to the humanity. This task involves, among others, the idea of phenomenological reduction. The reduction, which consists in overcoming natural and objective beliefs,

causing a transition from the natural attitude to the original one, in a genetic sense (i.e. transcendental attitude), reveals a transcendental aspect of "I", which was covered so far. This reduction is shedding a new light on the question of subjectivity. While transcendental "I" remains inexplicit to itself in the ordinary, ante-phenomenological attitude, it is aware of itself in phenomenological and transcendental attitude. As noted by Gerd Brand, who explains this distinction, "transcendental »I« is anonymous in the obvious attitude and - at the same time - is aware of itself in the philosophical attitude [...]" (Brand 1955, 46).

The ethical aspect of the reduction is emphasized by Emmanuel Levinas. The philosopher understands the reduction as something which, discarding the man from his life in the world, does not only bring the subject out of its naivety, but also allows to observe one's own "I" in the course of existential life and shaping oneself as a person (See: Levinas 1930). With the change of attitude and purifying the perspective from any presumptions of what exists, a special kind of transformation of the "I" appears because the transcendental and phenomenological attitude the "I" becomes an unprejudiced observer of one's own intentional life. *Epoché* demands, according to Husserl, a purification, transformation of "I", which is devoid of any global prejudices, performs the task of an impartial, independent observation of its conscious life. Transcendental *epoché*, recognized as a change of attitude, is not only a method conditioning the transition to the level of transcendental reflection but a transformation consisting in observing one's own "I" in a new light and realizing that the "I" is a constitutive force. In order to confirm this aspect of *epoché* it is worth quoting the words of Husserl that the reduction "is to cause a complete personal transformation, which, at first, would be compared to the religious conversion, which hides the importance of the greatest existential transformation, which is given to the humanity as such" (Husserl 1962, 140). Adopting such perspective allows to formulate a thesis that the transformation of the "I" is the path to overcome the crisis of one's own "I" and going forward, the crisis of humanity and culture.

Phenomenology and its task

Husserl, as he is convinced of responsibility of the philosopher for the future of the mankind, chooses purity and validity of the intellectual tradition of the West as one of the major aspirations. At the same time he emphasizes the necessity to remind the irrefutable grounds on which the building of knowledge is supported. His philosophy, based on what is perfect and infinite, and representing the opposition in relation to relativism and skepticism, is associated with the conviction of a task which is left to humanity. The conviction on the crisis of science, culture and humanity is combined with this Husserl's reflection, which is the essential theme of phenomenology placing itself at the crossroads of many different previous threads that consist of this philosophy. In the light of relativistic, reductionist and skeptical tendencies, overcoming of the crisis is associated with emphasis on the transcendental nature of subjectivity which constitutes what is irreducible in the man. According to Husserl, "the truth about the philosophy is meant to lie in the very man, namely in science about the essence of his concrete existence in the world (*konkret-weltlichen-Daseins*)" (Husserl 1989, 164).

In the perspective of transcendental phenomenology Husserl assumes an opportunity to define an attitude which is different from the natural one, that is a transcendental attitude. On the one hand, it shows a way of research and philosophizing not taken into consideration yet; on the other hand, it presents a different from the naturally adopted way of life and

thinking. Words included in *Die Krisis...* seem to be very significant as we can read that “the word»life«is of no physiological significance but it means life which aims at some goals and works in the sphere of the spirit; this is a culture-making life in the broadest sense, in the unity of a given historicity” (Husserl 1962, 315). In phenomenology a completely new meaning is assigned not only to life. With the discovery of supernatural attitude the very man appears in a new light, who hence forth lives in the truth about himself, completely conscious, in accordance with his vocation, realizing the values and objectives assigned to be realized only by him. Such understanding of the man and his existence, in which we ask not so much about the very phenomenon but about its possibility and conditions for its occurrence, is the starting point of the phenomenological analysis of the man, his experience and accomplishments. It is not only about a personal awakening of the man from his unawareness of himself but about awakening which is beyond history and concerning all culture. Bearing in mind transcendental perspective - the human life, the world and every science understood as the name of overall achievements of cooperating researchers, are the ideas belonging to the realm of the spiritual. In *Die Krisis...* Husserl says openly: “This surrounding world is our spiritual creation, formed in our historic life. If the spirit as such is taken as one’s subject of research, there are no reasons to refer to explanations other than purely spiritual ones. [...] It is absurd to seek in the nature something which would essentially be unfamiliar with the spirit, the same as a desire to streng then humanities with natural sciences to its alleged disambiguation. It is also forgotten that natural science (like every science in general) is the name of some spiritual achievements, namely the achievements of cooperating naturalists; they belong to the circle of what should be clarified in a humanistic way, like other spiritual events” (Husserl 1962, 317-318). It is worth noting that Husserl’s philosophical project develops when, in relation to the idea of the unity of science, philosophy was also dispersed and divided into different schools and directions, losing the “unity of the spiritual space”, possible to realize as a common purpose, object and method. “The spiritual poverty of our time - as Husserl writes in *Philosophie als strenge Wissenschaft* – has actually become unbearable. [...] Any life is associated with adopting some attitudes, adopting attitudes takes place within some duty, some instance that justifies the legitimacy or illegitimacy, according to the standards aspiring to an absolute power. [...] Naturalists and historians fight for beliefs, and, yet, they both work to reinterpret ideas to facts and reshape all reality, all life into an incomprehensible mixture of facts, free from any ideas. Superstition of the fact is common to all of them” (Husserl 1987, 56).

Husserl’s phenomenology is a new kind of science, realizing the ideal of rationality, satisfying the claims of philosophy since its foundation, in its quest for a reliable explanation of what seems to be problematic in relation to human life. It is just in relation to a reflection on scientific aspect, thought on the project of phenomenology as a science and criticism of the positive sciences Husserl shows phenomenology as the study of the source of knowledge and shows the need to adopt the transcendental position, in which the achievements of transcendental subjectivity are revealed. Recognizing the importance of the problem of the possibility of philosophy as a science, which is based both on theoretical as well as practical and ethical motivation, Husserl says: “in the whole modern times there is no more powerful idea than the idea of science. Conceived in a perfectly adjusted shape, it was a pure reason [...]. Naturally, all theoretical, axiological and practical ideals belong to the field of exact science, and they are falsified by naturalism, being the subject to empiricist interpretations” (Husserl 1987, 11).

The problem constituting the essence of coexistence of theoretical and practical

motivation, and also the culmination of Husserl’s considerations, in which he recognizes the man as a purely spiritual fact is the concept of so-called the experienced world (*Lebenswelt*). The German philosopher, particularly interested in his late philosophy in the issues of teleological nature, is focused in his *Die Krisis...* on the intersubjective sphere of human practice, which is contrasted with the scientific picture of the world. This aspiration is combined with the reflection on the crisis of science, objectivist thinking. With regard to this situation, dangerous not only for science, but above all for the humanity and culture, the German philosopher, carrying out the criticism of positive sciences, shows that in order to restore the science and philosophy its role, we have to return to - overlooked as the starting point of the study – the sphere of experience, the sphere of source experience. According to Husserl, science which reduces the man merely to the fact, turns away from the questions decisive for the fate of the man kind (Husserl 1962, 325). Phenomenology is the science and at the same time the way to overcome the crisis, which, according to Husserl, enables the teleology innate to Europe.

Literature

- BRAND, G. (1955): *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag: M. Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1962): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. In: Walter Biemel (hrsg.): *Gesammelte Werke*. Husserliana Bd. 6. Den Haag: M. Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1989): *Phänomenologie und Anthropologie*. In: T. Nenon - H. R. Sepp (hrsg.): *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. *Gesammelte Werke*. Husserliana Bd. 27. Dordrecht–Boston–London: M. Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1987): *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: T. Nenon - H. R. Sepp (hrsg.): *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. *Gesammelte Werke*. Husserliana Bd. 25. Dordrecht–Boston–Lancaster: M. Nijhoff.
- JANSSEN, P. (1970): *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*. Den Haag: M. Nijhoff.
- JUDYCKI, S. (2008): *Głębia i kontyngencja fenomenu. Fenomenologia i filozofia XX wieku*. In: D. Bęben - A. Leder - C. J. Olbromski (eds.): *Horyzonty fenomenologii*. Toruń: Adam Marszałek.
- LEVINAS, E. (1930): *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Alcan.

Agnieszka Wesolowska, Ph.D.

Uniwersytet Śląski,

Instytut Filozofii, ul Bankowa 11, Katowice, Poland

E-mail: aletheia2@interia.pl

INKULTURÁCIA ŽIVOTNÉHO SVETA AKO NOEMATICKÝ PROBLÉM

INCULTURATION OF LIFE-WORLD AS NOEMATIC PROBLEM

Jozef Sivák

Abstract: *The theme of the phenomenology is the world, with the natural concept of the world, starting and ending with the life-world, a world that would no longer be intentional correlate of consciousness. One of the stages of the constitution is its cultural layer, which is a matter of creative life of communities. This “inculturation”, supposes the constitution of a person as an interiorization community habitus and cultural surroundings, beginning with my community as “zero” member of the “global human community” where Europe has a privileged position. The part of the culture is the science too, based on reason as a normative idea and the transcendental “ego” becomes homo theoreticus. In the conclusion a criticism of transhumanism is suggested.*

Key words: *Contemporary Philosophie – Phenomenology – Constitution – Life-World – E. Husserl*

Úvod

Jednou z etáp konštitúcie životného sveta je jeho historická a kultúrna dimenzia. Kultúra je vecou tvorivého života ľudstva a zvonkajšňuje sa vo výkonoch spoločnstiev. Dejiny sú tiež dejinami kultúry do tej miery, do akej práve kultúra robí z ľudstva konkrétne bytie.

Táto „inkulturácia“ životného sveta je v zásade možná tým, že ide o svet predpredikatívnej skúsenosti. Pritom je to svet, ktorý už obsahuje „ideálne okolia“ s ich logickými činnosťami, tradíciami, výchovou. V rámci husserlovskej systematiky už nie sme v noetike, ale v noematike, kde je možný zmysel vo vzťahu so skúsenosťou. Aké sú teda filozofické predpoklady tejto inkulturácie u Husserla a do akej miery sú ešte aktuálne aj dnes?

Osoba

1. Osoba ako ohnisko interiorizácie komunitárnych habitov

Životný svet je u Husserla definovaný ako monádologický svet, ktorý je človeku „vrodený“ a nadaný vlastným dynamizmom. Husserlovské monády majú okná: svedčia o tom početné vzájomné výmeny medzi dušami, ľuďmi, národmi, štátmi atď.

Táto nová vrstva sa ohlasuje v podobe nejakého „habitu“. Intersubjektívny vzťah konštituovaný „skúsenosťou s“ zjavuje v našom okolí živočíchy, ľudí a nakoniec osoby. Totiž, k „reálnym“, prirodzeným vzťahom, ktoré udržiavajú psychofyzické bytosti s okolitým svetom, sa pridružujú vzťahy vnútri nejakého relatívne uzavretého sociálneho sveta vymedzeného náboženstvom, morálkou a právom. Medziosobný vzťah prekračuje každé fyziologické vysvetlenie a nahrádza kauzálne spojenie medzi psychickým, organickým a fyzičným vzťahom motivácie.

Ak je kauzalita v základe konštitúcie fyzikálnej veci, psychofyzické bytie je prístupné len pochopeniu skrz svoje konštitutívne motivácie. Motivácia je duchovného rádu, je to vedomie motivované iným vedomím. Rozdiel medzi duchom a prírodou zjavuje ešte hľadisko individuácie. Realita, ktorá je riadená motiváciou, je individuum *par excellence*. Prírodná vec je individuum ako zvláštny prípad nejakého zovšeobecnenia. Príroda je niečo,

čo sa opakuje, zatiaľ čo v duchovnej sfére nenájdem dvoch rovnakých duchov.

V každom človeku je vnútorný apel konať Dobro a v súlade s nejakou „myšlienkou cieľa“. Bezcieľnosť nesie so sebou riziko, že sa necháme uniesť „vonkajšími afektami“ a že stratíme orientáciu vo svete. Tým, že zdokonaľovanie predpokladá nedokonalosť, ide o proces, ktorý ustavične ohrozuje sklon ku zlu. Horizont takého života samovýchovy a samovzdelávania predpokladá nekonečno a cesta k ideálnemu ľudstvu zas predpokladá metódu, zvanú intersubjektívna redukcia. Tak sa konštituuje etická osobnosť ako subjekt etického života, ktorý určuje sám seba.

Konečne, konštitúcia životného sveta je príležitosťou pre završenie konštitúcie osobného ja, a to v intersubjektívnej rovine ovládanej vzťahmi sociálnymi, lásky a iných hodnôt. Druhý sa stáva v týchto vzťahoch osobným subjektom, „osobným vedomím seba“. Osoby sú „v sebe-samých“ a „pre-seba-samé“, subjektami intencionálneho života, ktorý je výlučne v sebe, na jednej strane, ale na strane druhej, sú spojené s druhými dušami. Najrozvinutejšou formou týchto vzťahov je osobná Láska ako trvalý praktický *habitus*, ktorý je viac než nejaká komunikatívna výmena: ide o angažovanie sa, v ktorom život a úsilie druhého sa pridávajú k môjmu životu a k môjmu úsiliu.

2. „Archontská“ individuácia

Husserl radikalizuje svoju etickú koncepciu osoby tým, že každého človeka podriaduje nejakému „kategorickému imperatívu“. Ten, kto dokáže viesť svoj život podľa takého imperatívu, sa stáva „pravým človekom“. Etický život nie je niečo daného, ale predpokladá neprestajný zápas so „sklonmi, ktoré ponížujú“.

Husserl si tak osvojuje antickú koncepciu človeka ako rozumového živočícha. Opakuje však jednoducho tradíciu? Jeho interpretátori nedávajú na túto otázku jednoznačnú odpoveď. Pre J. Derridu, filozofický Rozum, ktorý prichádza k sebe samému, „môže vykonávať len „archontskú“ funkciu začínania a prikazovania“. Podľa P. Ricœura, všetko závisí od spôsobu interpretácie husserlovského *telos*-u a jeho vzťahu k rozumu.

Toto všetko sa týka Husserlovho filozofického testamentu (Husserl 1973, 666-670), v ktorom načrtáva kozmológiu, ktorej predmetom je svet v zmysle „absolútneho Faktum“, zjednoteného prostredníctvom časovania. Medzi stupňami tohto časovania sa tiež nachádza rozum spolu s „racionálnou monádickou totalitou“, rozvinutím ktorej sú dejiny v pregnantnom zmysle. Prekonanie tejto najnižšej úrovne je možné len cestou individuácie, nech ide o individuálne „archontské“ monády, doslova „vodcov“ („*Führern*“) alebo monády organizované v systémoch, zložených predovšetkým z filozofov. V typológii kultúry Husserl predvídal tiež miesto pre náboženstvo, stredovekú kultúru a literatúru.

Najsôr je to pojem individuálnej kultúry, ktorý je základný. Avšak osobné ja nie je len subjektom, je tiež objektom tejto kultúry. Zatiaľ čo forma každého individuálneho etického života spadá pod „kategorický imperatív“, konkrétny tvorivý život sleduje „hypotetický imperatív“. Také umelecké dielo, aj ukončené a poskytujúce svojmu tvorcovi (či divákovi) pôžitok, je hypotetické. Skutočnou hodnotou sa môže stať len vo vzťahu k rozumu a k etickému životu vcelku.

Pojem rozumu u Husserla nie je niečo završeného, ale „neprestajný pohyb sebaobjasňovania“, od jednej generácie filozofov k druhej. Rozum rovnako ako subjektivita nepripúšťa nijaké rozlišovanie medzi „praktickým“, „teoretickým“ a „estetickým“. Ríša rozumu podľa neho nie je nejaká vopred naprogramovaná „ideokracia“, ale teleológia, ktorá preniká každou ľudskou bytosťou a vedie tak jednotlivca ako aj celé ľudstvo k samouvedomeniu, k samozodpovednosti a napokon k samostatnosti.

Kultúrne okolia

Individuálne osobné okolie nie je posledné „okolie subjektu“. Ostáva ešte socio-personálne okolie. Skúsenosť sveta je od samého začiatku skúsenosťou spoločenstva. Osobný svet je kultúrny a usporiadaný zároveň. Jeho poriadok sa zakladá na normách ako mravy, bontón atď. Život v personálnom svete nie je len nejaký ľudský „Dasein“, ale aj to, čo má byť (*Sein-Sollen*) na základe nejakej „vôle k životu“ a v súlade s nejakou „normou“.

Kultúrnou však nie je každá akcia. Kultúrnymi sú napr. akcie, ktoré sa odohrávajú podľa nejakého tradičného štýlu (kulinárske umenie, spôsob modlitby, atď). Taká kultúrna produkcia sa stáva spoločným dobrom pod podmienkou, že sa objektivizuje prostredníctvom nejakej „fyzikálnej sféry“, idúcej od organotelesných znakov po materiálne.

Úloha komunikácie je v sociálnej konštitúcii základná. Akt komunikovania predpokladá zvláštny modus vcítenia, v ktorom druhý sa stáva „ty“. Nevyhnutnou podmienkou nastolenia komunikácie zostáva prekrytie Ja-Ty, výsledok „spoluvýkonu“ aktu komunikácie. Vzťah Ja-Ty sa potom stáva akýmsi zdvojeným ja, zospoločenstveným „my“. Tak sa konštituuje „my konajúce ako osoba vyššieho rádu“ a tým aj človek ako patriaci do nejakého ľudstva ako súčasť svetového ľudstva.

1.Národná kultúra

Prvou vrstvou konštitúcie je najbližší okolitý svet (domov, dedina, mesto, atď.). Je to zmyslová vrstva vitálnej *praxis*, na ktorú sa kladie vrstva okolitého ľudstva alebo primordiálna: kultúrne predmety alebo mýtické bytosti.

Táto druhá vrstva sa zas delí na primordiálny okolitý svet a na cudzí svet. Ten prvý je: „... etnoprимordiálny okolitý svet pre mňa, pre nás (Grékov, Nemcov atď.), 'prvý osebe', najskôr jednoducho svet pre nás, je 'mýtický' svet, ktorý vyrástol a naďalej vyrastá v živo-pôvodnej historičnosti generatívneho *Dasein*-u, prirodzene (predteoreticky chápaný) všeobecný animizmus“ (Husserl 1973, 436).

Až na tomto základe a prostredníctvom „národného“ vcítenia bude možné objaviť cudzí svet a ľudstvo vyššieho stupňa, a to vďaka cestovaniu, cestopisným rozprávaniam atď. Národ je pre Husserla historickým faktom a to bez akéhokoľvek rasového alebo politického obsahu. Hovoriť o „politickej fenomenológii“ (K. Schuhmann) nemožno a niet ani „zoológie národov“, keďže ide o duchovné jednotky.

2. Moja komunita, „nultý člen“ svetovej ľudskej komunity

Ak niet identity v individuálnych veciach, vedomia majú vlastnosť sa spájať s inými, až kým nevytvoria „nadčasovú“ a „nadosobnú“ vedomú jednotu. Vždy však treba vyjsť z „nultého bodu“ či „nulteľ osobnosti“. Bez tohto bodu by nebola možná orientácia v kultúrnom svete, ktorý je „svetom viacerých kultúr“. Táto intersubjektívna konštitúcia objektívneho sveta začína „svetom vlasti“, do ktorého cudzinci vstupujú len príležitostne.

Nevyhnutná interiorizácia týchto kultúrnych svetov skrz zvyky, tradície, vedenia, dokumenty atď. však neprebíha bez problémov. Spoločenská kultúra predpokladá nemenej vôľové akty v oblastiach ako: lingvistická, umelecká, literárna. Úlohou týchto médií je nielen odovzdávanie tradícií, informácií o nás a o druhých, ale aj konštituovať svet.

To, o čo Husserl usiluje, je ukázať pôvod, zrod – aj v tomto zmysle ide o noematiku – takých abstraktných pojmov ako „nadčasovosť“, „nadosobnosť“ a i. na základe konkrétnej roviny. Čo sa týka zmyslu sveta, tento je „životným svetom všetkých“ práve „vo svojej konkrétnej plnosti“. To sa tiež týka všetkých zvláštnych prvkov okolitého sveta, cez ktoré

sa nám javí, podľa výchovy a osobného rozvoja každého.

Svet nášho života sa neobmedzuje len na národný rozmer. Individuálny alebo kolektívny osobný život sa odohráva aj v komunitárnych horizontoch. Aj keď sa tento život nemá chápať vo fyziologickom zmysle, nie je o to menej vystavený patologickým procesom tak ako organizmus. Je pozoruhodné, že dnešná kríza pripomína tú, o ktorej a počas ktorej Husserl napísal svoju „Krizis“, vrátane paradoxu: hlboká kríza Európy na jednej strane a rozmach vied i tých spoločenských na strane druhej. Riešenie malo byť nadnárodné, nadnárodný je aj „podstatný štýl“, ktorý bolo treba obnoviť.

3.Privilégium kultúrnej Európy

Nadnárodná je Európa, avšak nejde o nadnárodnosť spomedzi iných, ale je to duchovná jednota, ktorá prekračuje každú limitu či završenie. Ani jej miesto zrodu nie je geografické, ale historické: v gréckom národe. Tento zrod koinciduje so zrodom novej duchovnej formácie, totiž filozofie v zmysle univerzálnej vedy, a to vďaka existencii nového druhu voči okoliu.

Historický pôvod filozofie je nakoniec osobný: práve individuálne osobnosti ako Táles, Herakleitos, Platón atď. si zvolili ako povolanie urobiť z filozofie a z filozofického života nové kultúrne formy. Šírenie filozofie však nepozná hraníc a aj keď sa zrodila v jednom národe, ona sama je nadnárodná.

Práve duchovná povaha Európy dovoľuje do seba zahrnúť tiež bývalé anglické dominiá. Je to ešte vďaka duchu, ktorý preniká európske národy, čo si tieto aj napriek nepriateľstvu zachovávajú istú príbuznosť. Konečne, v európskom rámci by sa relativizovala, ak by sa nezotrela aj inak neprekonateľná opozícia medzi „patrioticitou“ a „cudzotou“.

Filozofická idea imanentná dejinám Európy inauguruje novú éru, éru ľudskosti, žije slobodne z rozumu a nekonečných úloh. Tento fenomenologický racionalizmus nie je v dejinách ideí v Európe ničím novým, avšak Husserl pokladá prechádzajúce racionalistické prúdy zodpovedné za krízu z dôvodu ich dezorientovaného rázu a ich neschopnosti viesť kultúrny rozvoj.

Veda, súčasť kultúry. Homo theoreticus

Tento Husserlov pohľad na koexistenciu a kooperáciu národov, vedcov, umelcov, vedení sa môže iste zdať príliš optimistickým, pravda romantickým. Tak či onak, pochádza od „angažovaného“ filozofa. Je dôstojné takého filozofa sa angažovať proti fatalite, pesimizmu, realistickej politike. Najväčšia úloha v reforme, ktorá je nevyhnutná, by mala pripadnúť racionalizmu, ktorý by mal aj reálne účinky. Taký racionalizmus, ktorý by umožnil objasniť pojem spoločnosti deformovanej ideológiou a ktorý by bol založený na „realizovateľnej metóde“. K tomu sa pridáva normatívna idea rozumu, čo má prevziať na seba etická osobnosť konajúca v okolitom svete. Práve u filozofa by mala prevládať etická zložka. „Filozof je etická osobnosť, alebo nie je ničím“, povie Husserl. Nevypracoval však nijakú stratégiu ľudstva, nanajvýš odkazuje na tradičné komunity ako Cirkev, ktorá uspela na poli motivácie, pedagogiky a dokonca aj „etickej politiky“.

Aj keď je nejaký ideál veľmi vzdialený, cesta navrhovaná Husserlom je schodná, je to cesta spolufilozofovania za účelom položiť základy etike filozofov na jednej strane a rozhodnúť medzi nekonečnými úlohami, čo pripadá filozofii na druhej strane. Inak, Husserl sa nikdy nevzdal svojej myšlienky univerzálnej vedy, ktorou sa fenomenológia mala stať, bez toho, že by k tomu dospela. Taký projekt by bol uskutočniteľný skôr v zmysle

obnovennej európskej *universitas*.

Veda ako aj filozofia je kultúrnou ideou, súčasťou ktorej je aj idea spoločnej prírody. Teoretické záujmy nie sú hocijaké záujmy, ale záujmy o vec samu. Z toho vznikli profesie, medzi ktoré patrí aj filozofia. A z transcendentálneho, pôvodne anonymného ega, sa stáva *homo theoreticus*.

Záver

Husserl, vychádzajúc z kritiky moderného rozumu dospieva k výsledkom, ktoré protirečia výsledkom dnešného postmodernizmu. Spadá tak pod „postmodernú“ kritiku. On by zas neprijal „radikálny pluralizmus“ servírovaný postmodernistami, toto monštrum zbavené jednoty. Postmodernistickí kritici, odsudzujúc domnelú „tyraniu rozumu“, upadajú do ilúzie porážky rozumu miesto toho, aby reflektovali a liečili chorľavosť dnešnej kultúry.

Husserl veril, že po vojne Európa vstane z popola, avšak nové perspektívy sa otvoria aj darwinizmu v podobe neodarwinizmu, nietschzeovskému nadčloveku, eugenizmu a eutanázii, všetko toto sprevádzané rozvojom nových technológií, ktoré sa vymykajú akejkol'vek etike vedy tak, ako to vyžaduje globalizácia, táto novodobá ideológia planetárnych rozmerov. Utópie jej hovorcov ako bratia Huxleyovci či Orwell sa skoro stávajú skutočnosťou – prvé humanoidy sú už v predaji – v mene tzv. transhumanizmu, ktorý, ak by sa presadil, by svet nášho života zmenil na svet našej smrti. Ľudský fenomén je však natoľko zložitý, že ho úplne nechopí žiadna veda.

Literatúra

HUSSERL, E. (1973) : *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-35. Haag: Martinus Nijhoff.

Mgr. Jozef Sivák, CSc.

FiÚ SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava
e- mail: filosiva@savba.sk

DIONIZYJSKI LOGOS JAKO PODSTAWA ONTOPOJEZY KULTURY. NA KANWIE FENOMENOLOGII ŻYCIA ANNY TERESY TYMIENIECKIEJ

DIONYSIAN LOGOS AS THE BASIS
OF THE ONTOPOIESIS OF CULTURE. ON THE CANVAS
OF ANNA TERESA TYMIENIECKA'S PHENOMENOLOGY OF LIFE

Magdalena Mruszczuk

Abstract: *Developing the conception of phenomenology of life (ontopoiesis of life), Anna Teresa Tymieniecka, as previously Edmund Husserl, expressed the concern about the future of contemporary culture. She formulated a thought about the ontopoiesis of life as a human creative/inventive way of understanding and establishing the spiritual world of man. The ontopoiesis of culture, as the ontopoiesis of life, reveals the natural sources of human life and the same kind of source of its social, intellectual, moral and aesthetic meanings. This thought is contained in the concept of „Dionysian logos”.*

Keywords: *culture – Dionysian logos – phenomenology of life – ontopoiesis of culture*

WSTĘP

Anna Teresa Tymieniecka, to polska filozof żyjąca w latach 1923-2014¹, która dzięki swoim trwającym ponad cztery dekady badaniom nad fenomenologią życia zyskała światową sławę. Znana jest jako redaktor naczelna ufundowanej przez siebie w 1968 roku książkowej serii wydawniczej „Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research” oraz jako założycielka The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning (1976). Powołała do życia jeszcze kilka innych towarzystw naukowych z dziedziny filozofii, ale także sztuki i literatury. Miało to związek z jej zainteresowaniami literackimi i estetycznymi, które łączyła z miłością do filozofii, i które także znalazły odzwierciedlenie w obronionym przez nią doktoracie z literatury francuskiej. Dlatego należy wspomnieć o Tymienieckiej równoległych ze studiami filozoficznymi, studiach na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie (Szmyd 2000, 378-384).

Jako fundatorka wspomnianych towarzystw naukowych, Tymieniecka współdziałała z szerokim gronem badaczy z całego świata, nie tylko z filozofami, ale również z reprezentantami nauk przyrodniczych oraz artystami. Wiemy także o jej współpracy z papieżem Janem Pawłem II, którego główne dzieło *Osoba i czyn* napisane jeszcze w czasach przed pontyfikatem, tłumaczyła na język angielski. Monografia ukazała się w X tomie „Analecta Husserliana” w 1979 roku.

Tę interdyscyplinarną współpracę Tymieniecka ceniła sobie bardzo wysoko, bo o ile tylko filozofia (fenomenologia), uważała, daje dostęp poznawczy do Wszystkiego, to

¹ A.T. Tymieniecka urodziła się w Marianowie, w Polsce. W Polsce rozpoczęła też życie naukowe studiując na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie (1945-1947). Dalsza jego część była związana ze studiami za granicą (Francja, Szwajcaria, Niemcy). A od 1955 roku zamieszkała w USA, gdzie do końca życia prowadziła działalność naukowo-akademicką (Szymaniak 2011, 759-760).

fenomenologia bez kontaktu z naukami przyrodniczymi, technologicznymi, społecznymi, z dziełami sztuki i ich twórcami, a także zagadnieniami teologicznymi nie może w pełni realizować tego ambitnego zadania. Każda z wymienionych dziedzin wyraża określony sposób, w jaki człowiek rozumie swoje życie i człowieczeństwo i każda jest płaszczyzną, na której człowiek swoje życie w danym zakresie kształtuje. Tak dopiero, we współpracy i wspólnocie ludzkiej rozwija się kultura, co Tymieniecka potwierdzała własną działalnością naukowo-organizacyjną, uzyskując jej szeroki, międzynarodowy oddźwięk przeczący wszelkim postmodernistycznym przewidywaniom „zmierzchu filozofii” (Szmyd 2011, 435-437).

Inspiracje i polemika

Wydaje się, że w aspekcie kondycji współczesnej nauki Tymieniecka podzielała obawy Edmunda Husserla, który również w swoim czasie wyraził w tej kwestii zaniepokojenie mówiąc o kryzysie europejskich nauk i europejskiego człowieczeństwa. Pisał on: „W naszych czasach wszędzie ujawnia się paląca potrzeba zrozumienia ducha i już prawie nie do zniesienia stała się niejasność metodycznego i rzeczowego stosunku między naukami przyrodniczymi a humanistycznymi. [...] Dlatego opaczna jest walka humanistyki o równouprawnienie z przyrodoznawstwem” (Husserl 1993, 47-48). Tymieniecka natomiast podkreślała: „Niezależnie od różnic w przyjmowanych przez siebie intelektualnych perspektywach i filozofii, uczeni z obszaru nauk społecznych i humanistycznych zgodnie ubolewają nad wypaczeniem i upadkiem naszej kultury rozdzierając szaty nad jej osuwaniem się w przepaść «barbarzyństwa»” (Tymieniecka 2011, 12). Kultura jest zagrożona, gdyż błędne jest postrzeganie roli filozofii w gmachu ludzkiej nauki i wiedzy. Husserl, zdaniem Tymienieckiej, ideą fenomenologii i fenomenologicznej metody dokonał doniosłego zwrotu i w filozofii, i w nauce jako takiej, dzięki któremu zyskała ona paradygmat podmiotowy odnoszący badanie rzeczywistości do ludzkiego sposobu jej konstytuowania, czyli do świadomości (Tymieniecka 2000, 215). Bez wątplenia jednak, Tymienieckiej koncepcja świadomości poznającej i konstytuującej świat człowieka stanowi polemikę z koncepcją Husserlowską.

Intencją niemieckiego fenomenologa było pokazanie, że badanie przyrody w sensie nauk przyrodniczych już pierwotnie zakłada naukę o duchu, gdyż sama przyroda jest wytworem ducha. Tylko duch istnieje sam w sobie i dla samego siebie i jako taki może być przedmiotem poznania racjonalnego – ściśle naukowego. Duch zwraca się ku sobie samemu i pozostaje przy sobie samym. Obiektywizm, który kieruje poznanie na zewnątrz, stanowi jedynie źródło kryzysu w naukach, a w konsekwencji – w pojmowaniu człowieczeństwa fundującego ludzką kulturę. Ma on źródło w postawie naturalnej wobec świata (Husserl 1993, 39, 47-48), czyli w generalnej tezie naturalnego nastawienia, z której wyprowadzają swoje poznanie między innymi nauki szczegółowe (Łaciak 2014, 131-132, 149). Konsekwencją Husserlowskiego myślenia było opracowanie fenomenologii transcendentalnej, w której „przyroda sama zostaje przeniesiona do sfery ducha” (Husserl 1993, 49).

Chociaż Tymieniecka, podobnie jak Husserl, uważała, że nie jest możliwe poznanie ludzkiego ducha jedynie metodami nauk przyrodniczych, to nie odrzuciła ich udziału w tym zadaniu, odrzucając jednak idealizm niemieckiego fenomenologa. Jej zdaniem, to właśnie postęp ludzkiej wiedzy opartej na rozwoju nauk przyrodniczych, a także technologicznych spowodował, że dzisiaj możemy dostrzec niedostatecznie pewny punkt oparcia idealizmu transcendentalnego. Współczesne nauki szczegółowe przekonują nas o tym, że źródłem

życia jako takiego i życia człowieka jest przyroda rządzona kosmicznymi prawami, którym my – ludzie – również podlegamy. Świadomość transcendentalna, nawet jako intencjonalna, nie dociera do uwarunkowań indywiduum ludzkiego, cielesno-psychiczno-duchowego i nie tłumaczy procesu samo-indywidualizacji, który jest procesem kształtowania się istotowego wymiaru człowieczeństwa (Tymieniecka 2011, 22). Zapoczątkowana już w sferze witalnej, indywidualizacja życia powoduje wyewoluowanie jego konkretnych form, aż po formę życia człowieka. Tu wyłania się ludzka kondycja, która przekształca indywidualizację życia jako takiego w samo-indywidualizację życia ludzkiego i kieruje jego rozwojem ku osiągnięciu horyzontu ducha. Takie jest, uważa Tymieniecka, ludzkie nadnaturalne przeznaczenie (Tymieniecka 2000, 310-313, 347, 363).

Świadomość pozwala człowiekowi rozumieć rzeczywistość w jej wielowymiarowości, bo nadaje jej sens. Pozwala ją również przekształcać zgodnie z tym sensem, przekraczając uwarunkowania życia witalnego. To, jak twierdzi Tymieniecka, nasza zarazem wielkość i nasze niebezpieczeństwo (Tymieniecka 1988, 258, 268, 380-381). Ale świat przyrody jest faktem, którego ludzka świadomość nie konstytuuje w sensie transcendentalnym: „[...] ludzka świadomość jest zaledwie węzłem konstrukcyjnym całości na o wiele większą skalę” (Tymieniecka, 2011, 22). Świadomość transcendentalna nie może być autentycznie sprawcza wobec świata. Jest elementem biernym, poznającym w pojedynczym akcie poznania i dostarczającym skostniałego oglądu rzeczy i istot (Tymieniecka 2011, 25). Dlatego, oprócz rozumu, Tymieniecka uwzględniła wolę i wyobraźnię, co jest konieczne w perspektywie różnorodnej działalności kulturotwórczej człowieka (Tymieniecka 2011, 18-19). Fenomenologia życia, jako podstawa tej różnorodności ludzkich myśli i działań, pełnić ma tu funkcję nowej *mathesis universalis* (Szymaniak 2011, 761). Tym samym staje się ontopojezą życia.

Ontopojezia życia

Polska filozof uznała, że punktem wyjścia dla poszukiwania pierwotnego doświadczenia człowieczeństwa (człowieka jako osoby) leżącego u podstaw kultury, musi być życie – doświadczanie siebie jako przede wszystkim jestestwa żyjącego w jedności-ze-wszystkim-co-żyje i co podlega wpływom kosmicznych praw Natury (Tymieniecka 2011, 26). Zatem świat życia, to świat mający źródło w przyrodzie, ale poddany transformacji sensu, „przechodzi” w świat kultury. Dokonuje się to w momencie wykrystalizowania się ludzkiej kondycji i osiągnięcia pełnej samo-świadomości człowieka. W rzeczywistości kulturowej dynamika twórcy pochodząca z przyrody jest zachowywana, ale nieustannie poddawana przez niego metamorfozie i spotęgowana. To inna perspektywa kulturotwórcza, niż ta, roztaczana z punktu widzenia świadomości transcendentalnej, która zakłada istnienie świata o ustanowionej lub na bieżąco ustanawianej formie konstytucji, co oznacza, że modalności świata są czymś istniejącym w sobie i mają źródło w sobie samych (Tymieniecka 2011, s. 22-23, 26). Dlatego w fenomenologii życia kondycja człowieka jest kondycją twórczą względem świata i powoduje, że ów świat, nawet jeśli ufundowany na siłach przyrody, nie pełni już funkcji zaspakajania witalnych potrzeb człowieka. Transcenduje je, co najpełniej wyraża się terminem „ontopojeza życia” (Tymieniecka 2012, 1-3). Człowiek *de facto* żyje przede wszystkim w rzeczywistości kulturowej.

Ontopojeza życia jest nowym rodzajem dostępu do *logos* życia. Nowym – w stosunku do klasycznych ujęć tego tematu. Gdyż *logos* życia, to kosmiczna siła twórcza, dzięki której życie zostało witalnie zapoczątkowane, by dalej ewoluować aż do poziomu człowieka. Ale

logos, to starożytny *logos*, który był „sensem sensu”, „rozumem rozumu” (Tymieniecka 2011, 19, 74-75). Tymieniecka pisze: „Poszukiwanie przez Husserla i jego następców pierwotnego świata życia, odkrywanie kolejnych pokładów racjonalnych podwalin kulturowych (stąd hermeneutyka jako odrośl fenomenologii), w rzeczywistości ma na celu dotarcie do granicy między ludzką aktywnością konstytutywną, specyficznie ludzkim początkiem a rudymenarną, elementarną, przedludzką Naturą. Jednak poszukiwanie tej granicy, jeśli mu się dokładnie przyjrzyć, jest wątpliwe, żeby nie powiedzieć, całkowicie chybione” (Tymieniecka 2011, 280).

Jako „ludzkie zwierzę”, człowiek twórczo/odkrywczo/wynalazczo włącza się w rozwój rzeczywistości. Kondycja ludzka jest tu określona jako „nowy przyczółek” *logos* życia, który wypromieniowuje z siebie dalszy jego przebieg (Tymieniecka 2011, 169-170). Czyni to jednak w sensie przetransformowanym, już nie witalnym, a intelektualnym, estetycznym i moralnym, bezpośrednio ufundowanym na ludzkim życiu wspólnotowym.

Dionizyjski logos

Nadawanie przez człowieka życiu nowych, pozawitalnych sensów, Tymieniecka nazywa „wypromieniowaniem triadycznego *logos*” (Tymieniecka 2000, 336). Polska fenomenolog opisuje to w sposób metaforyczny, a jednocześnie pozostający w zgodzie z obserwacjami procesów przyrody. Człowiek rodzi się, dojrzewa, osiąga etap prokreacyjny – najwyższy w rozwoju biologicznym – a następnie zaczyna „gasnąć” witalnie. Ten moment witalnego „gaśnięcia” Tymieniecka określiła „zwrotnym kursem *logos* życia”. Oznacza on wycofywanie się *logos* życia z życia człowieka i cedowanie nań swojej twórczej mocy. Wyłania się kultura z jej triadycznym sensem życia, a jej źródło stanowi twórczy akt człowieka. Tymieniecka postrzega go jako ontopojetyczną, czyli twórczą płaszczyznę stawania się życia, chociaż ugruntowanego w przyrodzie, to rozwijającego się ku sferom ducha (Tymieniecka 2011, 28-29).

Nie można zatem w omawianej tutaj koncepcji ontopojezy życia, jako ontopojezy kultury dokonać prostej redukcji świata kultury do świata natury, traktując występujące w nim elementy jako rodzaj „przedłużenia” tego, co przyrodnicze. Nie można jednak również wskazać takiego momentu, w którym świat kultury ludzkiej stawałby się demarkacyjnie oddzielony od świata naturalnego. Ten ostatni jest obecny w człowieku do końca jego biologicznego życia, nawet wówczas, gdy waga witalnego sensu zostaje wyparta przez sens duchowy. Uprawianie kultury, to tutaj twórcze/odkrywcze/wynalazcze działanie człowieka na podłożu przyrodniczym i na tym podłożu realizowanie swojej wolności duchowej (Tymieniecka 1990, 21-22).

Skoro ontopojeza kultury jawi się jako ontopojeza życia, dionizyjski *logos*, o którym mowa w tytule niniejszego opracowania, wskazuje na ostatecznie witalne, niejasne, a nawet mroczne źródła społecznych, a dalej kulturowych i kulturotwórczych: intelektualnych, moralnych i estetycznych, działań człowieka (Tymieniecka 2000, 319, 336-338). Tym źródłem może być strach, ból, cierpienie, pasyjna miłość i nienawiść w ich różnorodnych odcieniach. Jasnym jest, że ludzkie formy realizowania potrzeb, które są z nimi związane, nie są już prostymi sposobami zaspakajania zwierzęcych potrzeb w ramach samych tych potrzeb. Człowiek wpierw je sobie uświadamia, poddaje refleksji i czyni to głównie na płaszczyźnie życia społecznego. Jednak to *logos* dionizyjski leży u podstaw ludzkiego życia społecznego pierwotnie motywując człowieka do realizacji wartości duchowych, pewnych, jasnych i niezmiennych.

Literatura

- HUSSERL, E. (1993): *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Przeł. A. Sidorek. Warszawa: ALETHEIA.
- ŁACIAK, P. (2014): Husserl a problem istnienia świata. *Folia Philosophica* 32, 129-156.
- SZMYD, J. (2000): Tymieniecka Anna Teresa. In: Szmyd, J. (ed.): *Wizerunki filozofów i humanistów polskich. Wiek XX*. Kraków: Wydawnictwo Edukacyjne, 378-384.
- SZMYD, J. (2011): Międzynarodowy Kongres Filozoficzny dla uczczenia dorobku twórczego A. Tymienieckiej. *Ruch Filozoficzny* 68(2), 433-438.
- SZYMANIAK, A. (2011): Anna Teresa Tymieniecka. In: Maryniarczyk, A. (ed.): *Encyklopedia Filozofii Polskiej*, vol. 2. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 759-762.
- TYMIENIECKA, A.T. (1988): Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason. In: Tymieniecka, A.T. (ed.): *Analecta Husserliana*, 24(1). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- TYMIENIECKA, A.T. (1990): Logos and Life: The Passions of the Soul and the Elements in the Onto-Poiesis of Culture. The Life-Significance of Literature. In: Tymieniecka, A.T. (ed.): *Analecta Husserliana*, 28(3). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- TYMIENIECKA, A.T. (2000): Logos and Life: Impetus and Equipose in the Life Strategies of Reason. In: Tymieniecka, A.T. (ed.): *Analecta Husserliana*, 70(4). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- TYMIENIECKA, A.T. (2011): *Życie w pełni logos. Księga I: Metafizyka Nowego Oświecenia*. Przeł. M. Wiertelwska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- TYMIENIECKA, A.T. (2012): The Fullness of the Logos in the Key of Life: Christo-Logos: Metaphysical Rhapsodies of Faith (Itinerarium mentis in deo). In: Tymieniecka, A.T. (ed.): *Analecta Husserliana*, 111(20). Dordrecht: Springer.

Dr Magdalena Mruszczyk

Zakład Filozofii w Polsce

Instytut Filozofii, Uniwersytet Śląski w Katowicach

ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice

Poland

e-mail: magdalena.mruszczyk@us.edu.pl

RELIGIA W KONCEPCJI SPOŁECZEŃSTWA WEDŁUG EDWARDA ABRAMOWSKIEGO

RELIGION IN CONCEPT OF SOCIETY
BY EDWARD ABRAMOWSKI

Katarzyna M. Cwynar

Abstract: *The article concerns the issue of religion in social life of man taken by Edward Abramowski (1868–1918). This philosopher analyzes the role of religion as its social, political and cultural functions. He accepted critical assessment of contemporary religion as an ideology of the propertied classes to justify their position in society and at the same time a form of intellectual bondage exploited classes. He recognized medieval times as a period of the particular dominance of a religion in European culture. In the contemporary Christianity was seen as ideology justifying feudalism as an economic and political system. For these reasons, religion, at least in its present form, perceived as a conservative ideology, not conducive to economic and political liberation underprivileged classes and the opposite progressive processes.*

Key words: *religion – morality – ideology – conservatism – exploitation – conscience*

1. Uwagi wstępne

Refleksje Abramowskiego o religii mają charakter dwojaki. Są to rozważania historyczno-socjologiczne oraz metafizyczne (czy też metafizyczno-psychologiczne). W pierwszym przypadku obejmują kwestie religii w życiu społecznym człowieka. Przy tym Abramowski koncentruje się przede wszystkim na chrześcijaństwie i społeczeństwach europejskich w ich rozwoju kulturowym i cywilizacyjnym. Rolę religii analizuje on nie tyle ze względu na jej próbę określenia w momentach konstytutywnych dla jej tożsamości ale przede wszystkim w wymiarze jej funkcji społecznych, politycznych i kulturowych. Kwestie te znajdują swoje miejsce głównie w pracy zatytułowanej *Feudalizm* (1891–1893), a także – choć niejako na marginesie – w pracy późniejszej pt. *Pierwiastki indywidualne w socjologii* (1898) obejmującej rozważania nad zmianami społecznymi z perspektywy sformułowanej przez siebie tzw. zasady fenomenalizmu socjologicznego (pierwszą część rozważań w tym zakresie stanowi praca z 1896 roku – *Zagadnienia socjalizmu*). W drugim przypadku, jeśli chodzi o zagadnienia religioznawcze w twórczości Abramowskiego, należałoby mówić nie tylko o metafizycznych rozważaniach o Bogu, ale także – w kontekście badań psychologicznych – o refleksjach nad mistycznym doświadczeniem Boga w psychice jednostki. Są to więc rozważania łączące problematykę filozoficzną i psychologiczną. Podejmowane kwestie z tego zakresu można odnaleźć m.in. w takich pracach jak: *Modlitwa jako zjawisko kryptomnezji* (1912), *Źródła podświadomości* (1914), *Życie i słowo* (1915); *Przyczynek do psychologii myślenia logicznego* (1915), *Metafizyka doświadczalna* (1917) [druk w 1980]; *Poszukiwanie Boga* (1922) (Szmyd 1976b, 126–128; Szmyd 1979, 78–139; Padoł 1983, 201–210).

W niniejszym tekście odniosę się jedynie do kwestii religii w jej ujęciu historyczno-socjologicznym. Przy tym w pierwszej kolejności podejmę kwestię przyczynowości zjawisk społecznych w myśli Abramowskiego, w tym kształtowania się świadomości jednostek jako źródła m.in. moralności i religijności, czy też akceptacji, zmiany bądź odrzucenia

religii i fundowanej na jej dogmatach zasad moralnych w życiu społecznym. Dopełnieniem zrozumienia ujęcia przez Abramowskiego kształtowania się świadomości religijnej jednostek czy też znaczenia religii w życiu jednostkowym i społecznym, są jak sądzę jego rozważania zawarte w pracy *Pierwiastki indywidualne w socjologii* z 1898 roku. Stanowią one uzasadnienie sformułowanego przezeń systemu teoretycznego zw. fenomenalizmem socjologicznym obejmującego pojmowanie zjawisk społecznych i metodę ich wyjaśniania. Punktem wyjścia fenomenologicznego rozumienia życia społecznego jest dualistyczne – rzeczowo-psychiczne (materialno-duchowe) – ujęcie zjawisk społecznych oraz ich współzależność względem świadomości indywidualnej. Konsekwencją tych założeń jest przyjęcie prawidłowości życia społecznego sprowadzającej się do stwierdzenia, iż zmiany społeczne nie tylko oddziałują na świadomość jednostek, ale mają w niej swoje źródło. Wyrazem tego stanowiska są słowa Abramowskiego, który stwierdza m.in.: „Nie ma ani jednego procesu społecznego, rozwijającego się w swoich rzeczowych wyrazach, któryby w jakikolwiek sposób nie zahaczał o duszę indywidualną i nie wyrażał się tam czemś nowem”¹ (Abramowski 1924b, 149). I dalej: „Jeżeli w życiu społecznym zjawia się jakiś nowy prąd moralnej natury, to tem samem trzeba przypuszczać, że zaszły także pewne zmiany indywidualne, z których prąd ten wyłonił się i z których czerpie swą żywotność” (Abramowski 1924b, 158). Już choćby ten moment wyznacza charakter przemian ustrojów społecznych, wskazując także na drogę uzasadniania roli religii w życiu społecznym i jednostkowym.

2. Zmiana sumienia jednostek a przemiany społeczne

Abramowski w swoich rozważaniach nad przemianami społecznymi podejmuje próbę wyjaśnienia przyczyn przeobrażeń dokonujących się w ramach społeczeństw, w tym zmian ustrojów społeczno-gospodarczych czy też systemów politycznych. Pozostając pod wpływem ówczesnych mu nurtów myślowych, w tym marksizmu, swoje propozycje teoretyczne uzasadnia w kontekście materializmu dziejowego. Niemniej jego uwagi nie stanowią wiernego odniesienia do koncepcji Marksa. Abramowski wprowadzie odwołuje się do czynników ekonomicznych warunkujących byt człowieka, lecz nie czyni ich zasadniczym źródłem przemian społecznych. Píše w związku z tym: „Materializm dziejowy wyraża swoje monistyczne pojmowanie historii w poszukiwaniu odpowiednika ekonomicznego dla wszystkich innych procesów społecznych (...)” (Abramowski 1924a, 86). I dalej: „(...) czynniki ekonomiczne, tak samo jak wszystkie inne, nie dają się wydzielić z całości życia społecznego, jako jego determinująca przyczyna (...), wszelkie stosunki ekonomiczne mają także swoje przyczyny w życiu społecznym i same przez się muszą być uważane za wynik polityki i ideologii okresu poprzedzającego” (Abramowski 1924a, 86).

Doceniając znaczenie warunków ekonomicznych dla życia jednostek, Abramowski uznaje je jedynie za przyczynę zmiany potrzeb. Przy tym interesuje go nie tyle wymiar rzeczowy potrzeb co ich wymiar moralny. Te z kolei stanowią podłoże do podejmowania aktywności nie tylko indywidualnej ale także działań odnoszących się do życia zbiorowego. W procesie zmiany potrzeb jednostek Abramowski upatruje przeobrażenia się „sumienia”. Jest ono rozumiane jako kategoria psychiczna wyrażana stanem odczucia powinności zobiektywizowania pewnej treści myślowej, a więc wyznaczająca potrzeby jednostki. Uzewnętrznienie potrzeb oznacza nie tylko nadanie im wymiaru społecznego

¹ We wszystkich cytatach zachowana została pisownia oryginalna.

ale jest jednoznaczne z włączeniem sumienia jednostkowego w życie społeczne. Zgodnie z tym przeświadczeniem wszelkie zjawiska społeczne ze względu na to, że wyrażają (subiektywne) sumienie jednostek, odnoszą się do moralności. Zmiana potrzeb wynikająca ze zmiany warunków ekonomicznych (egzystencjalnych) jest przejawem zmiany sumienia a zatem kształtowania się nowej moralności. W konsekwencji kształtują się założenia nowej etyki wyznaczającej (właściwe nie tylko dla poszczególnych społeczeństw, ale i w kolejnych etapach ich rozwoju) postępowanie wobec drugiego człowieka. Przy tym to, co etyczne w danym okresie ze względu na zmianę potrzeb może być czy też było nieetyczne w innym czasie. Stąd też należy wnioskować, iż to jaki ustrój społeczno-polityczny jest akceptowany przez społeczeństwo wynika z jego moralności (a ściślej, ze stanu umysłowości [i moralności]). Abramowski ujmując to w ten sposób: „Można więc przypuszczać, że przed każdą zmianą organizacji życia społecznego zjawiają się nie tylko jej teoretyczne wzory i podstawy ekonomiczne, lecz także – uprzednie przystosowanie się do niej potrzeb ludzkich, które urabiają się indywidualnie w odpowiednią sobie ideowość praktyczną, życiowego znaczenia, zatem stojąca najbliżej tzw. moralności” (Abramowski 1924b, 223).

W procesie przekształcania się ustrojów społeczno-politycznych Abramowski wyróżnia trzy wzajemnie oddziałujące procesy: przeobrażenia ekonomiczne, zmiana „sumienia” jednostek oraz przeobrażenia prawodawczo-polityczne (Abramowski 1924b, 204–205, 224). Te ostatnie należałoby uznać za przejawy konstytuowania się nowego ustroju. Natomiast oznakami załamania się dotychczasowego ustroju jest narastające niezadowolenie społeczne, postawy krytyczne, czy też protesty. Stan ten Abramowski określa jako negatywny. W poszukiwaniu rozwiązań kryzysowych następuje wówczas zwrot ku ideałom z przeszłości. Z kolei podejmowanie działań reformacyjnych, a zatem wprowadzanie rozwiązań dla poprawy sytuacji i tym samym wkraczanie na drogę postępu, Abramowski określa jako okres pozytywny (Abramowski 1924c, 149).

W kontekście rozważań Abramowskiego o procesie zmian społecznych i warunkujących je czynnikach pojawia się pytanie m.in. o to, co warunkuje społeczną akceptację bądź odrzucenie religii; czy religia sprzyja postępowi czy konserwatyzmowi; czy jest ona uzasadnieniem procesów ekonomicznych i ustrojów politycznych; jakie jest pozytywne i negatywne oddziaływanie religii na procesy społeczne? Podejmując próbę odpowiedzi na te pytania odwołam się głównie do pracy Abramowskiego pt. *Feudalizm* (1891–1893).

3. Rola chrześcijaństwa w kształtowaniu światopoglądu czasu feudalizmu

Abramowski podejmując rozważania dotyczące religii z perspektywy zjawisk społecznych akceptuje ówczesną mu krytyczną ocenę religii jako ideologii klas posiadających uzasadniając ich pozycję społeczną a jednocześnie stanowiącą formę zniewolenia intelektualnego klas wyzyskiwanych. Choć należy dodać, iż w swych tezach nie jest tak radykalny jak Marks, który stwierdza wprost „iż religia jest opium ludu” i opowiada się za jej zniesieniem jako że stanowi ona „urojone szczęście ludu” (Marks 1962, 29). Abramowski ostrze swojej krytyki nie tyle kieruje w stronę samej religii², czy też wartości

² Przy tym nie chodzi tu o akceptację chrześcijaństwa wspomnianą przez B. Cywińskiego (Cywiński 1978, 94) czy też o brak wrogości wobec religii (chrześcijańskiej) o jakim pisze D. Kalbarczyk (Kalbarczyk 1984, 1329). W obu przypadkach byłoby to wskazywanie na osobiste stanowisko Abramowskiego wobec tejże religii. Abramowski w swych pismach raczej takiej postawy nie przejawia. Wprawdzie pisząc o religii w jej ujęciu historyczno-socjologicznym koncentruje się przede wszystkim na chrześcijaństwie (i Kościele katolickim)

religijnych, a w omawianym przypadku chrześcijaństwa i wartości chrześcijańskich, co wobec instytucjonalnego panowania Kościoła nad społeczeństwem w jego wymiarze działań intelektualnych, jak i gospodarczych i politycznych.

Za okres szczególnej dominacji religii w kulturze europejskiej Abramowski uznaje czasy średniowiecza. W ówczesnym chrześcijaństwie widzi ideologię uzasadniającą feudalizm jako system ekonomiczny i polityczny. Z tych też choćby powodów religię, przynajmniej w jej dotychczasowym kształcie, postrzega jako ideologię konserwatywną, nie sprzyjającą wyzwoleniu ekonomicznemu i politycznemu klas upośledzonych i przeciwną procesom progresywnym. Niemniej wskazuje także na pozytywne strony oddziaływania religii w pewnych okresach zmian społecznych.

Za moment sprzyjający rozwojowi religii uznaje czasy kryzysu funkcjonowania danego systemu. Chrześcijaństwo jako nowy prąd umysłowy w czasach upadku imperium rzymskiego, załamania się porządku społecznego bazującego na niewolnictwie, jawiło się jako nadzieja na wyzwolenie z ucisku i nędzy (Abramowski 1924c, 148–149). Wiara w wybawienie i życie wieczne w szczęśliwości skutkowały entuzjazmem przyjmowania tej religii. Z czasem jednak chrześcijaństwo przeobrażając się w zhierarchizowaną instytucję kościelną przyjęło stanowisko nie tyle obrońcy człowieka co jego prześladowcy. Swoje apogeum w działaniach antypogańskich osiągnęło w czasach średniowiecznej inkwizycji.

W kształtowaniu nowego ustroju (feudalizmu) Kościół pełnił rolę wiodącą, narzucając prawa i zasady moralne sprzyjające budowaniu jego potęgi. Zmonopolizowanie przez Kościół nauki i etyki ukształtowało dogmatyczny sposób myślenia człowieka. W nowym ładzie społecznym, jak stwierdza Abramowski, „(...) kościół zajął stanowisko najpotężniejszego feodała” (Abramowski 1924c, 153). Posłuszeństwo, pokora i wierność panu (Abramowski 1924c, 175), a także ascetyzm stały się podstawowymi obowiązkami najniższych warstw społecznych (Abramowski 1924c, 184–185). Brak poczucia własnej woli, jak i wartości człowieka, znikomy poziom wiedzy o świecie (m.in. o prawach przyrody), antropomorfizacja zjawisk natury, jako skutki oddziaływania myśli chrześcijańskiej, utwierdzały, pozostających pod wpływem teologii (nauk Kościoła), przekonanie o niezmierzonej wielkości Boga (Abramowski 1924c, 186; Szmyd 1976a, 131–149). Innymi słowy Kościół stał się propagatorem ciemnoty; brak krytycznego myślenia był bowiem gwarantem jego panowania (Abramowski 1924c, 194, 200–201). W tym kontekście znamienne są słowa Abramowskiego, który stwierdza: „Gdyby rozwój umysłu ludzkiego zdołał być zatrzymany przez jarzmo teologiczne i zaściankowość feodalną, gdyby ogłupienie zdołało skamienić wszystkie mózgi, przenosić się dziedzicznie i położyć tamę psychicznej ewolucji – feudalizm pozostałby wieczny” (Abramowski 1924c, 241). Swoistą obroną przed intelektualnym zniewoleniem człowieka – ujętej w perspektywie historycznej – jest w przekonaniu Abramowskiego rozwój „umysłowości ludzkiej” (Abramowski 1924c, 220) wynikający z doświadczeń życiowych (Abramowski 1924c, 242). Proces ten uznaje on za naturalny w rozwoju społecznym i jako czynnik rozkładu nie tylko feudalizmu, ale także każdego innego ustroju. Zmiany ustrojowe są więc jedynie kwestią czasu. Z rozwoju „umysłowości ludzkiej” wynikają zdaniem Abramowskiego trzy wzajemnie potęgujące się procesy mające wpływ na zmiany społeczne: 1) wzrost sił wytwórczych, 2) ułatwienie stosunków międzyludzkich, 3) wzrost potrzeb (Abramowski 1924c, 220). Jest to droga do

lecz wynika to z faktu iż podejmował problemy dotyczące głównie kultury europejskiej (a ta zdominowana była chrześcijaństwem). Ujmując religię jako zjawisko społeczne rozpatruje jej oddziaływanie pozytywne i negatywne (szczególnie w jej wersji instytucjonalnej) na kształtowanie życia społecznego i sumienia jednostek w czasach feudalizmu i kapitalizmu.

nowych idei i postępu technicznego. Znamienne pod tym względem były czasy Odrodzenia; przekroczenia ograniczeń myślenia religijnego czasów średniowiecza; wiara w rozum i możliwości człowieka.

Wraz ze zmianą warunków życia czasu upadku feudalizmu i kształtowania się nowego systemu jakim był kapitalizm – jak wykazuje Abramowski – zanika potrzeba religii. Przyczyn tego stanu można upatrywać, jak utrzymuje, w warunkach bytowych człowieka. Opatrzność boska wydawała się zbędna wobec wiary w możliwości człowieka. Nowe stosunki międzyludzkie, wykroczenie poza własne ognisko domowe czy też gminę (społeczność lokalną) wynikające chociażby z podejmowanej działalności handlowej, przyczyniły się do zmiany myślenia o otaczającym świecie – zanikła jego tajemniczość, a wraz z nią świat duchów i zjawisk nadprzyrodzonych (Abramowski 1924c, 331–339). Racjonalność myślenia i działania wpłynęły jednocześnie na zmianę potrzeb. Czas ten sprzyjał kształtowaniu się idei społecznych. Społeczeństwo, naród, patriotyzm to pojęcia nieznane człowiekowi czasu feudalizmu. Idee te i wynikające z nich potrzeby, tak jak idea wolności osobistej, godności człowieka, równości, czy także idea solidarności i potrzeba pomocy wzajemnej rodzą się wraz z rozwojem gospodarki kapitalistycznej i narastających w jej wyniku walk klasowych. Za pewnego rodzaju prawidłowość kształtowania życia społecznego Abramowski przyjmuje zasadę, zgodnie z którą „(...) to zjawisko, które jest głównym, najważniejszym warunkiem dobrego bytu jednostki jest zarazem najbogatszym źródłem jego życia duchowego (...)” (Abramowski 1924c, 341). W konsekwencji zmienia się także moralność (nawiązując do fenomenalizmu socjologicznego Abramowskiego – następuje przeobrażanie się sumienia) człowieka.

4. Kapitalizm a upadek znaczenia religii

Choć czas załamania feudalizmu skutkował upadkiem władzy moralnej i politycznej Kościoła nie oznaczał jednak zupełnego jego zaniku czy też kresu samego chrześcijaństwa. Jedną z metod obrony wpływów (panowania) Kościoła nad społeczeństwem było przyjęcie przez tę instytucję etyki klasy panującej w nowym ustroju. W uzasadnianiu tego stanowiska Abramowski wskazuje zarówno na pojmowanie dobra i zła, jak i na zmiany w przypisywanych tym kategoriom wartościach w obu systemach. W określaniu kategorii dobra i zła odwołuje się do darwinowskiej koncepcji walki o byt. Dobro zatem oznacza to, co „daje człowiekowi przewagę”; zło natomiast to, co „czyni człowieka słabszym” w walce o byt (Abramowski 1924c, 362). Sprowadzając te relacje do poziomu egzystencji człowieka stwierdza, iż dobrem jest to, co w danych warunkach zapewnia wygodny byt; złem to, co go pogarsza. Stąd też cnoty, a więc i moralność zmieniają się pod wpływem warunków w jakich człowiek funkcjonuje. W przypadku feudalizmu Abramowski wskazuje na tzw. etykę naturalną, jako że obowiązującą wszystkich. Zbieżność i zależność interesów poszczególnych warstw społecznych w jego przekonaniu nie powodowała antagonizmów w sferze etyki. Rozbieżności natomiast ujawniają się w ustroju kapitalistycznym. Obok etyki naturalnej, w wyniku antagonizmów klasowych, ukształtowała się etyka urzędowa. Ta ostatnia jest oficjalną etyką klasy panującej podtrzymywaną dla jej interesów. Łączy ona w swej treści także te cnoty etyki naturalnej, które mają służyć pomnażaniu kapitału klasy wyzyskującej. Wśród nich Abramowski wymienia: pokorę i posłuszeństwo, wstrzemięźliwość, pobożność, pracowitość, zgadzanie się z losem jako wolą Boga, niezazdroszczenie szczęścia innym (Abramowski 1924c, 368). Propagatorem tej etyki stał się Kościół, starając się zachować swoje wpływy w nowych warunkach społecznych. Skutki

jednak, jak sądzi Abramowski, są wręcz odwrotne od zamierzonych. Kościół przyjmując stanowisko klasowe i opowiadając się po stronie klasy panującej, traci znaczenie moralne i religijne wśród proletariatu. Również sama etyka traci swoje znaczenie, stając się etyką „bez obowiązku i odpowiedzialności” (Abramowski 1924c, 372). Przyczyn tego stanu upatruje w myśleniu człowieka w kategoriach determinizmu i fatalizmu, charakterystycznego w rozwijającym się ustroju kapitalistycznym.

5. Religia a idea postępu (uwagi końcowe)

Czasy nowożytnie dla Abramowskiego, zwłaszcza na tle historii i w zestawieniu z feudalizmem, niewątpliwie jawiły się nie tylko jako okres postępu cywilizacyjnego związanego z rewolucją przemysłową, ale także znaczącego rozwoju intelektualnego i kształtowania się nowych form życia społecznego. Choć z drugiej strony były to (i są) ciągle czasy obarczone krzywdą ludzką, wynikająca chociażby z wyzysku warstw społecznych upośledzonych ze względu na warunki egzystencjalne; czasy antagonizmów interesów bogatych i biednych. Religia w historycznym procesie zmian społecznych pełniła zarówno funkcje pozytywne, jak i negatywne. Te ostatnie szczególnie znaczące były w okresie feudalnym. Jako ideologia uzasadniająca ówczesny ustrój stała się narzędziem zniewolenia człowieka. Paradoksalnie jednak była potrzebą moralną. Abramowski ujmuje to w ten sposób: „Religia jednak, jej panowanie nad umysłowością, wiara powszechna, nie była tylko wynikiem antropomorficznej fazy umysłowej, nie tylko była potrzebą myślenia, lecz także potrzebą moralną, potrzebą uczuć, wynikiem społecznych warunków feudalizmu” (Abramowski 1924c, 331–332). Kapitalizm wprawdzie wpłynął na zmianę potrzeb, w tym na zmarginalizowanie potrzeby religii, niemniej odrodzenie moralne, wyzwolenie się z poddaństwa wymaga – w ujęciu fenomenalizmu socjologicznego – przekształcenia się sumienia jednostek. O ile Abramowski przypisywał determinizm zjawiskom społecznym to zmianę sumienia jednostek a wraz z nim moralności przypisuje wolności twórczej. Sumienie „rodzi się w chwili, gdy powstaje uczucie, spowodowane różnicą pomiędzy ideałem a rzeczywistością (...)” (Abramowski 1980, 592). Brak ideałów w życiu człowieka skutkuje jego obojętnością w przyjmowaniu wzoru postępowania, jest więc przejawem zaniku sumienia (Abramowski 1980, 590). Pierwiastkiem twórczym jest wola. Bez niej (a zatem bez podmiotowości człowieka) „nie mogłoby się dokonać przeobrażenia idei na fakt rzeczowy (...)” (Abramowski 1980, 588–589). To w niej tkwi pierwiastek boskości człowieka. Za najwyższy wzór doskonalenia życia człowieka Abramowski uznaje ideał braterstwa, a jego urzeczywistnienie za jedyną formę życia prowadzącą do stworzenia nadczłowieka (Abramowski 1980, 591–592).

Abramowski pokładał wiarę w to, że człowiek może doskonalić się moralnie, a jako „wolny twórca życia” w swym postępowaniu będzie kierował się ideałem braterstwa. Przeobrażenie się sumienia jednostek i wkroczenie na drogę braterstwa położy kres dotychczasowemu życiu społecznemu, a jednocześnie – jak pisał – „powstawać będzie ów wymarzony (...) świat nowy (...), który odpowiada istocie wiecznej człowieka, jego naturze nieśmiertelnej, boskiej, twórczej (...)” (Abramowski 1980, 598). Proponowana życiowa etyka przyjaźni nie tylko nie potrzebowałaby uzasadnienia w religii, ale sama religia jako strażniczka moralności i mająca prowadzić do świętości traci swoją zasadność. Na zanik jej znaczenia Abramowski wskazuje w procesach zmian uwarunkowań ekonomicznych i instytucjonalno-politycznych. Kierując się ideą postępu w formułowaniu swego stanowiska religię uznawał za czynnik hamujący postęp.

Wprawdzie w drodze sekularyzacji nastąpił upadek religii, ale czy jest to możliwe do końca? Zauważę, że religia pełni nie tylko funkcję ideologiczną, na co wskazywał Abramowski, ale wyznacza sens życia człowieka w kategoriach absolutnych. W skrajnych przypadkach wiara w dogmaty religijne może przeradzać się w fundamentalizm, którego konsekwencją jest terroryzm. Jeżeli miałyby nastąpić zanik religii, wówczas jej miejsce musiałyby zająć inna dziedzina, która uzasadniałaby życie człowieka. Czy jest możliwe by wyznaczał ją ideał braterstwa?

Literatura

- ABRAMOWSKI, E. (1924a): Zagadnienia socjalizmu. W: Abramowski, E.: *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*, t. 2, przedmowa i oprac. K. Krzeczkowski. Warszawa: Związek Stowarzyszeń Spożywców, 1–144.
- ABRAMOWSKI, E. (1924b): Pierwiastki indywidualne w socjologii. W: Abramowski, E.: *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*, t. 2, przedmowa i oprac. K. Krzeczkowski. Warszawa: Związek Stowarzyszeń Spożywców, 145–238.
- ABRAMOWSKI, E. (1924c): Feudalizm. W: Abramowski, E.: *Pisma. Pierwsze zbiorowe wydanie dzieł treści filozoficznej i społecznej*, t. 3, przedmowa i oprac. K. Krzeczkowski. Warszawa: Związek Stowarzyszeń Spożywców, 74–462.
- ABRAMOWSKI, E. (1980): Metafizyka doświadczalna. W: Abramowski, E.: *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, wybór, wstęp, komentarz S. Borzym, , Warszawa: PWN, 515–624.
- CYWIŃSKI, B. (1978): Myśl polityczna Edwarda Abramowskiego. W: Zieliński H. (red.): *Twórcy polskiej myśli politycznej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 29–105.
- KALBARCZYK, D. (1984): Rozmowa z legendą. O Edwardzie Abramowskim. *Znak*, rok XXXVI, nr 10, 1310–1333.
- MARKS, K. (1962): Przyczynek do krytyki Heglowskiej filozofii prawa. W: Marks, K., Engels, F.: *O religii*, tłum. J. Maliniak, S. Filmus i in. Warszawa: Książka i Wiedza, 28–45.
- PADOŁ, R. (1983): *Człowiek i świat człowieka. Antynomie i wartości filozofii Edwarda Abramowskiego*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe WSP.
- SZMYD, J. (1976a): Świadomość religijna a umysłowość feudalna. *Studia Filozoficzne*, 2 (123), 131–149.
- SZMYD, J. (1976b): Myśl religioznawcza Edwarda Abramowskiego – charakterystyka problematyki – postulaty badawcze. *Studia Filozoficzne*, 5 (126), 125–136.
- SZMYD, J. (1979): *Osobowość a religia: z psychologii religii w Polsce*. Warszawa: Książka i Wiedza.

dr Katarzyna M. Cwynar

Instytut Nauk o Polityce, Uniwersytet Rzeszowski
al. mjr. W. Kopisto 2a, 35-959 Rzeszów
e-mail: kmcwynar@univ.rzeszow.pl

OSOBA AKO PREDPOKLAD KULTÚRY A CIVILIZÁCIE – JEJ MOŽNÉ VYMEDZENIE

PERSON AS PRESUPPOSITION OF CULTURE AND CIVILISATION – ITS POSIBLE DEFINITION

Lenka Kocinová

Abstract: *A culture and civilization, as a phenomenon specifically linked to human activities, presuppose the existence of the reflecting subject. The nature and characteristics of the subject, and even its existence are continually discussed in philosophy. The concept of a person that aspires to the role of such entity is not yet clearly defined. This paper examines one of many theoretical sources of various concepts of person. The study is introducing one of the possible concepts, from the standpoint of analytical metaphysics, particularly the philosophy of P.F. Strawson.*

Key words: *person – consciousness – subjectivity*

Témy kultúry a civilizácie sú skoro tradične rozoberané v rámci kontinentálnej filozofie, prípadne v diskusiách sociálnych vied a reflektujeme aj dlhú tradíciu filozofického skúmania kultúry vo filozofickej antropológii. Naopak, čo sa týka analytickej filozofickej tradície, nebývajú to hlavné témy diskusií, aj keď v posledných desaťročiach sa prinajmenšom problematika kultúry objavuje v spojitosti s oblasťami ako sú radikálny preklad, či morálny relativizmus. Čím však analytická filozofia k predmetnej oblasti prispela, je skúmanie pojmu osoba, pretože rovnako kultúra, ako civilizácia sú usúvzťažňované s ľuďmi a ľudskou činnosťou. Príspevok je predovšetkým pokusom priblížiť chápanie pojmu osoby jedného z najcitovanejších analytických filozofov a poskytnúť tak pre skúmanie otázok súvisiacich s kultúrou a civilizáciou pohľad naznačujúci kto a aký je ten, kto civilizáciu a kultúru tvorí, či aspoň reflektuje. Koniec koncov ako konštatuje Bourgeois: „Na začiatku dvadsiateho prvého storočia sa začali okraje kontinentálnej a analytickej filozofie prekrývať.“¹ (Bourgeois 2006, 208) a práve v súvislosti s pojmom osoba nachádzame týchto prekrývajúcich sa a spoločných momentov v koncepciách filozofov rozdielnych tradícií relatívne veľa.

V dejinách filozofie sa s pokusmi o vymedzenie pojmu osoba stretávame od antického Grécka, kde sa výraz pôvodne používal pre označenie roly herca v dráme a odkiaľ sa v podobe výrazu „persona“ dostal do latinčiny. Slávna Boethiova definícia osoby, podľa ktorej „persona est naturae rationalis indiviua substantia“ (Boethius 1344), poskytla filozofickú platformu pre stále nové spresňovanie termínu, a toto spresňovanie pokračuje dodnes.

Pojem osoby sa v súčasnej filozofii stal centrálnym najmä pre personalistickú filozofiu, avšak ako sa vyjadril Maritain, existuje aspoň: „tucet personalistických doktrín, ktoré nemajú spoločné nič viac ako slovo „osoba““² (Maritain 1947, 12-13). Zatiaľ čo personalistom ide v prevažnej miere o zdôraznenie morálnej povahy osoby a zameriavajú sa na praktické morálne postoje a etické otázky, paralelne s prúdom personalistickej filozofie riešia problémy späté s pojmom osoby aj iné filozofické školy a prúdy, ktoré jej tak môžu poskytnúť spätnú väzbu a byť partnerom v diskusii. V rámci analytickej školy sa od jej počiatkov stretávame

¹ „At the outset of the twentieth-first century the edges of the Continental and Analytic schools tend to blur into one another.“

² „a dozen personalist doctrines, which at times have nothing more in common than the word „person.““

s rozdielnymi motiváciami aj výsledkami skúmania problematiky osoby. Významný príspevok do diskusie metafyzického statusu osoby prišiel od P. F. Strawsona, ktorý nebol natoľko podozrievavý a opatrný vo vzťahu k metafyzike ako predchádzajúci predstavitelia analytickej filozofie a jeho *Individuá* majú podnadpis „Esej o deskriptívnej metafyzike“.

Strawson rovnako ako napr. Parfit považuje pojem osoby za nevyhnutné východisko, na základe ktorého je možné pracovať na ontológii subjektivity (Strawson 1997, Parfit 1984). Strawson sa pri hľadaní ontologického statusu osoby nemohol vyhnúť problematike sebazpoznania, sebaidentifikácie ani stretu so solipsizmom. „Každý z nás rozlišuje medzi sebou a svojimi stavmi na jednej strane a tým, čím nie je, alebo čo nie sú jeho stavy, na strane druhej. Podľa akých podmienok takto rozlišujeme a ako sú splnené tieto podmienky? Ako a prečo takto rozlišujeme? Azda by bolo nesprávne tieto otázky chápať ako solipsistické“ (Strawson 1997, 107). Keď chce Strawson niečo vedieť o sebe obracia sa k jazyku, ktorým o sebe vypovedáme a konštatuje, že si pripisujeme mnoho predikátov, vyjadrujúcich naše činnosti, zámery, vnemy, myšlienky, pocity, percepcie, spomienky, lokalizáciu, polohu a pod. „to znamená, že niektoré charakteristiky, ktoré si pripisujeme, pripisujeme aj materiálnym telesám, ktorým by sme nechceli pripísať niektoré z tých, ktoré pripisujem sebe“ (Strawson 1997, 109). Jednotlivé predikáty, ktoré si pripisujeme delí do dvoch skupín. O sebe tak vypovedáme dvoma rozličnými typmi výrazov, čomu zodpovedajú aj dva rozličné typy predikátov, ktorými osoby na seba samé a na iných referujú a to tzv. M a P predikáty. M predikáty sú tie, ktoré predikujeme aj iným materiálnym telesám napr.: „meria 150cm“, „je v obývačke“, „váži 70kg“ a pod., množina P predikátov obsahuje výrazy, ktoré pripisujeme osobám, okrem M predikátov, napr.: „premýšľa“, „smeje sa“, „ má bolesť“.

Strawson následne skúma možnosť, že jeden typ predikátov pripisujeme telu a druhý vedomiu, teda, že sme jednotou dvoch rozdielnych substancií, avšak prichádza k záveru, že z oboch množín predikátov môžeme výrazy predikovať tomu istému predmetu, odmieta tak karteziánske riešenie pripísať M predikáty res extensa a P predikáty res cogitans. Omyl, ktorý takémuto karteziánskemu pohľadu pripisuje pramení podľa neho z toho, že sebareferenčný výraz „ja“ používame v dvoch rozdielnych zmysloch. Niekedy ním referujeme na telo, niekedy na niečo iné (karteziánske ego, myseľ...), teda keď hovoríme o osobe niekedy referujeme na telo a niekedy na myseľ, prípadne vedomie a niekedy na obe substancie.

Rovnaký omyl založený na rozdielnej referencii výrazu „ja“ viedol aj k tzv. nevlastníckej (no-ownership), či nesubjektivej (no-subject) teórii ja, ktorú rovnako odmieta. Teória v skratke tvrdí, že neexistuje nijaký vlastník tých skúseností, ktoré by sme mohli pripisovať karteziánskemu egu. Nazdáva sa, aj keď to explicitne netvrdí a ani nepovažuje za dôležité, že isté náznaky zastávania tejto teórie možno nájsť u Wittgensteina a Schlicka. Strawson na priblíženie tohto názoru použil jeden z Wittgensteinových príkladov, ktorý Bourgeois zjednodušil do tejto podoby: „„Mám pokazený zub,“ znamená „toto telo má pokazený zub,“ ale „Mám bolesť zuba“ neznamená „Toto ego má bolesť zuba““³ (Bourgeois 2006, 236). Nevlastnícka teória dospieva k tomu, že nie je možné byť vlastníkom skúsenosti, resp. môžeme vlastniť len to, čo môžeme logicky transferovať iným. Skúsenosti toto kritérium nespĺňajú, aj niekoho iného môže bolieť zub, avšak nebude mať svoju vlastnú bolesť zuba, tú istú mentálnu entitu, ale inú, nanajvýš podobnú. Skúsenosti, ktoré osoba má sú podľa no-ownership teoretikov kauzálne závislé na zmyslových vnemoch a teda na zmyslových orgánoch tela. Táto teória je podľa Strawsona neprijateľná, podľa neho stavy vedomia nie

sú kauzálne závislé na stavoch tela, navyše prichádza s tzv. princípom pripísania (ascription principle), ktorý hovorí, že schopnosť pripisovať skúsenosti a vedomie iným, rovnako ako sebe musí byť nevyhnutnou podmienkou identifikácie osôb. „...karteziánsky aj nesubjektový teoretik sa hlboko mýli, keď prijíma názor (ktorý prijať aj musí), že existujú dve použitia „ja“ – pri jednom použití „ja“ denotuje niečo, čo nedenotuje pri druhom“ (Strawson 1997, 116).

Ako teda chápať pojem osoby a neskĺznuť na uvedené pozície, ktoré sú problematické? Strawson považuje osoby za entity s dvoma stránkami, dvoma aspektmi, telesnými aj mentálnymi. Je predstaviteľom názoru, ktorý bol neskôr inými filozofmi označený ako tzv. dual-aspect theory. Navrhuje zadefinovať pojem osoby ako primitívny, teda v jeho teórii má z materiálnych telies primárne postavenie osoba, na ktorú referuje výrazom „ja“. Primitívny je aj voči pojmom myseľ (ego) osoby a telo osoby. Na jednej strane je osoba subjektom skúsenosti, na druhej strane časopriestorovým predmetom skúsenosti, tak ako iné materiálne predmety. „Pod pojmom osoby rozumiem pojem takej entity, na ktorú možno aplikovať predikáty, ktorými sa pripisujú stavy vedomia, a aj predikáty, ktorými sa pripisujú tesné charakteristiky, fyzický stav atď.“ (Strawson 1997, 119). Oba typy predikátov (M a P), sú vyslovované tým istým individuum a jednotu osoby podporuje aj tým, že ak osoba o sebe vypovedá P predikáty napr. „Mám bolesti.“, nerobí tak na základe pozorovania, avšak v prípade inej osoby inú možnosť ako formulovať výrok s P predikátom než na základe pozorovania nemá. Strawson teda hľadá odpoveď na otázku: „Ako si môžeme bez pozorovania pripísať presne to isté, čo nám iní môžu podľa logicky adekvátnych dôvodov pripísať na základe pozorovania?“ (Strawson 1997, 126).

Pojem osoby je pre Strawsona prioritnejší než pojem individuálneho vedomia, či materiálneho tela, aj keď ale osoba nie je vtelené ja, pripúšťa možnosť ja, ktoré by bolo osobou bez tela. „Pojem osoby nemožno analyzovať ako pojem oduševneného tela alebo vtelenej duše“ (Strawson 1997, 120). Osoba teda nie je v sekundárnom postavení vo vzťahu ku konkrétnemu vedomiu, či konkrétnemu ľudskému telu.

Na rozdiel od predstaviteľov personalistickej filozofie Strawson pojem osoby nerozoberá ako morálnu kategóriu, prinajmenšom nie v *Individuách*, keďže problému sa dotkol v diele *Freedom and Resentment*. Tretia kapitola *Individuá* podnietila diskusiu a ovplyvnila jej charakter na ďalšie tri dekády, pričom sa voči Strawsonovi vznieslo viacero námietok zameraných na rôzne aspekty jeho koncepcie. Často napádaná je jeho snaha o elimináciu descartovského dualizmu. Otázne pre viacerých autorov zostáva aj to, ktoré z P-predikátov sú skutočne výlučne pripísateľné osobám, a ktoré bez zaváhania vypovedáme aj o zvieratách, ktorým však štatút osoby nepriznávame. Čo teda osobu od entít, ktoré osobami Strawson nenazýva líši, je nielen to, že je subjektom P predikátov, ale hlavne to, že ona je používateľom jazyka, pripisuje P predikáty sebe aj iným (Hacker 2002). Používateľ jazyka artikuluje svoje potreby, dôvody a pod., je teda aspoň z časti racionálnou entitou, a to poskytuje ďalší separačný moment od zvierat.

Práve dištinktívne znaky, ktoré osoby od iných entít líšia, sú dôležité keď sa pojem osoby dostáva do iných kontextov, v ktorých sa priamo nerieši, ale predpokladá ako intuitívne jasný. Pri pojmoch kultúra a civilizácia by sme strawsonovsky mohli povedať, že sa presuponuje. Pojem kultúra sa používa v mnohých významoch. Napríklad antropologický spôsob používania termínu kultúru charakterizuje ako schopnosť posúvať informácie z generácie na generáciu inak ako na genetickom, či epigenetickom základe. Osoby, ktoré sú jediné schopné takto posúvať informácie, k tomu využívajú najmä symbolické a behaviorálne systémy. Napriek tomu, že toto je relatívne nový spôsob chápania kultúry,

3 „I’ve got a bad tooth,“ means „This body has a bad tooth,“ but „I’ve got a toothache“ does not mean „this Ego has a toothache.“

keďže historicky sa kultúra spájala skôr so sebazdokonaľovaním, či vzdelávaním, presadil sa a pojem osoby v ňom zohráva dôležitú úlohu, pričom spätne takto chápaná kultúra poskytuje ďalší vyčleňujúci znak pre osoby, ktoré v tomto zmysle jediné kultúru vytvárajú.

Pojem civilizácia *New Webster's Dictionary* definuje ako: „úroveň ľudskej spoločnosti označenú vysokou úrovňou intelektuálnej, technologickej, kultúrnej a sociálnej vyspelosti...“⁴ (Kellerman 1981). Opäť je tento pojem spätý s pojmom osoby, ide o ľudskú spoločnosť a centralita pojmu osoby je aj v tomto kontexte zrejímavá.

Teoretické a filozofické chápania pojmu osoby sa sekundárne prenášajú do nových a ďalších súvislostí, pričom sa do nich prekopírovávajú aj problémy, ktoré sa s pojmom osoby spájajú a bez ich vyriešenia je aj skúmanie pojmov predpokladajúcich a pracujúcich s pojmom osoba problematické. Strawsonovo vymedzenie pojmu osoba tak prispieva do viacerých oblastí filozofie a problematika teoretickej reflexie osoby na pôde filozofie je stále aktuálna.

Literatúra

- BOETHIUS, E.: Liber de persona et de duabus naturis. In: *Documenta Catholica Omnia, De Scriptoribus Ecclesiae Relatis*, vol. MPL064 (online), dostupné na: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0480-0524,_Boethius._Severinus,_Liber_De_Persona_Et_Duabus_Naturis_Contra_Eutychen_Et_Nestorium,_MLT.pdf, navštívené 27.11.2016
- BOURGEOIS, W. (2006): *Persons - What Philosophers Say about You*. Waterloo, CA: Wilfrid Laurier University Press.
- HACKER, P. (2002): Strawson's Concept of a Person. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 102 (2002), pp. 21-40
- KELLERMAN, D. F.(ed.) (1981): *New Webster's Dectionary*. Delair Publishing Company.
- MARITAIN, J.(1947): La personne et le bien commun, cit. podľa prekladu: Fitzgerald, J.J, Marittain, J.: The Person and the Common Good. Notre Dame, University of Notre Dame Press 1985.
- PARFIT, D. (1984): *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- STRAWSON, P. F.(1997): *Individuá*. Bratislava: Iris.
- STRAWSON, P.F. (1964): Persons. In: Gustavson, D. F.(ed.): *Essays in Philosophical Psychology*. New York: Doubleday and Company.

Príspevok je čiastkovým výstupom z projektu: VEGA - 1/0124/16 Ruská a slovenská filozofia osoby v lingvistických a filozofických súvislostiach

Mgr. Lenka Kocinová, PhD.

Katedra filozofie

FF UKF

Hodžova 1, 949 74 Nitra

e-mail:lkocinova@ukf.sk

4 „The state of human society marked by a high level of intellectual, technological, cultural, and social development;...“.

KULTÚRNA IDENTITA A DIALÓG KULTÚR

CULTURE IDENTITY AND DIALOG OF CULTURES

Štefan Šrobár

Abstract: *Culture is learnt, not inborn. It occurs as a human reaction to the environment, where the human lives in. It pertains to relations and we see its distinctiveness in an interaction. For successful management of cultural conflicts it is needed to respect several levels of interaction. A man must first understand his/her own identity, understand the impact of the culture and learn to react to differences determined by cultural distinctiveness.*

Key words: *culture – relations – interaction – identity*

Identita, alebo kto som

„Mami“, pýta sa šesťročný chlapček raz večer v kúpeľni, *„kto vlastne som?“* Mama chvíľu zaváha, pozrie sa na neho a povie : *„No, ty si mnoho vecí, si Čech a Róm a Nemec a tiež si tenista, Vlča u skautov a spolužiak v škole, bývaš v Březiněvsi, takže si Březiněvsák ...“* Chlapček sa na mamu skúmavo pozrie a hovorí: *„Mami, a je to dôležité?“* „Hmm“, mama sa na chvíľu zamyslí. *„Je to tak dôležité, ako ty sám chceš, aby to dôležité bolo“*. Kto vlastne som a ako sa stane, že som tým, kým som? Kto to určí? Ako veľmi je to dôležité? A možno otázka, ako *to ovplyvní* môj život? Tieto otázky sú dnes kľúčové aj preto, že väčšina *konfliktov*, ktoré v súčasnosti zažívame, nejako súvisia s niektorými časťami našej *identity*, etnickou, národnostnou, náboženskou, sociálnou, genderovou, generačnou a ďalšími. Možno práve preto je dobre sa zamyslieť nad rovnakou otázkou, ktorú dal mame malý chlapec (Moree 2015, 25). Identita vzniká *postupne* tak, že dieťa dostáva odpovede na svoje otázky o tom, *kým je*, ale tiež o tom, *kým nie je* (Brislin 1981). K formulovaniu identity je treba aj negatívne vymedzenie, odkazy na kategórie, ku ktorým nemáme patriť, alebo nechceme. Práve ono negatívne vymedzovanie potom neskôr v živote pôsobí značné starosti. Čo sa deje na hraniciach medzi tými, ktorými sme, a tými, ktorými nie sme? A ako a kto tieto hranice nastavuje? Práve preto, že identita vzniká postupne, je pre jej utváranie kľúčový *dialóg* s ostatnými ľuďmi v našom okolí. Nejde totiž len o to, za koho sa *ja sám* považujem, ale aj o to, za koho ma považujú *ostatní*. Je to akýsi prienik sebaponímania a reakcií môjho okolia na mňa samého (Moree 2015, 27). *„Identita je prežívanie sociálne zrkadleného ja“* (Ermann 2002). A na tomto mieste sa nám ozrejmuje funkcie *tabu* a mechanizmus ich účinku. Keď sú *tabu imperatívy vyhnutia* sa silným afektívnym nábojom, pri ktorých prekročení hrozí vyobcovanie z kolektívu, potom *tabu* chápeme ako závažné *regulátory identity*. Keď sa od nás odvráti matka, priatelia, teda všeobecne sociálne spoločenstvo, znamená to pre naše ja stratu zrkadla. Už len hrozba odňatia zrkadlovej funkcie prebúdza strach, čo vedie k zneisteniu jedinca v otázke vlastnej *identity*, a preto sa začne snažiť o reintegráciu do spoločenstva. Napriek všetkému, s čím sa musí rozísť, si človek môže svoju *vnútornú jednotu a kontinuitu* bezpečne udržať len vtedy, keď sa vidí zrkadliť v očiach tých, na ktorých mu záleží. *Identita* a spolu s ňou *pocit vlastnej hodnoty* sa musia v týchto dialogických procesoch stále znovu vyvažovať (Kraft 2006, 98). Identita je predovšetkým *dynamická*. Celý život sa stretávame s novými situáciami, ktoré nás nútia znovu predefinovať vlastnú identitu. Každá nová životná udalosť nás privádza

do nových situácií a často nás núti identitu *redefinovať* (Moree 2014). Tak získava identita vlastnosť, o ktorej sa v súčasnosti veľa hovorí, je totiž *fluidná, tekutá*

(Bauman 2004, Dewan 2007, Howard 2000, 367 – 393 a ďalší). Dynamický charakter identity však súvisí nielen s onými „veľkými“ kategóriami, ktoré získavame v priebehu života, ale aj s tým, že v jednotlivých situáciách sa rozhodujeme o tom, ktorá časť našej identity *je významná*. A zároveň to isté robí aj naše okolie (Morre 2015, 28). Identita je však tiež *mnohohrstevná* (*multi – faceted* alebo tiež *multiple*). Kategórie, s ktorými sa počas života identifikujeme (aj tie, proti ktorým sa vymedzujeme), sú definované rôznym spôsobom – genderove, etnicky, národnostne, sociálne alebo nábožensky. Vždy sa ale jedná o akýsi súbor kategórií, v ktorých *prieniku* je práve naša *identita* (Howard 2000, 367 – 393, Samovar a kol. 2013). Howardová podotýka, že zatiaľ čo v období po druhej svetovej vojne prevládal pocit, že etnicita a národnosť sú kľúčové, v posledných dvoch desaťročiach v súvislosti s *globalizáciou* a ďalšími javmi moderného sveta sa čím ďalej, tým väčší dôraz kladie práve na onen *prienik* medzi jednotlivými zložkami identity. Jedinec je potom vytváraný týmito jednotlivými zložkami svojej vlastnej identity (Howard 2000). V literatúre pre tento jav nájdeme v posledných rokoch pojem *intersectionality*, alebo *prierezovosť* (Anthias 2011, 204 – 216, Gobbo 2004, 626 – 641). Ako podotýka Anthias, často sa domnievame, že členovia určitej skupiny sú si výrazne podobní (až totožní). Anthias to nazýva *groupism*, alebo *zoskupovanie* (Anthias 2011, 204 – 216). Okrem toho, že máme občas tendenciu vnímať jedinca ako niekoho, kto je redukovaný na jednu zložku identity (Čech, Nemec a podobne), máme naviac tendenciu vytvárať si predstavu, že všetci členovia určitej skupiny vykazujú *podobné vlastnosti*. Predstavujeme si tak, že ženy sú submisívne, Nemci sú poriadni a podobne. Lenže, keď túto predstavu podrobíme poctivej reflexii, vlastnej osobnej skúsenosti, zistíme, že realita je oveľa komplikovanejšia (Moree 2015, 29).

Predsudky v spoločnosti

„*Predsudok je odmietavý až nepriateľský postoj voči človeku, ktorý patrí do určitej skupiny len preto, že do tejto skupiny patrí a má nežiaduce vlastnosti pripisované tejto skupine.*“ Takto definuje predsudok americký psychológ Gordon W. Allport (Allport 2004, 39). Predsudky vznikali a stále vznikajú preto, že ľudia sú *rozdielni* – pochádzajú z rôznych civilizácií, kultúr a národov, vyznávajú rôzne hodnoty, majú rôznu farbu kože a hovoria rôznymi jazykmi. Keby niekto zázračne všetku túto *rozmanitosť* zrušil, potom by sa veľká väčšina dôvodov pre závisť a nepriateľstvo stratila. Pojmy ako *krása* a *ošklivosť*, *spravodlivosť* a *nespravodlivosť*, ale aj *dobro* a *zlo*, by sa vyškrtili zo slovníkov, lebo by sa stali zbytočnými. Sú vôbec predsudky, ako sa domnievali *francúzski osvietenci*, skutočne za každých okolností „zlé“ a škodlivé, a ako dôsledok nedostatočnej vzdelanosti vlastne trápne? Predstava o samospasiteľnosti vzdelania je v každom prípade sporná. Sčítanosť a informovanosť môžu predsudky ešte *prehlbiť*, *prípadne prebudiť*. Neobsahuje každé vzdelanie celé systémy názorov, postojov a súdov, ktoré sa pri stretnutí s *inakosťou* prejavia ako predsudky *par excellence*? Mnohé z (pred)sudkov, ktoré nám vštepovali rodičia, učitelia a stále vštepuje spoločnosť, v ktorej žijeme, je iste potrebné prostredníctvom zdravého rozumu odmietnuť. Platí to však pre *všetky* predsudky? Nie sú aspoň niektoré pevnou súčasťou našej *identity*, alebo, ako hovoria psychológovia *osobnostnej štruktúry*. Súdy, názory a postoje majú svoj pôvod v *hodnotách kultúry*, ktorá nás obklopuje a ovplyvňuje (Kosek 2011, 23 – 25). Najvýznamnejší predstaviteľ novodobej filozofickej hermeneutiky

vo svojej základnej práci *Wahrheit und Methode* (Pravda a metóda) z roku 1960 prichádza s osobitou *konceptiou predsudku*, ktorý chápe ako nevyhnutné *východisko každého poznávacieho procesu*. Keby sme sa svojich *tradícií, predsudkov a väzieb na autority* chceli zriecť, neporozumeli by sme vôbec ničomu, lebo by sme prerušili historickú kontinuitu (Gadamer 1975, 382). Takéto *pretrhnutie kontinuity* je veľmi nebezpečné. „Existuje totiž tiež predsudok osvietenstva, ktorý nesie a určuje jeho podstatu. Týmto celkom základným predsudkom osvietenstva je predsudok voči predsudkom (...)“ (Gadamer 1990, 275). Ďalší „hriech“ osvietenstva vidí Gadamer v jeho „všeobecnej tendencii“ k *odmietaniu autorít* a k tomu, aby sme „*všetko rozhodovali pred súdom rozumu*“ (Gadamer 1990, 277). Pritom práve autorita predstavuje základný zdroj predsudkov a to v kladnom zmysle. Osvietenstvom postulovaný protiklad medzi dôverou autoritám a používaním vlastného rozumu síce považuje Gadamer za oprávnený, ale tiež zdôrazňuje, že toto zistenie vôbec nevylučuje, že „*autorita môže byť zdrojom pravdy, čo osvietenstvo nepoznalo, keď všetky autority celkom odmietlo*“ (Gadamer 1990, 283).

Bez zakorenenosti v tradícii, bez jej „rozumného“ uchopenia a pochopenia však nielen stratíme schopnosť rozumieť sebe samým a svojmu miestu v dejinách, ale tiež sa zo spoločnosti vytratí *sensus communis*, teda zmysel a cit pre to, čo je nám spoločné. Gadamer sa v tejto súvislosti odvoláva na *Giammbatistu Vica* a jeho obranu humanistických tradícií, ktorá – práve prostredníctvom pojmu *sensus communis* – má svoj pôvod už v *antike*. Vico pritom vychádza z protikladu medzi školskou učenosťou (*sofia*) a múdrosťou (*fronesis*), pojmovo vyjadreného prvý raz Aristotelom. *Fronesis* chápal Aristoteles predovšetkým *eticky*, ako schopnosť orientácie v konkrétnych situáciách, ako nasmerovanie vôle k ich správne riešeniu, ktoré spočíva v tom, že dokážeme nejakú konkrétnu záležitosť prispôbiť všeobecným požiadavkám dobra a spravodlivosti. *Vďaka fronesis* dokážeme nielen odlíšiť možné od nemožného, ale tiež a predovšetkým *slušné od neslušného*. V tejto podobe sa ideály aristotelovskej *fronesis* dostávajú cez obdobie helenizmu do Ríma, kde ovplyvňujú nielen *filozofiu*, ale aj *právnú vedu*. *Sensus communis* teda neznamena len schopnosť ukrytú v každom človeku, ale tiež zmysel, ktorý zakladá *spoločenstvo*. Gadamerovo myslenie má *dialogický charakter*, ktorý nadväzuje na tradície platónskeho dialógu. Nemecký hermeneutik chápe tento dialóg nielen ako cestu k porozumeniu predmetu záujmu, ale aj sebe samému. Stále *filozofické pýtanie* sa stáva hlavným predmetom filozofie, ktorá v ponímaní autora splýva s *hermeneutikou* (Kosek 2011, 28 – 30). Ako *dialóg* možno označiť ten spôsob verbálnej aj neverbálnej komunikácie, ktorý je bytostne podmienený *spoluúčasťou* druhého, či druhých. Nejde pritom len o účasť vo vonkajšom zmysle. O faktickú prítomnosť, o právo na autentický prejav, o empirickú vzájomnú znalosť alebo o schopnosť psychologickéj empatie. Mieru dialogičnosti charakterizuje predovšetkým stupeň celkovej, teda aj vnútornej spoluúčasti – stupeň *bytostnej vzájomnej otvorenosti*. Dialóg je vzťahovým dianím, ktorého zmysel sa nevyčerpáva prenášaním informácií alebo vytváraním konsenzu. Týka sa ľudí nie ako spredmetniteľných a zastupiteľských jednotiek, ale ako *jedinečných osôb* s vlastnou slobodou a zodpovednosťou. Ich *vzájomné porozumenie* je cieľom dialógu (Poláková 2008, 8). Keď Gadamer píše o predsudkoch, rozlišuje. Okrem predsudkov v kladnom slova zmysle rozoznáva ešte *nepravé predsudky*, ktoré by sme mali prostredníctvom zdravého rozumu z myslenia a života *odstraňovať*. Hneď však dodáva, že k rozpoznaní nepravých predsudkov potrebujeme značný *dejinný odstup* (Kosek 2011, 31). „*Nepravé predsudky sú ako pokrivené sklá, zanesené prachom nenávisti, nevedomosti, strachu z odlišnosti. To, čo v nich vidíme, nie je skutočnosť.*“ Ak sklo vyčistíme, ak sa zbavíme svojich predsudkov, budeme môcť vidieť ľudí takých, akí naozaj sú (Ritomský 2005, 13).

So zdržanlivou obhajobou predsudkov sa však stretávame tiež v sociálnej psychológii, lebo *predsudok* môže v konkrétnej sociálnej psychologickej situácii konkrétneho človeka zohrať *kladnú rolu*. Sociálni psychológovia niekedy akcentujú *motivačný aspekt predsudku*. Istá *nesamozrejmá vlastnosť postavenia* vedie vnímavých ľudí k hlbšiemu premysleniu otázky, *prečo* práve ja ako člen nejakej skupiny som väčšinou spoločnosťou chápaný ako *iný* a *prečo* som ňou neraz *odmietaný* a *diskriminovaný*. Určite preto nie je náhoda, že sa toľko židovských filozofov zameralo na *filozofiu dialógu*. Buberov „Ty“ alebo Lévinasova „*tvár druhého*“, aj keď obaja autori oslovujú všetkých ľudí bez rozdielu, majú svoj pôvod v často tak tragických skúsenostiach židovského národa. Tieto skúsenosti viedli napríklad prostredníctvom *filozofie dialógu* k hľadaniu mostov k ostatným. Najohrozenejšími skupinami, ktorým môžu predsudky urobiť zo života peklo, sú v každej spoločnosti *menšiny* rasové, náboženské, jazykové, sexuálne a iné. Tieto menšiny *sa previňujú len svojou prirodzenou, či kultúrnou inakosťou* (Kosek 2011, 32 – 34, 36).

Čo je kultúra

Kultúra ako fenomén je pre človeka niečo *zásadné*. Všetci máme nejakú *kultúru*, vnímame ju a zároveň je práve kultúra tým, čo jednotlivcov a jednotlivé skupiny od seba *odlišuje* (Moree 2015, 45). Keďže človek má vedomie o sebe samom a môže sa porovnávať s inými, musí, aby bol sebou samým byť *iný* ako ostatní. *Kto som*, to sa dozviem iba na základe toho, že *sa líšim* od iných. Dokonca ani toto uvedomenie si odlišnosti ma neuspokojuje. Musí to byť odlišnosť v *môj prospech*. Intenzívny pocit seba samého vyrastá z vedomia, že *sa odlišujem, lebo vynikám*. Človek riadne vychutnáva len to, čo ho *vyvyšuje* nad ostatných. Táto túžba po odlišnosti dodáva spoločnosti dynamiku, ale ju aj ohrozuje. Vášnivú túžbu po odlišnosti nazval Platón „*thymos*“. Chápe ňou duševnú silu, ktorá sa prejavuje v odvážnom konaní, ktorým jedinec chce ukázať svoju *prevahu* a vyznamenať sa. Táto duševná sila môže tiež vyústiť do *vôle po moci a zmocňovaní sa*. Rozdúchava ctižiadosť ovládať iných. Človek presahuje čiru sebazáchovu thymotickou vášňou, ktorej ide o vystupňovanie ja. Ide jej o uznanie a zvýšený rang. Tento nezmieriteľný boj o uznanie tvorí podľa Hegela *hybnú silu dejín*. Ide pritom nie o dynamiku divokej prírody v človeku, ale o dynamiku ducha. Otázka znie akým spôsobom organizovať thymotickú energiu, aby sa stala produktívnou silou? Veď ak je krotená, práve ona dodáva spoločnosti dynamickosť. Ak je však nespútaná – a ona sa stále usiluje o nespútanosť – vrhne spoločnosť do anarchie a násilia. Bezpochyby, *konkurencia*, či už hospodárska, v politike, v športe, je osvedčeným prostriedkom, ako *skrotiť* prežívanie thymotickej vášne. Ak sa takéto ovládanie vo vnútri celkom nepodarí, ešte vždy zostáva, ako nás učí pohľad do histórie, menej potešiteľné východisko – vytlačiť boj odlišnosti a uznania von, za *hranice* spoločnosti, tam, kde sa začína svet cudzích, ktorí sú potom vyhlásení za *nepriateľov*. Boju o uznanie ide práve o odlišnosť vo vlastný prospech (Safranski 2006, 31 – 33).

Ľudí väčšinou znepokojuje to, ako možno poznať, kde sú *hranice kultúry*, čím sú vymedzené? Je to krajina pôvodu, etnická alebo národnostná skupina, jednotlivé inštitúcie, alebo niečo celkom iné? Kedy už mám ako jednotlivec tušiť, že konkrétnu *interakciu* ovplyvňuje kultúrny rozdiel a kedy ide o iné aspekty života? A ako naložiť s *kultúrnym konfliktom*, keď sa už vyskytne? (Moree 2015, 45). Termíny *civilizácia* a *kultúra*, napriek tomu, že sú si blízke, nemôžeme považovať za synonymá. Pod pojmom *západná civilizácia* si predstavujeme niečo ako *sebaaponímanie Západu*, všetko to, čím sa západná spoločnosť najneskôr od osvietenstva odlišila od ostatného sveta, napríklad priemyslovou

revolúciou, vedecký a technický pokrok, spôsoby správania, dôraz na ľudské práva alebo demokraciu. Termín *civilizácia* je však tiež nerozlučne spätý s výrazným *sebavedomím* a istou *rozpínavosťou*. Slovné spojenie ako francúzska alebo britská civilizácia – zvlášť v nadväznosti na kolonializmus – nikoho nezarážajú. Francúzi a Angličania sa zvlášť v minulosti prostredníctvom svojej civilizácie *vymedzovali voči ostatným* (Kosek 2011, 127).

„Nemecký pojem , kultúra ‘“, ako píše Norbert Elias, „*sa v jadre vzťahuje na duchovné, umelecké a náboženské skutočnosti, a prejavuje silnú tendenciu oddelovať skutočnosti tohto druhu na jednej strane, a politické, hospodárske a spoločenské skutočnosti na strane druhej, silnou prepážkou*“ (Elias 2007, 68). Nemecké slovo *Kultur* teda vyzdvihuje národné rozdiely, chápe sa predovšetkým duchovne a akoby sa uzatvára sama do seba, zatiaľ čo britská, či francúzska *civilizácia* pôsobí otvorene, získava skúsenosti s „inými“ a do sveta preniká nielen intelektuálnymi a umeleckými počinmi, ale predovšetkým zásluhou ekonomickej, politickej, vojenskej, či jazykovej expanzie (Kosek 2011, 127 – 128). Protiklad medzi nemeckou „Kultur“ a francúzskou „civilisation“ ako prvý artikuloval *Kant*. V diele *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Myšlienky k všeobecným dejinám v svetoobčianskom zmysle) napísal: „*Myšlienka mravnosti patrí ku kultúre. Užívanie tejto idej, ktorá cieľi len na mravnosť v zmysle vonkajšej cti a vonkajšej slušnosti však tvorí len civilizovanosť*.“ Každá vyspelá kultúra, spoločnosť a tým skôr civilizácia, nie je akýmsi homogénnym kontinuumom, ale sa skladá z viacerých *subsystémov*, ktoré majú svoju špecifickú charakteristiku a funkciu. Hovoríme tak o subsistenčnom, technologickom, sociálnom, symbolickom a obchodnom – komunikačnom subsystéme (Rentfrew 1972, 22 – 23). Ako treba kultúru popisovať a skúmať? Van Oudenhoven prichádza s poznatkami, že pokiaľ upriamime pozornosť na výskumy kultúry, zistíme, že v podstate ide o dva rôzne spôsoby ako na ňu nazerať. V jednom ide o *analýzu*. Na kultúru sa pozeráme zvonku s túžbou objaviť jej objektívne a merateľné parametre. V druhom prístupe ide o skúmanie kultúry zvnútra. Ide o interpretatívny prístup, ktorý je v značnej miere spojený s používaním *kvalitatívnych* metód. Ten vníma predovšetkým vzájomnú *prepojenosť* medzi kultúrou a správaním. Tento prístup je otvorenejší pre vnímanie *rozdielov* aj vo vnútri jednotlivých skupín. Oba prístupy sú si podobné len v tom, že súhlasia s tým, že existuje silný *vplyv kultúry na správanie*. Inak však každý má iný cieľ (Van Oudenhoven 2002, 37).

Spolužitie rôznych kultúr a náboženstiev

Vklad antických Grékov a Rimanov do dejín vzťahov medzi kultúrami a civilizáciami možno označiť za *zásadný*, už len preto, že cudzincom venoval rad úvah *Platón* a *Aristoteles*. Ich poznámky na adresu iných kultúr rozhodne nie sú príliš ústretové, hoci práve Gréci sa v starých dobách vyjadrovali o *barbaroch* pomerne *pozitívne*. Statočnosť a mravnosť iných vyzdvihovali *Homér* a *Aischylos*, a vôbec najväčšie uznanie a obdiv k barbarom objavíme u *Herodota*. K rozhodujúcej zmene v prístupe k cudzincom dochádza až v súvislosti s *grécko – perzskými vojnami* (Kosek 2011, 89). Počínajúc 2. storočím nášho letopočtu „*Gréci a Rimania (...) spoločne tvorili kultivovanú časť ľudstva, čeliacu svetu barbarov*“ (Dahlheim 2006, 128). Gréci sa zmierili s politickou nadvládou Rimanov a uznávali ich schopnosti v oblasti vojenstva, práva a správy, zatiaľ čo rímske umenie a rímska vzdelanosť boli nemysliteľné bez gréckych vzorov. Niektoré porobené národy však *rímsku kultúru* a predovšetkým *rímske náboženstvo* odmietali. Vo vrcholnej miere to platí o *židoch*. Antické dedičstvo sa ďalej rozvíja zvlášť vo Východorímskej ríši, zatiaľ čo latinský Západ

upadá. Ale ani jedna *idea jednotného kultúrneho a civilizačného priestoru* spojeného spoločnými hodnotami neskončila v prepadlisku dejín. Po stáročiach vojen a zmätkov sa na troskách rímskeho impéria vytvárajú nové štátne útvary. Ako najživotnejší sa ukazuje Franská ríša. Jej najvýznamnejší panovník *Karol Veľký* (742 – 814) býva niekedy – trochu nadnesene označovaný za otca Európskej únie. V 12. storočí za Fridricha I. Barbarossu získava Romanum Imperium prívlastok *sacrum*. Názov „Svätá ríša rímska“ má zdôrazniť jej *kresťanský a univerzálny* charakter, ktorý sa najmä z hľadiska prebúdžajúcich sa *národných aspirácií* môže javiť ako sporný. S podobnými trendmi sa však stretávame aj mimo hraníc ríše. *Kresťanský univerzalizmus* je dopĺňaný celým radom *partikularizmov*, či už dynastických, alebo stále častejšie národných. Z politického odkazu *Rímskej ríše* a z myšlienok *kresťanského univerzalizmu* stále čerpá aj súčasná zjednocujúca sa Európa. *Multikultúrny charakter* južného Talianska a Sicílie zvýrazňuje prítomnosť *longobardského kniežatstva* so sídlom v Salerne a *príchod Arabov*, ktorí si v deviatom storočí podrobujú Sicíliu a občas obsadzujú aj časti pevniny. Moslimovia dvíhajú sicílsku ekonomiku, rozvíjajú zavražďovanie a poľnohospodárstvo, do ktorého vnášajú novinky z orientu, ako cukrovú trstinu, citrusy a hodváb. Novým poddaným kresťanského a židovského náboženstva – rovnako ako v Španielsku – nebránia v praktizovaní ich viery.

Palermo sa v 10. storočí stáva jedným z najväčších a najdynamickejších sa rozvíjajúcich miest Európy. Rôznorodé obyvateľstvo Juhu vyznáva islam, judaizmus a kresťanstvo východného aj západného obradu, a hovorí arabsky, grécky, latinsky, germánskym nárečím Longobardov a prebúdžajúcou sa taliančinou. Dobré spolužitie mnohých národností a náboženstiev umožňujú dva zásadné faktory. Jeden je celkom praktický. Ani jedna skupina nedisponuje výraznou *väčšinou* a vzájomná spolupráca sa ukazuje ako prínosná pre všetkých. Druhý dôvod je *mocenský*. Žiadny z významných „hráčov“ na vtedajšej politickej šachovnici nemá dosť síl na to, aby si taliansky juh podmanil. Situácia sa nijako podstatne nemení ani s príchodom *Normánov*. Na prelome tisícročia Normáni prenikajú aj na taliansky Juh. Porážajú Byzantíncov, Arabov aj Longobardov a koncom storočia už nemajú žiadneho vážnejšieho súpera. „Definitívnu“ legitimitu získava novozriadené *Sicílske kráľovstvo* v roku 1130. Nový štát vstupuje do dejín ako rovnocenný partner pápežov, Byzancie, Svätej ríše rímskej a arabského sveta. O *kultúrnej rozmanitosti a mnohovekuvnosti* Sicílskeho kráľovstva svedčí napríklad pohrebný nápis v palermskej katedrále, zdobiaci náhrobok Anny, matky normanského klerika. Najvýraznejšou postavou medzi sicílskymi kráľmi bol *Fridrich II.* Ako cisár bol politickým vodcom západného kresťanstva a ako *sicílsky kráľ* vládol tiež moslimským a židovským poddaným, ku ktorým sa, pokiaľ to politické pomery umožňovali, správal veľmi *tolerantne*. Na Fridrichovom dvore pôsobia arabskí, židovskí a kresťanskí učitelia a umelci, a *spoločne* prispievajú k jeho lesku. Svoje južné kráľovstvo urobil Fridrich jednou z báh európskej kultúry (Kosek 2011, 94, 95, 104 – 112). Astarita ho hodnotí nasledovne: „*Výčnieval nad kontinentom a stredozemným svetom ako najväčšia postava svojho storočia a svet pociťoval jeho vplyv od Anglicka až po Jeruzalem. Z talianskeho Juhu urobil centrum európskeho života*“ (Astarita 2006, 53). Na *Pyrenejskom poloostrove* spolužitie moslimov, kresťanov a židov vytváralo dlhé stáročia vyspelú a tolerantnú *hispánsko – moslimskú* kultúru, obohacovanú prítomnosťou kvitnúcich židovských obcí. Prví moslimskí dobyvatelia vnikajú na Pyrenejský polostrov na počiatku ôsmeho storočia. Roku 719 si za sídlo zvolia *Cordobu*, ktorá sa v desiatom storočí stáva centrom *kalifátu* a jedným z najväčších miest vtedajšieho sveta. Prevala moslimskej kultúry na celom poloostrove je v tom čase jednoznačná a arabsky hovorí väčšina kresťanov a židov. Rozkvet španielskej moslimskej kultúry však znamená veľký

prínos aj pre *kresťanskú Európu*. Kalifát sa však dostáva v 11. storočí do hlbokej *vnútornej krízy*. Kresťania postupne dobývajú moslimské oblasti. Celé toto obdobie je známe pod názvom *coconquista*, je zavŕšené roku 1492 *dobytím Granady*. V tomto roku sú z krajiny vypovedaní všetci *židia* a v roku 1502 nasledujú *moslimovia*. Postavenie menšín sa v priebehu reconquisty zhoršovalo. „*Pri pátraní po historických koreňoch náboženských a rasových predsudkov nám španielske dejiny prinášajú predovšetkým dôrazné varovanie. Kultúrna a náboženská znášanlivosť, ktorá nemá ďaleko k priateľstvu medzi my a oni, môže pod vplyvom nepriaznivých okolností vyústiť do fanatickej intolerancie, ktorá vidí svoj ideál v absolútnej homogenite, nielen náboženskej, jazykovej a kultúrnej, ale aj rasovej. Termín ‚limpieza de sangre‘ (čistota krvi) pochádza práve z Pyrenejského poloostrova a znamená stotožnenie španielstva s katolicizmom*“ (Kosek 2011, 113 – 115).

Makrohistória a prerušované rovnováhy

Pri porovnávaní jednotlivých a vzájomne územne ani časove nesúvisiacich spoločností, kultúr a civilizácií sa ukázalo, že majú vo svojom vývoji obvykle nie jeden, ale niekoľko spoločných menovateľov. Prvým z nich bola „*punktuácia*“, alebo diferencovaná dynamika historických procesov. Bez ohľadu na historický časový rámec alebo územné začlenenie väčšina príspevkov implicitne naznačovala jeden a ten istý charakter historickej zmeny, totiž je *premenlivú dynamiku* typickú tým, že dlhšie obdobia akoby *bez zmien* boli striedané kratšími okamihmi *búrlivých premien* väčšiny aspektov daného spoločenského útvaru. Čím bol systém zložitejší, tým bola táto povaha javov zreteľnejšia a rýchlejšia. To, že história je skutočne „*punktuovaná*“, alebo *prerušovaná*, sa podarilo potvrdiť na dejinách a archeológii takzvanej Starej ríše v Starom Egypte (2700 – 2200 pred Kristom). Podarilo sa potvrdiť, že tento vývoj nie je gradualistický, ale, že skutočne existujú akési *prechody*, v ktorých sa beh dejín akoby *zrýchľuje*. Podarilo sa tiež dokázať, že nikdy nie je možné izolovať *jediný faktor*, ktorý by spôsobil, že nejaký spoločenský systém sa vyvíja tak, alebo onak, prípadne kolabuje. Obvykle je to *celý súbor vnútorných faktorov*, ktoré pôsobia na pozadí *vonkajšieho environmentálneho rámca*. A najčastejšie sú tieto faktory veľmi zreteľné v priebehu takzvaných *punktuovaných okamihov vývoja*. V rámci množiny vnútorných faktorov sa jedná zvlášť o rast administratívneho aparátu, genézu vertikálnych štruktúr ovládajúcich spoločnosť a štát, rozvoj vzdelanosti, vedy a technológií, mechanizmus prerozdelenia ekonomických zdrojov, zloženie a úlohu elít, spoločný svetonázor a súbor etických noriem. V istom okamihu, ale dochádza k tomu, že všetky tieto faktory pôvodne jednoznačne *pozitívne* a podporujúce rast, začnú pôsobiť tak, že systém začnú vyčerpávať a ten smeruje ku *kolapsu*, teda k fáze, kedy tieto štruktúry prestávajú byť funkčné. Prílišná *komplexita systému* je výsledkom jeho dynamického vývoja a rastúcej výkonnosti. Nakoniec však vedie k tomu, že systém len na udržanie svojej funkčnosti spotrebovávajú stále viac energie (*law of diminishing returns/zákon znižujúcich sa výnosov*). Taký systém potom prirodzene stráca aj svoju *identitu*, teda súbor spoločne zdieľaných hodnôt zahrňujúci vieru, svetonázor, etiku, jazyk, kultúru, záujmy a povedomie o spoločnej minulosti, teda svoju *zásadnú charakteristiku a špecifickú povahu*. Stará ríša v starom Egypte bola prvou *komplexnou civilizáciou* na svete a predsa zanikla (Bárta, Kovář 2011, 19 – 46).

Záver

Európska identita prinajmenej od osvietenstva neznamena stotožnenie sa s nehybným

systémom zásad a noriem. Skôr sa vyznačuje stálym *kladením otázok*, či práve tento svet, v ktorom žijeme, je tým najlepším a jediným možným. Dôsledkom je myšlienková a svetonázorová *pluralita a demokracia*. V Európe je dnes bežné, že pod jednou strechou býval zapálený liberál, katolík, agnostik a ateista, komunista aj monarchista. A pretože ich vzťahy sprevádza ne jeden vzájomný *predsudok*, všetci si uvedomujú, že majú mnoho *spoločného* a pýtajú sa, odkiaľ vyšli, kde sú a kam smerujú. Pri hľadaní odpovede na tieto otázky nám práve *dialóg s inými* môže poskytnúť veľkú službu (Kosek 2011, 323).

Literatúra

- AIIPORT, G. W. (2004): *O povaze predsudků*. Praha : Prostor. In : KOSEK, J. (2011): *Právo (n)a predsudek. Historické, filozofické, sociálne psychologické, kulturní a právnické souvislosti stereotypů a predsudků*. Praha : Dokořán, s. 23, ISBN 978 – 80 – 7363 – 312 – 7.
- ANTHIAS, F. (2011): *Intersections and Translocations : new paradigms for thinking about cultural diversity and social identities. European Educational Research Journal* 10, 204 – 216. In : MOREE, D. (2015): *Základy interkulturního soužití*. Praha : Portál, s. 29. ISBN 978 – 80 – 262 – 0915 – 7.
- ASTARITA, T. (2006): *Mezi vodou slanou a svěcenou. Dějiny jižní Itálie*. Praha : BB art. In : KOSEK, J. (2011): *Právo (n)a predsudek. Historické, filozofické, sociálne psychologické, kulturní a právnické souvislosti stereotypů a predsudků*. Praha : Dokořán, s. 112. ISBN 978 – 80 – 7363 – 312 – 7.
- BAUMAN, Z. (2004): *Identity*. Cambridge : Polity Press. In : MOREE, D. (2015): *Základy interkulturního soužití*. Praha : Portál, s. 27. ISBN 978 – 80 – 262 – 0915 – 7.
- BÁRTA, M. – KOVÁŘ, M. (eds.) (2011): *Kolaps a Regenerace. Cesty civilizace a kultur. Minulost, současnost a budoucnost komplexních společností*. Praha: Academia. In: BÁRTA, M. (2015): *Makrohistorie a přerušované rovnováhy. O dynamice dějin*. In: BÁRTA, M. – KOVÁŘ, M. – FOLTÝN, O. (eds.) (2015): *Povaha změny. Bezpečnost, rizika a stav dnešní civilizace*. Praha : Vyšehrad, s. 21 – 23. ISBN 978 – 80 – 7429 – 641 – 3.
- BRISLIN, R. (1981): *Cross – cultural encounters : Face to face interaction*. New York : Pergamon Press. In : MOREE, D. (2015): *Základy interkulturního soužití*. Praha : Portál, s. 27. ISBN 978 – 80 – 262 – 0915 – 7.
- DAHLHEIM, W. (2006): *U kolébky Evropy. Odkaz antického Říma*. Praha : Vyšehrad. In : KOSEK, J. (2011): *Právo (n)a predsudek. Historické, filozofické, sociálne psychologické, kulturní a právnické souvislosti stereotypů a predsudků*. Praha : Dokořán, s. 91. ISBN 978 – 80 – 7363 – 312 – 7.
- DEWAN, I. (2007): *Mixed race women's perspectives on identity : the interplay between postmodernism, essentialism and individualism*. In : BHATTI, G., GAINE, C., GOBBO, F. (eds.) (2007): *Social Injustice and Intercultural Education*, xxx Trentham Books. In : MOREE, D. (2015): *Základy interkulturního soužití*. Praha : Portál, s. 27. ISBN 978 – 80 – 262 – 0915 – 7.
- ELIAS, N. (2007): *O procesu civilizace*. Praha : Argo. In : KOSEK, J. (2011): *Právo (n)a predsudek. Historické, filozofické, sociálne psychologické, kulturní a právnické souvislosti stereotypů a predsudků*. Praha : Dokořán, s. 127. ISBN 978 – 80 – 7363 – 312 – 7.

- ERMANN, M. (2002): *Identität in Lebenszyklen. Vortragsreihe auf den Lindauer Psychotherapiewochen*. In : KRAFT, H. (2006): *Tabu. Magie a sociální skutečnost*. Praha : Mladá fronta, s. 98. ISBN 80 – 204 – 1345 – 6.
- GADAMER, H. G., Vogler, P (vyd.). (1975): *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart : Georg Thiemer Verlag. GADAMER, H. G. *Schlussbericht*. In : KOSEK, J. (2011): *Právo (n)a predsudek. Historické, filozofické, sociálne psychologické, kulturní a právnické souvislosti stereotypů a predsudků*. Praha : Dokořán, s. 26 – 27. ISBN 978 – 80 – 7363 – 312 – 7.
- GADAMER, H. – G. (1990): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. In : KOSEK, J. (2011): *Právo (n)a predsudek. Historické, filozofické, sociálne psychologické, kulturní a právnické souvislosti stereotypů a predsudků*. Praha : Dokořán, s. 27. ISBN 978 – 80 – 7363 – 312 – 7.
- GOBBO, F. (2004): *Cultural Intersections : the life of a Roma cultural mediator. European Educational Research Journal*, 3, 626 – 641. In : MOREE, D. (2015): *Základy interkulturního soužití*. Praha : Portál, s. 29. ISBN 978 – 80 – 262 – 0915 – 7.
- HOWARD, J. A. (2000): *Social Psychology of Identities. Annual Review of Sociology*, 26, 367 – 393. In : MOREE, D. (2015): *Základy interkulturního soužití*. Praha : Portál, s. 27 – 29. ISBN 978 – 80 – 262 – 0915 – 7.
- KANT, I. *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, citovaný podľa ELIAS, N. (2007): *O procesu civilizace*. Praha : Argo, s. 71. In : KOSEK, J. (2011): *Právo (n)a predsudek. Historické, filozofické, sociálne psychologické, kulturní a právnické souvislosti stereotypů a predsudků*. Praha : Dokořán, s. 129. ISBN 978 – 80 – 7363 – 312 – 7.
- KOSEK, J. (2011): *Právo (n)a predsudek. Historické, filozofické, sociálne psychologické, kulturní a právnické souvislosti stereotypů a predsudků*. Praha : Dokořán. ISBN 978 – 80 – 7363 – 312 – 7.
- KRAFT, H. (2006): *Tabu. Magie a sociální skutečnost*. Praha : Mladá fronta. ISBN 80 – 204 – 1345 – 6.
- MOREE, D. (2012): *O jedné drzé otázce*. In : HANUŠ, J. a kol. *Meze smířlivosti : diskuse nad knihou Jana Burumy Vražda v Amsterdamu*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK). In : MOREE, D. (2015): *Základy interkulturního soužití*. Praha : Portál, s. 171. ISBN 978 – 80 – 262 – 0915 – 7.
- MOREE, D. (2014): *Identita a kultura ve vzdělávání*. In : NEHYBA, J. – KOLÁŘ, J. a kol. *Reflexe mezi lavicemi a katedrou*. Brno : Masarykova Univerzita. In : MOREE, D. (2015): *Základy interkulturního soužití*. Praha : Portál, s. 27. ISBN 978 – 80 – 262 – 0915 – 7.
- MOREE, D. (2015): *Základy interkulturního soužití*. Praha : Portál. ISBN 978 – 80 – 262 – 0915 – 7.
- POLÁKOVÁ, J. (2008): *Smysl dialogu. O směřování k plnosti lidské komunikace*. Praha : Vyšehrad. ISBN 978 – 80 – 7021 – 966 – 9.
- RENTFREW, C. (1972): citovaný podľa BÁRTA, M. 2015. *Makrohistorie a přerušované rovnováhy. O dynamice dějin*. In : BÁRTA, M. – KOVÁŘ, M. – FOLTÝN, O. (eds.) (2015): *Povaha změny. Bezpečnost, rizika a stav dnešní civilizace*. Praha : Vyšehrad, s. 20. ISBN 978 – 80 – 7429 – 641 – 3.
- RITOMSKÝ, M. (2005): *Úvod*. In : RITOMSKÝ, M (eds.) (2005): *Mýty a predsudky. Najčastejšie predsudky voči menšinám a odpovede na ne*. Bratislava : Ľudia proti rasizmu – občianske združenie. ISBN 80 – 962250 – 0 – 8.

- SAFRANSKI, R. (2006): *Koľko globalizácie unesie človek ?* Bratislava : Kalligram. ISBN 80 – 7149 – 858 – 8.
- SAMOVAR, L. A. a kol. (2013): *Communication betwen cultures*. Wadsworth : Cengage Learning. In : MOREE, D. (2015): *Základy interkulturního soužití*. Praha : Portál, s. 28. ISBN 978 – 80 – 262 – 0915 – 7.
- VAN OUDENHOVEN, J. P. (2002): *Cross – culturele psychologie*. Bussum : Uitgeverij Coutinho. In : MOREE, D. (2015): *Základy interkulturního soužití*. Praha : Portál, s. 45 – 46. ISBN 978 – 80 – 262 – 0915 – 7.

Mgr. Ing. Štefan Šrobár, CSc.

Laurinská 12

811 01 Bratislava

e-mail: stefan.srobar@gmail.com

ČLOVEK NA CESTE K DIALÓGU

THE PERSON ON THE WAY TO THE DIALOGUE

Ivan Ondrášik

Abstract: *The aim of this paper is to analyze the possibilities of dialogue of contemporary man living in the conflictsfull world. We try to define the essence of the dialogue, its conditions (relational anthropology, freedom, responsibility, tolerance) and the obstacles to dialogue. In the next step we reflect on the dialogue between Christianity and the secular world and points to the possibility of the current inter-religious dialogue.*

Keywords: *dialogue – Christianity – secular – religion – faith – reason*

Úvod

V príspevku sa chceme pokúsiť o analýzu možností dialógu, ktoré sa ponúkajú súčasnému človeku, žijúcemu v postmodernej atmosfére globálnej krízy. V nasledujúcom texte budeme hľadať odpovede na tieto otázky: Čo je autentický dialóg? Aké sú základné podmienky dialógu? A naopak: aké sú prekážky dialógu? Je možný autentický dialóg medzi kresťanským a sekulárnym pohľadom na zmysel života? Je vôbec možný a účinný medzináboženský dialóg?

Podstata dialógu

Možno povedať, že práve v krízových a prelomových okamihoch našich dejín sa poznanie stáva naliehavým a potreba dialogického myslenia a najmä konania sa stávajú existenciálne významnými faktormi, resp. možnosťami, ktoré dokážu neutralizovať konfliktami a bolesťami zmietaného človeka v postmodernej situácii. Jolana Poláková vymedzuje podstatu dialógu takto: „Mieru dialogičnosti charakterizuje predovšetkým stupeň celkovej, teda i vnútornej spoluúčasti – stupeň bytostnej vzájomnej otvorenosti. Dialóg je vzťahovým dianím, ktorého zmysel sa nevyčerpáva prenášaním informácii alebo vytváraním konsenzu, netýka sa ľudí ako spredmetniteľných a zastupiteľných jednotiek, ale ako jedinečných osôb s vlastnou slobodou a zodpovednosťou. Ich vzájomné porozumenie je cieľom dialógu“ (Poláková 2008, 8).

Sme presvedčení, že autentický dialóg nie je možné uskutočniť bez vzťahu k pravde. Pravý dialóg sa môže uskutočniť len v kontexte lásky a na pozadí horizontu pravdy. Tomáš Halík k tomu v súlade so svojím perspektivizmom výstižne poznamenáva: „K etike dialógu patrí vzdať sa monopolu na pravdu. Vzdať sa monopolu na pravdu neznamená vzdať sa pravdy, ale znamená to skôr stať sa pravdivejším, dokázať sa v pokore ponoriť do hĺbky pravdy, zakúsiť, že je hlbšia, širšia, dynamickejšia ... Znamená to vzdať sa triumfalizmu, t.j. predstavy, že ja som vlastníkom všetkej pravdy. Je potrebné si uvedomiť svoju konečnosť, obmedzenosť a fakt, že každý z nás sa dívame na svet z odlišnej perspektívy... Pravda je kniha, ktorú ešte nikto nedočítal do konca. Opakovať túto užitočnú a múdru vetu neznamená rezignovať na poznanie, ale horlivo čítať ďalej – tak isto pomocou dialógu s ostatnými“ (Halík 2014, 19-20).

Ako veľmi podnetná v súvislosti s možnosťou dialógu sa ukazuje myšlienka Jozefa

Ratzingera – Benedikta XVI z jeho knihy *Úvod do kresťanstva*: „Poznanie Boha vedúceho dialóg, Boha, ktorý nie je iba Logos, ale Dia – Logos, nielen myšlienka a zmysel, ale rozhovor a slovo vo vzájomnosti hovoriacich – toto poznanie presahuje antické delenie skutočnosti na substanciu ako niečo základné a na akcidity ako niečo úplne náhodné. Teraz je jasné, že povedľa substancie stojí dialóg, relatio, ako rovnako pôvodná forma bytia“ (Ratzinger – Benedikt XVI 2007, 143). Z pohľadu kresťanstva je pravým archetypom dialógu Ikona trojjediného Boha Otca, Syna a Ducha Svätého, ktorého podstatou je perichoretická láska medzi božskými Osobami. Boh je teda prameňom dialógu. Je úplnou jednotou a zároveň je v ňom priestor i pre pluralitu. „Nielen jednota je božská, aj mnohosť je niečím pôvodným a svoj vnútorný základ má v samotnom Bohu“ (Ratzinger – Benedikt XVI 2007, 140). Sme presvedčení, že s týmto najvzácnejším Darom môžu kresťania s odvahou a rešpektom vstúpiť do spomínaných dialogických vzťahov so sekulárnym svetom i s inými náboženskými tradíciami.

Podmienky a prekážky dialógu

Domnievame sa, že prvou podmienkou pre realizáciu autentického dialógu je uvedomenie si a následné rozpracovanie dialogického chápania človeka. Ide teda o rozvoj vzťahovej (relacionálnej) filozofickej antropológie. Existenciálny tomista W. N. Clarke sa vo svojej knihe *Osoba a bytí* (2007) podujal tvorivým spôsobom domyslieť načrtnuté intuície sv. Tomáša Akvinského: „Osoba ako každé iné reálne súcno je živou syntézou substanciality a vzťahovosti, kde vzťahová časť je rovnako dôležitá ako substanciálna časť, pretože ja ako substancia môže aktualizovať svoju potencialitu a naplniť tak svoje určenie iba skrze vzťahovosť“ (Clarke 2007, 71). Pre porozumenie integratívnej sily fenoménu dialógu je nevyhnutné vnímať človeka nielen ako substanciálnu jednotu tela a duchovnej duše (v perspektíve ktorej sa zvyrazňuje seba vlastníctvo osoby ako vedomie seba, naše sebaurčenie – teda ovládanie poriadku činnosti prostredníctvom rozumu a slobodnej vôle), ale rovnako je významný i rozmer vzťahovosti a otvorenosti osoby voči svetu, čo má nepochybne veľký význam pre nadväzovanie dialogických medziľudských vzťahov a vzťahu k Bohu. Substancialita spolu s relationalitou konštituuju identitu osoby. Osoba človeka je preto charakterizovaná nielen svojou individualitou, interioritou a subjektivitou, ale komplementárne k tomu i relationalitou, otvorenosťou k exteriorite sveta, socialitou a bytostnou transcendenciou smerom k osobnému Bohu.

Ďalšou podmienkou realizácie autentického dialógu je sloboda. Oslobodenie sa od rôznych prekážok, ktoré hatia, ba úplne znemožňujú pravý dialóg, je jedna z najfundamentálnejších podmienok. V úsilí o odstup od týchto prekážok človek nadobúda prostredníctvom slobody istý nadhľad nad dialogickou situáciou a je oslobodený od čisto utilitárneho myslenia a konania. K úspešnému dialógu podľa nás nestačí len sloboda v jej autonómnom chápaní. Sloboda sa musí opierať o to, čo nás presahuje – o Boha. Domnievame sa, že práve takáto heteronómna sloboda je pravým ovzduším, v perspektíve ktorého sa môže odohrávať autentický dialóg.

Podstatnou podmienkou úspešného a vzájomne obohacujúceho dialógu je popri slobode zodpovednosť. Sloboda a zodpovednosť sú ako spojené nádoby v realizácii nášho života a zvlášť sa takými javia i v uskutočňovaní autentického dialógu. Človek v ňom cíti zodpovednosť nielen za seba, ale v bytostnej dialogickej otvorenosti je zároveň spoluzodpovedný za druhého (chápaného v jeho inakosti). So zodpovednosťou, ktorá umožňuje dialóg, je možné vstúpiť do priestoru otvorenosti, iba k tým, ktorí sú schopní dialogickej recipacity.

Podľa J. Polákovvej sloboda a zodpovednosť sú pasívne a neutrálne podmienky dialógu. Zároveň však tvrdí, že tolerancia je zásadne pozitívnu, benevolentnu a kladne očakávajúcou podmienkou dialógu. Tolerancia vytvára potrebný vzájomne akceptujúci priestor, preto podstatne súvisí s úctou a pokorou voči druhému. Radosť z porozumenia, vzájomná sympatia, pochopenie a láska voči inakosti druhého pramení práve v tolerancii (Poláková 2008, 26-27). V autentickom dialógu sa učíme personálne rásť, existenciálne dozrievať, učíme sa druhého prijímať, bytostne sa mu darovať a rešpektovať jeho ľudskú dôstojnosť.

Medzi významné prekážky dialógu patrí predovšetkým ničenie druhých. Skutočný dialóg nie je možný s ľuďmi, ktorí majú deštruktívne pohnútky a ktorí boli k nim vychovávaní či preškolení. V tomto aspekte sa javí Ježišovo prikázanie lásky k nepriateľom ako existenciálna a absolútna nutnosť, ak chceme vôbec prežiť. Nivelizujúco pôsobí na dialóg i snaha o ovládanie druhých z pozície moci a rôzne formy parazitovania na druhých. Významnou prekážkou autentického dialógu je aj postoj ľahostajnosti voči druhým (Poláková 2008, 11). Autentický dialóg je podľa nás možný len s ľuďmi s otvorenou myslou. Vstup ľudí s uzatvorenou myslou dialogickú situáciu deštruuje.

Dialóg medzi kresťanstvom a sekulárnym svetom

Aby bol možný autentický dialóg kresťanov so sekulárnym svetom, treba predovšetkým prehliadnúť jednotu rozumu a viery. Ak sa odpúta rozum od viery, môže sa stať pyšným, viesť nás k abstraktnému a neživotnému racionalizmu, ktorý je prázdnu špekuláciou a v konečnom dôsledku môže byť chladný, sterilný a čisto inštrumentálny. Ak sa oddelí rozum od vzťahu k hodnotám viery, môže sa dokonca stať manipulatívnym a ideologickým – bude taký, akým sa stal v ideologických režimoch 20. storočia – v nacizme a komunizme. Ak sa odpúta viera od rozumu, môže to viesť k fideizmu, sentimentalizmu, fundamentalizmu, fanatizmu, neautentickému tradicionalizmu. Viera bez vzťahu k rozumu sa stáva iracionálnou a môže človeka priviesť k pohodlnej spiritualite eklektického typu v štýle New Age (prázdny ezoterizmus), ktorý sa v postmodernom svete enormne rozvíja v podobe tzv. novej religiozity, alternatívnej medicíny, mágie a pod. (ktoré chápeme ako úpadkové formy spirituality človeka). Viera v sebe zahŕňa horizontálny dialogický vzťah človeka k blížnemu, je otvorená pre spoločenstvo a čerpá silu z bytostnej odovzdanosti Bohu vo vertikálnom rozmere. Takáto viera môže človeka viesť k vnútorne koherentnému spôsobu realizácie a objavovania zmyslu v našom každodennom živote. Autentická viera je otvorená aj ľuďom inak zmýšľajúcim, trpezlivo nadväzuje vzťah s ich inakosťou. Nikdy sa nad pluralitou hľadania a naplňovania zmyslu života iných ľudí nevyvyšuje, ale snaží sa im porozumieť a rešpektovať ich. Autentická kresťanská viera má mať preto úctu k rôznorodosti ciest vedúcich človeka k tajomstvu zmyslu života. Musíme sa naučiť rešpektovať implicitnú vieru inak založených ľudí, najmä vieru zahrnutú v skutkoch. Výstižne o tom píše T. Halík: „Skúsenosť ma učí rozlišovať explicitnú vieru a implicitnú vieru. Tá prvá – explicitná je reflektovaná, uvedomelá, vyjadrená slovami. U niektorých ľudí, ktorí sa k viere nehlásia ... však môžeme niekedy nájsť v ich konaní implicitne prítomné hodnoty, ktoré sú podstatné pre postoj viery“ (Halík 2013, 17). Na posilnenie identity našej civilizácie alebo jej znovunájdenie je potrebný dialóg medzi kresťanstvom a sekulárnym svetom. Príkladom môže byť diskusia vtedajšieho kardinála Jozefa Ratzingera a Jürgena Habermasa v roku 2004 na pôde Bavorskej katolíckej akadémie v Mníchove, alebo iniciatíva Nádvorie hľadajúcich, v ktorej sa uskutočňuje dialóg Cirkvi s neveriacimi. Na uskutočnenie

dialógu medzi kresťanstvom a sekulárnym svetom je bytostne potrebné znovuobjaviť jednotu rozumu a viery a tak obnoviť a upevniť spojenectvo sekulárneho racionalizmu s kresťanskými hodnotami viery v Boha.

Možnosti medzináboženského dialógu

Na zmiernenie súčasnej krízy treba rozvíjať medzináboženský dialóg a neochabovať v ňom. Ivan Štampach rozlišuje viaceré modely medzináboženského dialógu: exkluzivistický, pluralistický a inkluzívny (ktorý chápe ako dialogický) (Štampach 2008, 194). Dialóg medzi rôznymi náboženstvami by nemal spočívať v exkluzivizme, ktorý je založený na predstave vlastnej výnimočnosti a výlučnosti. Medzináboženský dialóg by nemal byť ani výhradne pluralitný, vychádzajúci z postoja, že každý má svoju vlastnú pravdu. Mal by byť (má byť) inkluzívny, vyznačujúci sa oceňujúcim záujmom o druhých. Neupiera nikomu právo na jedinečnosť. Kontakt nadväzuje z pozície vlastného náboženstva. Vlastná viera tu nie je nástrojom vylúčenia inakosti druhých, ale cestou k nim. Inkluzívny spôsob vedenia medzináboženského dialógu je autenticky dialogický, očistený od tendencií k pohlcovaniu a asimilovaniu. Uznáva, že aj tí druhí môžu byť na ceste k Pravde a spáse. Inkluzívny medzináboženský dialóg možno uskutočňovať bez nebezpečenstva upadnutia na jednej strane do synkretizmu, na druhej strane do relativizmu. Kľúčovú, ba priam prorockú úlohu v medzináboženskom dialógu (v súčasnosti aktuálnu najmä v súvislosti s islamom) môže zohrať najmä kresťanstvo - už poučené trpkou skúsenosťou vlastných náboženských vojen a prechodom cez oheň osvieteneckej - sekulárnej kritiky. Kresťanský ekumenický dialóg môže byť analogickým modelom (rešpektujúc historicko-kultúrne špecifiká) napríklad na prekonanie súčasných konfliktov medzi šiitmi a sunitmi v islame. Medzináboženský dialóg môže osvieteným ľuďom v islamskom svete ukázať cestu od fundamentalistického (doslovného) čítania Koránu a priviesť ich k čítaniu posvätných spisov v kontexte modernej hermeneutiky a historicko-kritickej exegézy. Príkladom medzináboženského dialógu môžu byť i stretnutia v Assisi, ktoré inicioval sv. Ján Pavol II v roku 1986 a pokračoval v nich Benedikt XVI. v roku 2011 a súčasný pápež František v roku 2016. Pri týchto stretnutiach sa účastníci nielen modlia za mier a spravodlivosť vo svete, ale i vedú otvorený dialóg o duchovných hodnotách ľudstva.

Záver

Na zmiernenie alebo aspoň neutralizáciu súčasných globálnych konfliktov vo svete je nepochybne potrebný dialóg: ako prevencia týchto konfliktov, ako nástroj hojenia vzniknutých rán aj ako vynikajúci prostriedok na prehĺbenie ľudskej vzájomnosti a družnosti. Sme presvedčení, že treba rozvíjať dialóg medzi kresťanstvom a ľuďmi založenými sekulárne, paralelne s ním, dialógom treba rozvíjať plodný ekumenický dialóg vo vnútri kresťanstva, a odvážiť sa i na medzináboženský dialóg s veľkými náboženskými tradíciami - hinduizmom, budhizmom, judaizmom, ba v súčasnosti je bytostne nevyhnutné odhodlať sa i na dialóg s islamom. Jedine uskutočňovaním dialógu je možné predchádzať rozmachu fanatizmu a rôznych fundamentalizmov, nielen náboženských, ale aj agresívne sekularistických či politických.

Literatúra

CLARKE, N. W. (2007): *Osoba a bytí*. Praha: Krystal OP.
HALÍK, T. (2014): *Žít v dialogu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
HALÍK, T. (2013): *Žít s tajemstvím*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
POLÁKOVÁ, J. (2008): *Smysl dialogu*. Praha: Vyšehrad.
RATZINGER, J. – BENEDIKT XVI (2007): *Úvod do kresťanstva*. Trnava: Dobrá kniha.
ŠTAMPACH, I. O. (2008): *Přehled religionistiky*. Praha: Portál.

PhDr. Ivan Ondrášik, PhD.

Ústav hematológie a transfuziológie ÚVN SNP-FN Ružomberok
ul. gen. M. Vesela 21, 034 21 Ružomberok
e-mail: ivan.ondrasik@gmail.com

BUDHISTICKÉ INŠPIRÁCIE V ZÁPADNEJ EKOFILOZOFII

BUDDHIST INSPIRATIONS IN WESTERN ECOPHILOSOPHY

Katarína Henčová

Abstract: *This paper focuses on the examination of the impact of Buddhist teachings to the West Ecophilosophy and environmental ethics in particular. Notes the share of Buddhism on the formation of deep ecology Arne Naess, but also the social ecology of Murray Bookchin, particularly its impact on removal of anthropocentrism, hierarchy, and domination of Western thought. Special attention is dedicated to Mahayana Buddhism as a key resource environmental ethics. It also seeks to prove that the Buddhist philosophy influenced mostly West environmental thinking.*

Key words: *Buddhism – ecophilosophy – deep ecology – social ecology – mahayana*

Zo všetkých náboženstiev zohráva najvýraznejšiu úlohu v ekológii práve budhizmus. Mnohé dogmy moderných environmentalistov vychádzajú práve z tohto duchovného učenia. Jeden zo základných cieľov budhizmu – plnohodnotne vedomý život – vedie principiálne k ekologickému pohľadu na ľudské bytosti, prírodu a ich vzájomný vzťah. Bdelosť otvára naše vnímanie vzájomnej závislosti a krehkosti všetkého živého, a našej zodpovednosti voči nespočetným bytostiam – živým i mŕtvym, minulým i prítomným, blízkym i vzdialeným. Ak vôbec existuje v budhizme niečo reálne, potom je to sama ekológia – mohutný, vzájomne závislý, samovznikajúci, dynamický pohyb energie na pozadí neustálej zmeny. Budhistická etika je založená na základnom princípe, že keď ubližujeme prírode, ubližujeme i sebe – len keď sa zhodneme na tomto predpoklade, môžeme zachrániť samých seba, ale i svet. *Džátky*, rané budhistické príbehy, oplývajú poetickými opismi prírody. V *Sutta – Nipate*, jednom z najstarších budhistických textov, Budha nabáda k poznaniu tráv, stromov, červov, motýľov, mravcov, hadov i rýb. Sám Budha zakázal mníchom stínať stromy a pripomínal, že stromy poskytujú prirodzený úkryt bytostiam žijúcim v lese. Rovnako zakázal svojim nasledovníkom znečisťovať vodné zdroje. Svojich žiakov učil, aby vysielali k zvieratám želaní mieru a šťastia. To bolo možné len vtedy, ak nejedli mäso a nezhromažďovali myšlienky na ubližovanie zvieratám (Kablisingh 1994, 20-22).

Ak kresťanstvo kladie dôraz na lásku, jadrom budhizmu je súcitiť so všetkými bytosťami. Ježišovo *Nezabiješ!* Znie v Budhovom podaní *Nezabiješ a zabrániš zabíjaniu!* Ten, kto zabíja zvieratá, zakúsi karmické dôsledky. Je to aktívny prístup, keďže podstatou všetkého je pohyb. Budha ako súčasník Herakleita to tak cítil i vyjadril. Nehybnosť je ilúzia. Pravda, súcitiť v budhizme nemá nič spoločné s citlivosťou a želaním všetkého najlepšieho. Takýto postoj je nedostatočný. Budhistický súcitiť spočíva v pocite solidarity a osobnej zodpovednosti za celok sveta (Chmelár 2003, 142). Podľa súčasného dalajlámu tento pocit na rozdiel od kresťanskej koncepcie súcitu nie je zameraný na individuálnu bytosť, ale má univerzálny charakter. Nevzniká spontánne, ale ako dôsledok dlhej meditácie (Dalajláma 1996, 45). Jeho cieľom je osvietenie, objektívne poznanie svetového cyklu. Z podobných dôvodov budhisti neradi hovoria o „životnom prostredí“. Tento pojem totiž naznačuje, že veci nás obklopujú, že sa nachádzame medzi nimi, hoci podľa Budhu sme ich súčasťou. Ak precítime túto previazanosť, pochopíme, prečo budhizmus uprednostňuje univerzálny súcitiť so všetkými živými bytosťami pred individuálnou spásou.

Posvätnosť považujú budhisti za inherentnú hodnotu vesmíru a každého jeho procesu.

Hinduistická viera v matku Zem sa tu rozvíja do detailov. Každý atóm vesmíru bol v určitom okamihu našou matkou, daroval nám život, živil nás. A my sme robili to isté s každým atómom v nekonečnom a nepretržitom bytí. Keď pochopíme z tejto budhistickej náuky aspoň niečo, zmení sa spôsob, akým sa pozeráme na veci okolo seba, ako vnímame svet. Každá bunka v mojom tele, v mojom synovi, v psovi, v storočnom dube, v rieke, v jablku, v snehu či v hviezde, nie je nič iné ako ja. Takýto svet sa stáva pre budhistov dôverne blízky. A práve tu narážame na zmysel súcitu. Keď dokážeme naozaj cítiť, že sme súčasťou svojho prostredia, že od neho nie sme oddelení, potom je zákaz zabíjania a ničenia rovnako prirodzený ako to, že sami seba nebudeme nožom, potom je krádež úplne nezmyselná, lebo nebudeme predsa okrádať samo seba. Ekologicky angažovaný budhizmus sa predovšetkým usiluje vysvetliť zákonitosti vývoja a dôsledky našich činov. Chamtivosť vedie k hedonizmu, bezhraničnej rozpínavosti a privlastňovaniu. Nenávisť vedie k násilnému správaniu k sebe, k druhým i k prírode. Deštruktívna spotreba vytvára nekonečné cykly túžby a uspokojovania (Chmelár 2003, 143).

Západní filozofi sa dnes pravdepodobne najviac zaujímajú o Nágardžunu, najvplyvnejšieho budhistického filozofa, ktorý rozvinul koncept *śūnyatá* alebo prázdnoty. Podľa Nágardžunu sú všetky veci, ale aj živé bytosti, bez akejkoľvek podstaty či duše. Sú teda prázdne. Nágardžuna tento jav vysvetľoval tak, že všetky veci vznikajú podmienene, nie vlastnou silou, ale v závislosti na podmienkach, ktoré vytvárajú ich súčasnú existenciu. Táto závislosť znamená, že všetko je vzájomne zret'azené, prepojené a späťe, že každá vec nie je nič iné ako priesečník vzájomných vzťahov. Veci nemôžu existovať samé osebe, sú ovplyvňované, sú pomimuteľné, nemajú svoju vlastnú podstatu. Ba čo viac, veci nielenže neexistujú samé osebe, sú zároveň zbavené vlastných charakteristických rysov, pretože sú to len priesečníky vzájomných vzťahov, vlastne ako také vôbec neexistujú. Ale ak neexistujú, neznamená to, že všetko je nebytie. Práve naopak. Pretože nie je bytie, nemôže byť ani nebytie ako jeho protiklad. Jedinou skutočnosťou je *śūnyatá* – prázdnota. Nágardžuna chápe a vysvetľuje realitu nášho bežného života ako vidinu, prelud, fatamorgánu. Príčinou tejto vidiny je nevedomosť o prázdnote. Nágardžuna neustále zdôrazňuje, že prázdnota v žiadnom prípade neznamená nebytie a nie je s ním totožná. Prázdnota presahuje bytie i nebytie a v tomto význame je totožná s nirvánou.

Ak mahajánoví budhisti tvrdia, že všetky javy sú prázdne, vyjadrujú ten istý postoj, ako pristupuje k hmotným objektom zbaveným substancie metafyzik. Ľudia nie sú obdarení nehmotnou dušou, ktorá odoláva zmenám. Slová sú zbavené zvláštnych sémantických faktov, ktoré určujú ich význam. A pravidelnosť v prírode je zbavená zvláštnych príčinných síl, ktoré poskytujú oporu. Prvým západným filozofom, ktorý si tento Nágardžunov názor osvojil, bol David Hume. Hume tvrdil, že pravidelnosť v prírode nikdy nemôžeme vysvetliť tým, že sa odvoláme na príčinné spojenie, a prevracia postup vysvetlenia argumentom, že našu reč o príčinnosti treba vysvetľovať tým, že sú nám známe pravidelnosti. Nágardžuna robí to isté (Garfield 2012, 342). Nágardžuna zdôrazňoval, rovnako ako Hume, že i keď sa pravidelnosti v prírode vyskytujú a vysvetlenie s nimi musí pracovať, odvolávanie sa na nejakú tajomnú príčinnú súvislosť, ktorá spája *explanans* a *explanandum*, alebo predchádzajúcu udalosť s udalosťou následnou, je zbytočné a vopred nekoherentné (Garfield 2012, 354).

Nágardžuna ovplyvnil aj mnohých ďalších západných filozofov. Jeho tézy o „vzájomnej vnútornej závislosti“ akejkoľvek skutočnosti, o neexistencii izolovaných jednotlivín a o nespoľahlivosti jazykových konštruktov pre dokonalé vysvetlenie sveta dnes v novom kontexte dávajú zmysel všetkým, ktorí študovali Wittgensteina, Quina, Davidsona či Kuhna.

Zvlášť Wittgenstein prebral od Nágardžunu množstvo myšlienok. Wittgensteinov slávny výrok „hranice jazyka sú hranicami môjho sveta“ začal náhle súznieť s Nágardžunovým tvrdením, že „hranice *sansáry* sú hranicami nirvány“. Spôsob, akým Nágardžuna hovorí o najvyššej pravde, by našiel u súčasných filozofov jazykovej analýzy svojich zástancov (Holba 2012, 21-22).

Nágardžunov odkaz v súčasnosti tvorivo rozvíja najmä britský filozof John Clark. Clark kedysi patrila medzi stúpcov sociálnej ekológie Murraya Bookchina. Do dejín tohto filozofického prúdu prispel najmä svojou knihou *Anarchistický moment*, v ktorej sa pokúsil spojiť taoizmus, Bookchinov ekoanarchizmus a Foucaultovu kritiku moci. Výsledkom je však predovšetkým snaha dokázať, že kritické sociálne myslenie si vyžaduje novú víziu človeka, spoločnosti a prírody. Clark podobne ako Bookchin dospieva k presvedčeniu, že marxizmus nie je dobrým základom radikálnej sociálnej myšlienky, pretože nevyhnutne skončí v diktatúre, čo považuje za priamy dôsledok a podstatu filozofických pozícií marxizmu. Tvrdí, že marxizmus sa ponáša skôr na súčasnú kapitalistickú technokraciu než na radikálne hnutie, a to aj svojím postojom k prírode, ku ktorej sa oba prúdy správajú ako k predmetu. Podobne ako kapitalizmus aj marxizmus je založený na ideológii nadvlády. John Clark však ide nad rámec Bookchinovho humanizmu a trvá na tom, že aj príroda bez účelu pre človeka má svoju vlastnú hodnotu. Požaduje prisúdiť morálne uznanie nielen ľudskej prirodzenosti, ale aj divočine (Clark 1984, 195). A práve niekde v tomto bode sa začal jeho rozchod s Bookchinom. Prispel k tomu najmä jeho zvýšený záujem o východné filozofie.

Clark sa začal hlbšie zaoberať najmä taoizmom a už vo svojej spomínanej knihe *Anarchistický moment* vyhlásil, že Lao-c' bol „jedným z najväčších anarchistických klasikov“ (Clark 1984, 165). Neskôr sa mu už pri jeho pokuse o hlbokú a dôslednú syntézu západných a východných tradícií videl Bookchin príliš obmedzujúci, hoci trval na tom, že stále sleduje sociálno-ekologický projekt. Jeho článok *Nágardžuna a ekológia prázdnoty* považujeme za jeden z najlepších pokusov, ako aplikovať Nágardžunovu madhjamaka filozofiu na environmentálnu etiku. Clark vysvetľoval, že Nágardžunova filozofia nepopiera realitu sveta, naopak, potvrdzuje ju. Upozornil, že jeho dekonštruktívny prístup silno rezonuje s Derridovým projektom a najbližší je mu spomedzi moderných západných filozofov vraj Gilles Deleuze.

Profesor Clark prízvukoval, že najväčší rešpekt môžeme prírode vyjadriť tým, že do nej nebudeme zasahovať (tento výrok si vypožičal od ekologického a budhistického básnika Garyho Snydera). Aj preto považuje meditáciu za najbezprostrednejší spôsob, ako neovládať prírodu. Nágardžunova dialektika je možno „najradikálnejšie negatívna“ v dejinách svetovej filozofie, ale má aj pozitívnu funkciu vo vzťahu k našim skúsenostiam a nášmu vzťahu k realite. Nágardžuna si totiž kladie za cieľ (podobne ako aj všetci budhistickí filozofi) vyviesť všetky bytosti z utrpenia a jeho negatívna dialektika je útokom na zmätenosť, nevedomosť a ilúziu, ktoré k utrpeniu dokázateľne vedú. Tento mysliteľ dialekticky ničí rôzne formy poznania ako je konkretizácia, objektivizácia, dominancia a privlastňovanie. Príroda je v jeho chápaní ríša *sansáry*, nekonečného cyklu zmeny, kým *nirvánu* vidí ako stav prebudenej a oslobodenej mysle. Ale práve to prebudenie je uvedomenie si nekonečného cyklu zmien, je to prebudenie do skutočnej ríše prírody (Clark 2008, 13-14).

Nágardžunov útok na nihilizmus je útokom na stratu viery v realitu a prírodu. V plnej miere korešponduje s Deleuzovým projektom „obnovenia viery v tomto svete“. Povedať, že všetky veci sú prázdne, je len iný spôsob, ako povedať, že vznikajú vo vzájomnej závislosti, že nie sú oddelené od pavučiny podmienok, ktorých sú súčasťou. Existujú len

ako konvenčné abstrakcie vyplývajúce z našich procesov konceptualizácie. Existujú teda dve úrovne pravdy: konvenčná (a teda relatívna) a konečná. Toto je bod, v ktorom sa stretáva budhizmus s psychoanalýzou. Kľúčový rozdiel medzi Freudom, Lacanom, Žižekom atď. na jednej strane a Nágardžunom na strane druhej je v predpoklade, že to všetko je nevyhnutné – najlepšie, čo môžeme urobiť, je pokúsiť sa vyrovnať s egom. Nágardžuna však ponúka účinnejšie nástroje. Ukazuje nám, že ego sa možno vyhnúť zdanlivým únikom z reality, ktorý bude v konečnom dôsledku potvrdením skutočnosti (Clark 2008, 18).

Environmentálny budhizmus nám môže pomôcť prekonať náš psychický odpor k ľudskému údely. Upozorňuje nás, že my sme Zem, a Zem je od svojho počiatku duchovným prejavom práve tak ako aj fyzickým. Vo svojich prejavoch rôznorodosti, vzájomnej spojitosti, celosti a všeobecnej úcty nám pomáha posilňovať premenu antropocentrického konzumného vedomia na biocentrické vedomie spoločenstva všetkých bytostí.

Literatúra

- KABILSINGH, Ch.(1994). Rané buddhistické názory na prírodu. In: *Dharma Gaia. Soubor esejů o buddhismu a ekologii*. Cad Press: Bratislava,
CHMELÁR, E.(2003). *Svet nie je na predaj*. Ekokonzult: Bratislava, 2003.
CLARK, J.(1984). *Anarchist Moment*. Black Rose Books: Montreal.
CLARK, J.(2008). On Being None With Nature: Nagarjuna and the Ecology of Emptiness. In: *Capitalism Nature Socialism*, Vol. 19, Issue 4, 6-29.
DALAJLÁMA XIV. (1996). *Síla buddhismu*. Mladá fronta: Praha.
GARFIELD, J. L. (2012). Epoché a šúnjatá. Východní a západní skepticismus. In: *Nágardžuna. Filosofie střední cesty*. Oikoymenh: Praha.
HOLBA, J. (2012). Nágardžuna a madhjamaka. In: *Nágardžuna. Filosofie střední cesty*. Oikoymenh: Praha.
KABILSINGH, Ch.(1994). Rané buddhistické názory na prírodu. In: *Dharma Gaia. Soubor esejů o buddhismu a ekologii*. Cad Press: Bratislava.

Mgr. Katarína Henčová

Katedra filozofie FF UKF

Hodžova 1, Nitra 949 74

katarinahencova@gmail.com

**DESKRIPTÍVNE VERZUS NORMATÍVNE
CHÁPANIE FILOZOFIE (L. WITTGENSTEIN).
PODMIENKY ROZUMNEJ DISKUSIE MEDZI FILOZOFMI**

DESCRIPTIVE VS. NORMATIV
UNDERSTANDING OF PHILOSOPHY (L. WITTGENSTEIN).
CONDITIONS OF REASONABLE DISCUSSION IN PHILOSOPHY

Dezider Kamhal

Abstract: *Both the early and the later Wittgenstein has used the word „philosophy“ in different ways. Moreover, in his two (main) periods he has expressed his views on philosophy by different types of utterances. This contribution offers an answer to the question whether he has maintained consistently – mainly in his later period - the position that philosophy is merely descriptive. Nondistinguishing between descriptive and prescriptive utterances is a source of many misunderstandings. The problem also applies to philosophical utterances about uses of another expressions.*

Key words: *descriptive and prescriptive utterance – Wittgenstein – philosophy*

Už niekoľko desaťročí pocitujú filozofi zvýšenú potrebu uvažovať o tom, čo a ako – ako filozofi – vlastne robia. Napokon, v osobnej rovine nejde o nič menej ako o sebaidentifikáciu a na odbornej úrovni o prihlásenie sa k istému chápaniu svojej profesie a odmietnutie iných pohľadov. Ešte častejšie sa však stáva, že namiesto uvažovania o tom, čo skutočne ako filozofi robia, začnú uvažovať – nie vždy s plným uvedomením si tohto faktu – o tom, čo by ako filozofi *mali* robiť. A odpovede, ktoré majú povahu normatívnych výpovedí, adresujú aj ostatným.

Koncom deväťdesiatych rokov minulého storočia sa sedem popredných filozofov na konferencii na Yalovej univerzite pokúsilo odpovedať na otázky „Čo je to filozofia? Čo presne my, profesori filozofie, robíme a čo by sme *mali* robiť?“¹ Odpovede na uvedené otázky sa líšia nielen vzhľadom na evidentné rozdiely medzi ich obsahom, ale aj vzhľadom na to, ako sa interpretuje prvá z nich. Navyše, druhá z uvedených otázok, zložená prinajmenšom z dvoch, zároveň naznačuje dve možné chápania tej prvej. Prvé – nazvime ho deskriptívnym – predpokladá odpovede, ktoré opisujú minulé alebo súčasné výsledky práce filozofov alebo ich aktivity. Druhé – nazvime ho preskriptívnym – odpovede, ktoré hovoria o tom, čo by filozofi *mali* robiť a ako by *mali* vyzerat' výsledky ich práce. Ako je známe, existuje množstvo odpovedí prvého aj druhého druhu, pričom práve odpovede druhého druhu sa objavovali (a zrejme aj budú objavovať) v obdobiach, ktoré boli prelomové. Je to pochopiteľné, pretože s pokusmi nanovo vymedziť predmet a metódy filozofie, lebo predovšetkým o to pri preskriptívnych výpovediach ide, prichádzajú tí, ktorí sú nespokojní s faktickým stavom.

Oba druhy výpovedí možno zaradiť do oblasti metafilozofie alebo filozofie filozofie. Názov „filozofia filozofie“ uprednostňuje napr. T. Williamson. Podľa Williamsona je „filozofia filozofie automaticky súčasťou filozofie..., zatiaľ čo metafilozofia vyznieva, ako keby sa azda pokúšala pozerat' sa na filozofiu zhora alebo pomimo nej“ (Williamson 2007,

¹ Pozri RAGLAND, C. P. – HEIDT, SARAH L. (2001). Kurzíva je v origináli.

Hodnoty a normy, veda a normativita

IX).

Sú však aj filozofi, podľa ktorých opisný druh výpovedí ako odpovedí na otázku o povahe filozofie do filozofie nepatrí. Napríklad N. Rescher hovorí aj o *normatívne* vymedzenej agende problémov, o ktorých by mala filozofia uvažovať, aj o *popisne* vymedzenej agende problémov, o ktorých filozofi fakticky uvažujú. Vzápätí však dodáva: „Deskriptívna metafilozofia vôbec nie je súčasťou filozofie“, pretože podľa neho ide o skúmanie faktov patriace do oblasti histórie či sociológie. Naproti tomu „*normatívne* metafilozofovanie“ je údajne vždy jej súčasťou (Rescher 2007, 49 – 50).

Samo slovo „metafilozofia“ sa objavilo už skôr. V prvom čísle vtedy založeného časopisu s rovnomenným názvom, sa k jeho autorstvu prihlásil Morris Lazerowitz. Údajne už v roku 1940 po prvý raz použil slovo „metafilozofický“ v jednej recenzii pre časopis *Mind* zverejnenej o dva roky neskôr. Z jeho poznámky venovanej pôvodu slova je jasné, že tento termín používal v špecifickom význame, keďže podľa neho hlavným cieľom metafilozofického skúmania je „dospieť k uspokojivému vysvetleniu neexistencie nesporných filozofických tvrdení a argumentov“ (Lazerowitz 1970, 91).

Cieľom tohto textu však nie je analyzovať používanie výrazu „metafilozofia“ u rôznych autorov, ale ponúknuť istý pohľad na to, čo robia filozofi, keď sa tým či oným spôsobom vyjadrujú k používaniu slova „filozofia“ a naznačiť, že podobne konajú aj v prípade hovorenia o iných výrazoch.

Pri uvažovaní o dvoch odlišných typoch výpovedí o filozofii vychádzam z týchto, podľa mňa samozrejmych predpokladov:

- hovorenie (aj písanie textov) je konanie podľa špecifického druhu pravidiel (ako to tvrdí napr. J. Searle)

- veta (ani „oznamovacia“) sama osebe nemá pravdivostnú hodnotu, pravdivé alebo nepravdivé môžu byť niektoré výpovede, výpovedné akty (teda vyslovenia slov alebo viet za konkrétnych okolností, keď sú splnené isté podmienky), ktoré môžeme zahrnúť pod tvrdenia, konštatácie

- aj filozofi – keď hovoria alebo píšú – konajú alebo sa pokúšajú konať podľa špecifických pravidiel pre príslušný druh výpovedí

- vyslovenie/napísanie zmysluplnej vety (kde sa slová chápu v ich doslovnom alebo konvenčnom zmysle) ešte nemusí byť vydareným výpovedným aktom – napríklad ani pokus niečo tvrdiť

- rozumieť výpovednému aktu znamená rozumieť konaniu, teda rozumenie v komunikácii sa týka výpovedných aktov (rozumenie slovu či vete – v inom zmysle – môže byť jeho súčasťou)

- aj pokusy o deskriptívne a preskriptívne výpovede sa musia riadiť pravidlami, ktorým súčasťou sú aj podmienky úspešnosti takéhoto konania; znamená to napríklad, že ak filozof hovorí o tom, ako sa nejaký výraz (napr. výraz „filozofia“) *má* používať, jeho výpoveď by rozhodne by nemala mať formu deskriptívnej výpovede; v opačnom prípade je vzhľadom na zámer nevydarená a môže byť zdrojom nedorozumení, pretože potenciálni adresáti nemusia rozumieť tomu, o čo sa pokúša.

Naším vzorovým prípadom nespokojenca s tým, čo sa pokladá za filozofiu, je L. Wittgenstein. Spomeniem len niektoré z množstva poznámok o filozofii, ktoré v rôznych obdobiach svojho filozofovania uviedol. Budem si všímať len to, či ich možno pokladať za (pokusy o) deskriptívne alebo preskriptívne výpovede, či mohli resp. môžu byť vďaka svojej forme zdrojom nedorozumení, ktoré mohli alebo môžu viesť napríklad k jalovým

polemikám.

Najprv niekoľko viet z *Logicko-filozofického traktátu*:²

„Tak ľahko vznikajú najfundamentálnejšie zámeny (ktorých *je* plná celá filozofia)“ (Wittgenstein 2003, § 3.324).

„Filozofia *nie je* ani jednou z prírodných vied.

(Slovo „filozofia“ *musí* znamenať čosi, čo stojí nad alebo pod, nie však vedľa prírodných vied.)“ (Wittgenstein 2003, 4.111).

Pripomínam, že prvá citovaná veta nasleduje za príkladom „Zelený je zelený“, kde prvé slovo je meno a posledné prídavné meno, sú to teda odlišné symboly. Pod slovom „filozofia“ tu má na mysli disciplínu, ktorá podľa neho produkuje z logického hľadiska nezmyselné vety. Ak áno, potom je slovo „musí“ v citovanej vete v zátvorke zbytočné. Ak sa filozofia pokladá za disciplínu stojacu mimo empirických vied, tak slovo „filozofia“ už *znamená* to, čo podľa Wittgensteina *musí* znamenať.

Nasledujúci citát obsahuje konfúzne výpovede, pretože sa v nich zdanlivo konštatuje čosi, čo sa malo vyjadriť výpoveďami o tom, čím by filozofia *mala* byť.

„Účelom filozofie *je* logické objasnenie myšlienok.

Filozofia *nie je* náuka, ale činnosť. ... Filozofia *má* myšlienky, ktoré sú inak akoby matné a hmlisté, vyjasniť a ostro ohraničiť“ (Wittgenstein 2003, 4.112).

Zavádzajúce je použitie zdanlivo opisných výpovedí (o tom, čím *je* filozofia a čo *je* jej účelom), ktorých zámerom bolo vyjadriť sa k tomu, čím by filozofia *mala* byť. Ak by sme ich posudzovali ako opisné, boli by zjavne nepravdivé. Ako uvidíme, s podobnými vetami, ktoré podľa kontextu (v širokom zmysle slova) majú byť vyslovené v preskriptívnych výpovediach, sa u Wittgensteina môžeme často stretnúť aj v jeho neskoršom období. (Výnimkou je tu len posledná citovaná veta, použitá vo výpovedi, ktorej „ilokučná účinnosť“ je v súlade s formou.)³

Wittgensteinove *Filozofické skúmania* obsahujú množstvo poznámok, ktoré sa týkajú filozofie a mnohé z nich – aj keď hovorenie o používaní slova „filozofia“ považoval za filozofickú činnosť na rovnakej úrovni ako hovorenie o ktoromkoľvek výraze (Wittgenstein 1979, § 121) – nemajú podobu opisných výpovedí. Je zrejmé, že práve v poznámkach o používaní slova „filozofia“ sa častokrát nepridŕžal vlastnej charakteristiky filozofie ako čisto opisnej, alebo používal zdanlivo deskriptívne výpovede, keď očividne neopisoval, ako sa prevažne slovo „filozofia“ používa. Prípadne striedavo používal deskriptívne a preskriptívne formulácie. Môžeme sa s tým stretnúť aj v nasledujúcich citátoch:

„Filozofia nijakým spôsobom nesmie narušiť faktické používanie jazyka, môže ho nakoniec iba opísať. Nemôže ho totiž ani zdôvodniť“ (Tamtiež, § 124).

„Filozofia iba kladie všetko pred nás, ale nič nevysvetľuje a nededukuje. – Keď je všetko zjavné, ani niet čo vysvetľovať. Pretože to, čo je azda skryté, nás nezaujíma“ (Tamtiež, § 126).

„Práca filozofa spočíva v zhromažďovaní spomienok na určitý účel“ (Tamtiež, § 127).

„Filozof sa zaoberá problémom ako lekár chorobou“ (Tamtiež, § 255).

² Kurzíva výrazov v citátoch je moja.

³ Nevšímame si, akú úlohu hrá fakt, že z hľadiska funkcie ide o preskriptívne vety, pri ich údajnej nezmyselnosti.

„Filozofia konštatuje iba to, čo jej každý prizná“ (Tamtiež, § 599).

Možno sa stretnúť aj s prípadmi, ktoré nie sú z hľadiska rozlišovania medzi deskriptívnymi a preskriptívnymi výpoveďami jednoznačné.⁴ Zaujímavá je najmä poznámka 109 z *Filozofických skúmaní*. Uvádzam ju celú⁵:

„Bolo správne, že naše úvahy *nesmeli* byť vedeckými úvahami. Nemohla nás zaujímať skúsenosť, že ‘to alebo ono sa dá myslieť napriek nášmu predsudku’ – nech to už značí čokoľvek. (Pneumatické ponímanie myslenia.) A *nesmieme* vytvárať nijakú teóriu. V našich úvahách *nesmie* byť nič hypotetické. Každé vysvetľovanie *musí* zmiznúť a jeho miesto *musí* zaujať opis. A tento opis dostane svoje osvetlenie, t. j. účel od filozofických problémov. Pravda, tieto problémy nie sú empirické; rozriešené budú až nazretím do činnosti nášho jazyka, a to tak, že sa ona spozná napriek sklonu nesprávne jej rozumieť. Problémy sa nerozriešia uvedením nových skúseností, lež usporiadaním toho, čo je nám už dávno známe. Filozofia je boj proti pobosorovaniu nášho rozumu prostriedkami nášho jazyka.“

V kontexte celej poznámky je jasnejšie, že poslednú „vetu“ (výpoveď) môžeme a máme chápať ako normatívnu – nie je tvrdením o tom, čím filozofia fakticky je ani o tom, čo filozofi skutočne robia.

Faktom je, že Wittgenstein si veľmi dobre uvedomoval, že slovo „filozofia“ nepoužíva tak, ako ho používajú iní a už skoro po svojom návrate do Cambridgeu ponúkal aj svoje dôvody. Svedčí o tom nasledujúci citát:

„... Prečo chcem nazývať našu terajšiu činnosť filozofia, keď aj Platónovu činnosť nazývame filozofia? Azda na základe určitej analógie medzi nimi alebo na základe nepretržitého vývoja tohto predmetu. Alebo táto nová činnosť možno nahrádza starú, pretože odstraňuje duševný nepokoj, ktorý mala tá stará“ (Ambrose 2001, 27 – 28).

Aj keď sme sa venovali predovšetkým výpovediam týkajúcim sa používania slova „filozofia“, je zrejmé, že problém súvisiaci so vzájomným zamieňaním si odlišných typov výpovedí ich autormi alebo adresátmi je oveľa širší. Týka sa prakticky všetkých filozofických výpovedí, ktoré sa priamo alebo nepriamo, výslovne alebo skryto vyslovujú (v širšom zmysle zahŕňajúcom aj písomné prejavy) o filozoficky zaujímavých či problematických slovách alebo výrazoch. Pokladám ho za hlavný zdroj nedorozumení, za kľúčovú chybu znemožňujúcu rozumné diskusie medzi filozofmi.

Keď filozofi ponúkajú preskriptívne výpovede v prestrojení za deskriptívne, ako to občas robil aj Wittgenstein, môže ísť o čosi, čo by sme mohli nazvať implicitné definície. O prípady, keď použijeme filozoficky zaujímavé (či problematické) slovo v inom ako obvyklom význame a príslušnú vetu, v ktorej sa slovo vyskytuje, prednesieme ako tvrdenie. Napríklad „... vlastné mená sú rigidné designátory“⁶ Alebo kľúčové vety z *Logicko-filozofického traktátu* týkajúce sa tzv. obrazovej teórie významu. Napokon, príkladmi sú aj niektoré z Wittgensteinových „tvrdení“ o filozofii alebo filozofovaní z neskoršieho obdobia. Podľa môjho názoru by sme vlastne len veľmi ťažko našli filozofický text, ktorý tento druh zámeny a zároveň bežného zdroja konfúzií neobsahuje.

Eliminovanie tejto zámeny by malo ďalekosiahle, hoci možno neželané následky. Keby si filozofi uvedomovali, že ponúkajú normatívne výpovede, prestali by sa sporiť o pravdivosť či nepravdivosť svojich údajných tvrdení. Je totiž nezrozumiteľné, čo znamená dokazovať

pravdivosť nového návrhu na používanie nejakého výrazu. Diskusia o pravdivosti či nepravdivosti takýchto návrhov nie je namieste. Uvedomovali by si, že len zriedka hovoria (napríklad) o tom, akými rôznymi spôsobmi sa používajú výrazy „filozofia“, „pravda“, „poznatie“, „sloboda“, „veta“, „istota“, „vedomie“, „vlastné meno“ atď., ale hovoria o tom, ako by sa, predovšetkým z praktických dôvodov, mali používať.

V tejto súvislosti si pripomeňme, čo hovoril Wittgenstein o tzv. gramatických vetách: „Odhaliť, že tvrdenie, ktoré vyslovuje metafyzik, vyjadruje nespokojnosť s našou gramatikou, je obzvlášť ťažké vtedy, keď slová jeho tvrdenia možno použiť aj na konštatovanie nejakého faktu o skúsenosti“ (Wittgenstein 2002, 100).

Takéto gramatické vety sú často „nepriзнanými alebo neuvedomovanými návrhmi na zmenu významu termínov alebo celých výpovedí“ (Kamhal 2015, 46).

Nepochopenie funkcie vyslovených/napísaných viet vo filozofickom texte sa teda rozhodne netýka len viet, v ktorých sa hovorí o filozofii (o zaužívanom alebo navrhovanom používaní slova „filozofia“). Čo teda *máme* ako filozofi robiť? Nuž, nejde o nič menej ako o otázku, čím by mala byť filozofia.

Literatúra

- AMBROSE, A. (2001) (ed.): *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935*, Prometheus Books 2001.
- KAMHAL, D. (2015): Wittgenstein a filozofovanie. In: ČANA, T. – KAMHAL, D. – MACO, R. (eds.): *Metafilozofické skúmania*, KO&KA, Bratislava, 40 – 60.
- KRIPKE, S. (2002): *Pomenovanie a nevyhnutnosť*, Bratislava, Kalligram.
- LAZEROWITZ, M. (1970): A Note on ‘Metaphilosophy’, *METAPHILOSOPHY*, Vol. 1, No. 1, január 1970.
- RAGLAND, C. P. – HEIDT, SARAH L. (2001) (eds.): *What is philosophy?*, New York: Yale University Press.
- RESCHER, N. (2007): *Interpreting Philosophy. The Elements of Philosophical Hermeneutics*, Germany, Ontos Verlag
- WILLIAMSON, T. (2007): *The philosophy of philosophy*, Blackwell Publishing, UK.
- WITTGENSTEIN, L. (1979): *Filozofické skúmania*, Pravda, Bratislava.
- WITTGENSTEIN, L. (2002): *Modrá a Hnedá kniha*, Kalligram, Bratislava.
- WITTGENSTEIN, L. (2003): *Tractatus logico-philosophicus*, Kalligram, Bratislava.

PhDr. Dezider Kamhal, PhD.

Centrum pre kognitívnu vedu, Fakulta matematiky, fyziky a informatiky UK,
Mlynská dolina, 842 48 Bratislava
e-mail: kamhal@fmph.uniba.sk

⁴ Problematiku kritérií pre identifikovanie deskriptívnych a preskriptívnych výpovedí pokladám za zložitejšiu, ako by sa mohlo zdať podľa tohto textu.

⁵ Typické slová som vyznačil tučným písmom a kurzívou.

⁶ Pozri KRIPKE, S. (2002), napr. s. 60.

V ČOM SPOČÍVA PROBLÉM HODNOTY POZNANIA?¹

WHAT IS THE PROBLEM OF THE VALUE OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE?

Martin Nuhlíček

Abstract: *The value problem of knowledge, that is the question why knowledge is valuable, is a subject of philosophical renaissance in contemporary epistemology. The analysis of the problem shows that it contains a number of different questions that require different kinds of responses. The paper reviews the possibilities of replying to each question, with regard to assessing which replies would be considered satisfactory. Flagrant difficulties in determining the possible answers display some of the questions as illegitimate, and thus define plausible extent of the philosophical problem in question.*

Keywords: *Analysis of Knowledge – Value of Knowledge – Meno Problem*

Úvod

V ostatných približne pätnástich rokoch sa v rámci epistemologických skúmaní znovu otvára otázka *hodnoty poznania*. Táto otázka preniká až k samej podstate epistemológie: ak by jej základný predmet, poznanie, nebol hodnotný, tak pretrvávajúci záujem oň by bol dosť záhadný. Hlavný problém však spočíva v úlohe vysvetliť, *prečo* je poznanie hodnotné. Tieto úvahy sa objavili ako sprievodný znak intenzívnych debát o *povahe* poznania, ktoré sa v epistemológii vedú najmä od slávneho vystúpenia E. Gettieria v 60. rokoch 20. storočia, ktorým bol spochybnená tradičná tripartitná definícia poznania (pozri Gettier 1963; tiež Nuhlíček 2013). Fakt, že spomenuté debaty nie sú ani po niekoľkých desaťročiach ukončené, viedol viacerých autorov k otázkam o *hodnote* poznania: prečo sa zaoberáme poznaním, čo je na ňom také hodnotné? Tieto otázky si vyžadujú vrátiť sa k východiskám filozofovania o poznaní a vysvetliť, prípadne pripomenúť vlastnú hodnotu poznania.

Keď sa ohliadneme do bližších či vzdialenejších dejín epistemológie, tak zistíme, že takmer všetkých predstaviteľov spája všeobecný predpoklad, že poznanie *je čosi hodnotné*. Tento predpoklad málokedy nájdeme explicitne formulovaný, väčšinou je prijímaný implicitne, no je nepochybné, že ide o široko zdieľaný názor, ktorý zásadne určuje charakter celej tejto filozofickej disciplíny. Tematizovanie otázok o hodnote poznania však obvykle nie je súčasťou hlavného epistemologického prúdu. Všímajú si to aj niektorí autori: „Všetci sa zhodnú, že poznanie je hodnotné, no tým sa zhoda končí“ (Lehrer 1990, 1). „Z hľadiska toho, že predpoklad hodnoty poznania je pre epistemológiu centrálny, je prekvapivé, ako málo diskusií o hodnote poznania sa dá nájsť v dejinách epistemológie“ (Kvanvig 2003, ix).

Práve J. Kvanvig ako prvý vystúpil s požiadavkou, aby teórie poznania vysvetľovali nielen povahu poznania, ale aj *hodnotu poznania*. Podľa neho ide o dve rovnocenné stránky jednej veci, resp. jedno bez druhého nemôže tvoriť kompletnú teóriu poznania (pozri Kvanvig 2003, x). Avšak akokoľvek rozumná sa môže javiť táto požiadavka, ukázalo sa, že je neobyčajne ťažké ju uspokojivo splniť. Dôsledkom tejto situácie bolo nastolenie *problému hodnoty poznania*.² Cieľom tohto príspevku je expozícia problému hodnoty poznania tak,

¹ Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV-14-0510.

² Problém hodnoty poznania je súčasťou širšieho *problému epistemickej hodnoty*, ktorý spočíva v snahe uchopiť

ako je artikulovaný v súčasných epistemologických koncepciách a bližší rozbor toho, na čo sa v rámci tohto problému vlastne pýtame. Prostredníctvom tohto rozboru sa pokúsim určiť isté mantinely nastoleného problému, ako aj naznačiť spôsoby jeho riešenia vzhľadom na tieto limity.

Skôr, než pristúpime k naznačenému skúmaniu, treba povedať pár slov o centrálnom pojme *hodnoty*. V najjednoduchšom ponímaní hodnota označuje stupeň dôležitosti nejakej veci vzhľadom na rôzne ľudské ciele. Hodnota môže byť dvojakého druhu: tradične sa rozlišuje medzi vnútornou, *finálnou* hodnotou, kedy je vec hodnotná sama osebe, ako cieľ; a vonkajšou, *inštrumentálnou* hodnotou, kedy je vec hodnotná len ako prostriedok pre dosiahnutie inej veci. Z toho plynie otázka, či hovoríme o vnútornej alebo vonkajšej hodnote poznania? Niektoré poznatky môžu byť zaiste hodnotné vo forme prostriedku, napr. pre urobenie dojmu na poslucháčov, pre víťazstvo v súťaži a pod. No spomenutý predpoklad, ktorý sa vinie epistemológii, obsahuje postulát, že poznanie je hodnotné samo osebe, nezávisle od jeho možných inštrumentálnych funkcií. Problém hodnoty poznania sa tak týka vysvetlenia jeho *finálnej hodnoty*.

Expozícia problému

Problém hodnoty poznania pramení z úvah, ktoré nájdeme v Platónovom *Menonovi*: Sokrates tu kladie otázku, prečo je poznanie hodnotnejšie než pravdivá mienka (pozri Platón 1990)? Praktická hodnota obidvoch je porovnateľná: napríklad pravdivá mienka o ceste do Larissy i poznanie cesty do Larissy nás rovnako dobre dovedú do cieľa. A predsa, poznanie si ceníme viac než len pravdivú mienku. Vysvetliť tento fakt nie je jednoduché, čo utvára filozofický problém – tzv. *Menónov problém*. Platónovo riešenie Menónovho problému obsahuje hypotézu, že poznanie je naozaj hodnotnejšie než pravdivá mienka, pretože je „pripútané k pravde“ – kým pravdivá mienka sa ľahko stratí, poznanie je stabilné a poskytuje väčšiu istotu. Napríklad, ak sa cesta do Larissy sprvoti zatáča zdanlivo opačným smerom, tak ten, kto cestu pozná, bude bez váhania pokračovať ďalej, zatiaľ čo ten, kto má len pravdivú mienku, môže čeliť pochybnostiam a svoju mienku napokon stratiť (pozri tamže).

Platón v *Menonovi* prechádza od otázky, prečo je poznanie hodnotné, ku komparatívnej otázke, prečo je poznanie hodnotnejšie než pravdivá mienka? Inými slovami, Platón sa pýta, čo má poznanie *navyše*, čo nemá pravdivá mienka? Tým navodzuje akoby „analytický“ charakter skúmaného problému: vyvoláva očakávanie, že ak poznanie rozoberieme na jeho jednotlivé konštituenty, tak odhalíme, ktoré z nich sú pre poznanie jedinečné (t. j. ktoré má „navyše“). Predpoklad, že poznanie je tvorené kombináciou určitej sumy zložiek, na ktoré sa dá bezo zvyšku analyzovať, patrí k epistemologickej klasike. O toto východisko sa opierajú nielen pokusy o riešenie problému *hodnoty* poznania, ale aj oveľa populárnejšieho problému vymedzenia *povahy* poznania.

Súčasný prístup k problému hodnoty poznania vychádzajú z Platónovej formulácie, no neostávajú len pri nej. Ukazuje sa, že v rámci tohto problému je možné pýtať sa na niekoľko odlišných otázok, z ktorých všetky sa javia ako v nejakom zmysle relevantné. Súčasný artikulácie problému sú teda viac vrstevnaté, než pôvodný Menónov problém u Platóna. Jednou z najčastejšie uvádzaných je koncepcia D. Pritcharda, ktorý rozlišuje *tri úrovne* problému hodnoty poznania, v súvislosti s ktorými sa dajú klásť tri rozličné otázky

hodnotové aspekty celého systému rozličných epistemických kvalít.

(pozri Pritchard 2007):

1. *Primárny problém*: Prečo je poznanie hodnotnejšie než pravdivá mienka? Ide o pôvodný Menónov problém, ktorý predstavuje minimálne čítanie tézy, že poznanie je hodnotné.

2. *Sekundárny problém*: Prečo je poznanie hodnotnejšie než akákoľvek vlastná podmnožina jeho zložiek? Táto otázka je výsledkom zovšeobecnenia Menónovho problému pre ľubovoľné vymedzenie poznania. Inak povedané, nech prijmeme akúkoľvek definíciu poznania, pýtame sa, prečo zvláštnu hodnotu poznania utvára daná definícia v jej úplnosti, ale nie parciálne?³

3. *Terciárny problém*: Prečo je poznanie hodnotnejšie než nepoznanie – ako rozdiel v *druhu* a nie v stupni? Epistemológovia predpokladajú, že poznanie je nielen viac hodnotné než iné kognitívne stavy, ale že je tiež hodnotné špecifickým, *kvalitatívne odlišným* spôsobom. To znamená, že dosiahnutie poznania nie je len vecou dostatočného naplnenia nejakej miery (napr. mať lepšie dôvody, vyššiu istotu a pod.), ale splnenie podmienok poznania vedie k akémusi „kvalitatívnemu skoku“, ktorého výsledkom je objavenie sa poznania ako jedinečne hodnotného stavu.⁴

Motiváciu terciárneho problému vysvetľuje L. BonJour na vzťahu medzi poznaním a zdôvodnením (pozri BonJour 2010). Zdôvodnenie chápe ako epistemickú vlastnosť relevantnú pre poznanie, ktorá však, na rozdiel od poznania, pripúšťa stupne. Ak nechceme zdôvodnenie priamo stotožniť s poznaním, tak si musíme položiť otázku, *aké silné* zdôvodnenie je potrebné pre vznik poznania? A tu spočíva kameň úrazu: ľubovoľný pokus o stanovenie pevnej hranice bude *arbitrárny* – napr. ak určíme, že zdôvodnenie s pravdepodobnosťou 90% tvorí poznanie, a teda utvára hodnotný kognitívny stav, bude otázne, prečo pravdepodobnosť 89,9% ho ešte netvorí? Tento istý problém platí pre každý pokus, v rámci ktorého by bola hodnota poznania vysvetlená kvantitatívne ako dosiahnutie určitej úrovne alebo sily vybranej epistemickej kvality. „Bod zlomu“, pri ktorom sa mienka transformuje na poznanie, bude v takýchto prípadoch vždy arbitrárny, čo zdanlivo skôr podkopáva, než vysvetľuje hodnotu poznania. Ak však výskyt poznania nie je vecou miery, tak nám ostáva len názor, že predstavuje *kvalitatívne* odlišný kognitívny stav – z čoho pramení tiež predpoklad, že poznanie disponuje rozdielnym druhom hodnoty. Tým je daný terciárny problém.

Riešiteľnosť a limity problému

Chcem upozorniť, že mojím cieľom v tomto príspevku nie je *riešiť* problém hodnoty poznania, teda povedať, v čom spočíva hodnota poznania a čím je táto hodnota zabezpečená. Motív tohto príspevku je skôr prípravný: chcem sa zamyslieť nad tým, aké odpovede na primárny, sekundárny a terciárny problém by sme považovali za uspokojivé, resp. či je vôbec možné predstaviť si nejaké uspokojivé odpovede na všetky tri problémy. Nazdávam sa totiž, že otázky, na ktoré sa *nedajú* ľahko predstaviť možné vyhovujúce odpovede, sú v istom zmysle podozrivé (napr. „aká je podstata súcna?“ – čo by tu tvorilo vhodnú odpoveď?). Prinajmenšom platí, že pri takýchto otázkach musíme byť ostrážiti a poriadne preveriť ich motiváciu a zmysluplosť. Zdá sa mi, že otázky, na ktoré sa rozkladá problém hodnoty poznania, si zasluhujú takúto previerku.

³ Primárny problém je jednou z možných verzií sekundárneho problému.

⁴ Odpoveď na terciárny problém *eo ipso* poskytne odpoveď aj na sekundárny problém.

Podme teda po poriadku a zoberme si najprv *primárny problém*, čiže otázku, prečo je poznanie hodnotnejšie než pravdivá mienka? Dokážeme si predstaviť nejaké – akékoľvek – zmysluplné odpovede na túto otázku? Tu je situácia jednoduchá: možnú odpoveď poskytuje hneď tradičná tripartitná definícia, podľa ktorej je poznanie hodnotné, pretože na rozdiel od pravdivej mienky je *zdôvodnené*. Znovu zdôrazňujem, že neobhajujem názor, že poznanie *je hodnotné* vďaka elementu zdôvodnenia; sústredím sa len na to, či sa vôbec dá nájsť zmysluplná odpoveď na položenú otázku, nezávisle od skúmania jej správnosti.

Sekundárny problém obsahuje všeobecnejšiu otázku, prečo je poznanie hodnotnejšie než ľubovoľná vlastná podmnožina jeho zložiek? Treba poznamenať, že odpoveď na primárny problém ešte nemusí predstavovať uspokojivú odpoveď na sekundárny problém. Napríklad v reakcii na primárny problém môžeme tvrdiť, že poznanie je hodnotnejšie než pravdivá mienka, lebo obsahuje aj faktor zdôvodnenia. No v prípade, ak tripartitná definícia ešte nie je postačujúcou charakteristikou poznania (ako dôvodil E. Gettier), tak uvedená reakcia v skutočnosti nereferuje na poznanie, a teda neodpovedá na sekundárny problém.

Inak je však nachádzanie možných zmysluplných odpovedí na sekundárny problém pomerne jednoduché. Môžeme si vybrať ktorúkoľvek z množstva post-gettierovských teórií poznania a všimnúť si, ako koncipuje vymedzenie poznania. Prirodzenou súčasťou teórií sú objasnenia, prečo práve navrhované vymedzenie najlepšie definíčne vystihuje poznanie, z čoho možno ľahko odvodiť potrebné vysvetlenie hodnoty poznania. Vo všeobecnosti, ak je poznanie ekvivalentné určitej špecifickej kombinácii prvkov, tak žiadna ich čiastková kombinácia pravdaže nie je taká hodnotná ako ich kompletná kombinácia.

Hľadanie možných odpovedí na otázky súvisiace s problémom hodnoty poznania doposiaľ nebolo zložité. Odlišná situácia však nastáva pri *terciárnom probléme*, ktorý zahŕňa predpoklad, že poznanie má vyššiu hodnotu oproti iným kognitívnym stavom ako rozdiel v *druhu* a nie len v stupni. Existujúce koncepcie poznania nám neposkytujú veľa indícií pre možné vysvetlenie tohto predpokladu. Rôzne definície poznania pozostávajú z prvkov, z ktorých každý má (prirodzene) nižšiu hodnotu, než poznanie. Hlavná otázka tak znie: ako môže kombinácia takýchto prvkov utvárať nielen vyššiu mieru, ale hneď *vyšší druh* hodnoty, ktorou disponuje poznanie?

Niektorí by sa mohli domnievať, že „kvalitatívny skok“ v hodnote poznania môže byť spôsobený špecifickou konšteláciou *vzťahov*, do ktorých navzájom vstupujú jednotlivé zložky poznania. Lenže pre túto domnienku je ťažké nájsť dostatočnú podporu. Všetky najznámejšie definície poznania sú prezentované ako jednoduché kombinácie – *konjunkcie* príslušných prvkov, pričom medzi jednotlivými položkami nie sú postulované žiadne špecifické vzťahy. Trvať na tom, že napriek tomu tam takéto vzťahy vznikajú a že práve ony sú zdrojom zvláštnej hodnoty poznania, by znamenalo zaviazat' sa k problematickým tézám. Zásťanica uvedeného názoru by musel v prvom rade objasniť, aké typy vzťahov vznikajú medzi zložkami poznania a na základe čoho sa tak deje. V druhom rade by mal vysvetliť, akým spôsobom tieto vzťahy utvárajú požadovaný vyšší druh hodnoty poznania. Nazdávam sa, že riešenie ani jednej z úloh nie je triviálne – naopak, vyžadovali by si samostatné skúmania pre zistenie, či vôbec majú nejaké prijateľné riešenia.

Môžeme teda konštatovať, že na rozdiel od predošlých dvoch problémov, uspokojivé odpovede na terciárny problém, teda na otázku, odkiaľ sa berie spomenutý „kvalitatívny skok“ v hodnote poznania, sa bezprostredne *nedajú* ľahko nájsť. Tento záver spochybňuje legitimitu terciárneho problému, pretože – jednoducho povedané – zadáva úlohu, ktorej spôsob riešenia sa javí ako neznámy.

Záver

Ak prijmeme výsledok, že primárny a sekundárny problém sú relatívne jasné a zrozumiteľné, no terciárny problém je obskúrny, tak ostáva ešte naznačiť, čo z toho vyplýva pre riešenie problému hodnoty poznania? Možností je niekoľko: buď budeme pokračovať v hľadaní zdroja predpokladaného „kvalitatívneho skoku“ v hodnote poznania, alebo rezignujeme na túto hypotézu a prijmeme názor, že poznanie má presne takú hodnotu, akú má súčet jeho zložiek. V prvom prípade však budeme čeliť metodickým ťažkostiam, ktoré sme už spomenuli; v druhom prípade sa zase vrátíme k problému, ako určiť *nearbitrárnu* mieru splnenia vybraných podmienok, pri ktorej vzniká poznanie?

Poslednú cestu, ktorou sa vydávajú niektorí autori, tvorí odmietnutie východiskovej myšlienky, že primárnym nositeľom epistemickej hodnoty je poznanie. V ostatných rokoch sa objavili koncepcie, v rámci ktorých sa za najhodnotnejší kognitívny stav označuje *porozumenie* (pozri Kvanvig 2003; Pritchard 2012). Bez zachádzania do detailov sa porozumenie od poznania líši najmä v tom, že zahŕňa holistické uchopenie celého systému propozícií, ako aj relevantných vzťahov medzi nimi. Zástancovia tohto riešenia však nesmú zabúdať na to, aby napokon vysvetlili aj hodnotovú pozíciu *poznania*, nakoľko je nesporné, že mu predsa pripisujeme *nejakú* – a nie malú – hodnotu.

Literatúra

- BONJOUR, L. (2010): The Myth of Knowledge. *Philosophical Perspectives* 24, 57-83.
GETTIER, E. (1963): Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis* 23 (6), 121-123.
KVANVIG, J. L. (2003): *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.
LEHRER, K. (1990): *Theory of Knowledge*. Boulder: Westview Press.
NUHLÍČEK, M. (2013): Gettierov problém a jeho význam po päťdesiatich rokoch. *Filozofia* 68 (8), 679-690.
PLATÓN (1990): *Menon*. In: *Dialógy*, zv. I. Bratislava: Tatran, 483-524.
PRITCHARD, D. (2007): Recent Work on Epistemic Value. *American Philosophical Quarterly* 44, 85-110.
PRITCHARD, D. (2012): *Knowledge and Understanding*. In: D. Pritchard – A. Millar – A. Haddock (eds.): *The Nature and Value of Knowledge. Three Investigations*. Oxford: Oxford University Press, 3-88.

Mgr. Martin Nuhlíček, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave
Gondova 2
81499 Bratislava
martin.nuhlicek@uniba.sk

UPRAWOMOCNIENIE NORM MORALNYCH. PROPOZYCJE T. KOTARBIŃSKIEGO I L. KOŁAKOWSKIEGO

VALIDATION OF MORAL PRINCIPLES.
SUGGESTIONS OF T. KOTARBIŃSKI AND L. KOŁAKOWSKI

Halina Šimo

Abstract: *Validation of moral principles lies in foundation of acceptance of the principles. We can find the views on the possibility of that validation in the concepts of T. Kotarbiński and L. Kołakowski. Kotarbiński believes that morality should be independent of religious justifications, to prevent moral decline linked to decline of religion. Kołakowski hold the opposite opinion: morality can be truly established only in the realm of the sacrum. It is possible due to a “total character of the perception” which is typical for religion.*

Key words: *moral principles – justification of principles – validation of principles – T. Kotarbiński – L. Kołakowski*

Przedmiotem rozważań jest „uprawomocnienie“ norm moralnych. Na początku artykułu zastanowię się nad pojęciem uprawomocnienia i uzasadnię zwięźle podjęcie tego tematu, po czym przedstawię w zarysie dwa przeciwstawne poglądy w kwestii możliwości uprawomocnienia norm i zasad moralnych – poglądy zawarte w koncepcjach filozofów polskich – T. Kotarbińskiego i L. Kołakowskiego.

1.Uprawomocnienie a uzasadnienie

Termin „uprawomocnienie“ w odniesieniu do norm moralnych zaczerpnęłam z rozważań L. Kołakowskiego. Chodzi o zabieg mający na celu dostarczenie podstaw (wystarczających racji) uznania tych norm¹.

Jakie relacje zachodzą między „uprawomocnieniem“ oraz „uzasadnieniem“ sądów etycznych, w szczególności norm moralnych? Chodzi o procesy podobne pod tym względem, że chodzi w nich o wskazywanie podstaw przyjęcia jakiegoś sądu. Bliższe określenie relacji zależy jednakże od przyjmowanej koncepcji uzasadnienia. Gdy na przykład przyjmiemy za T. Kwiatkowskim, że uzasadnić zdanie to „znaleźć lub wskazać dostateczną podstawę jego przyjęcia“, uprawomocnienie możemy utożsamić z uzasadnieniem (Kwiatkowski 1998, 160). Gdy akceptujemy powyższą definicję nie wprowadzając żadnych ograniczeń, gdy chodzi o charakter lub źródła wskazywanych podstaw, ponadto zgodzimy z Kwiatkowskim, że ważny jest tradycyjny podział uzasadnień na bezpośrednie i pośrednie (wiąże się z założeniem, że istnieją sądy czysto empiryczne), gdy w dodatku jesteśmy zwolennikami kognitywistycznej koncepcji norm (zgadzamy się na orzekanie prawdy i fałszu w odniesieniu do sądów normatywnych), termin uprawomocnienie norm jest zbyteczny. Jak się wydaje, jego przydatność wiąże się z przypadkami, gdy chcemy wskazać podstawę przyjęcia jakiejś normy, lecz mamy wątpliwości, czy można w danym kontekście poprawnie użyć słowa „uzasadnienie“².

¹ Zob. np. Kołakowski (2006), 156-157. Z kontekstu rozważań Kołakowskiego wynika, że tak mniej więcej ten termin rozumie.

² Podział uzasadnień na pośrednie (na podstawie innych zdań) i bezpośrednie (na podstawie doświadczenia)

Takie wątpliwości pojawiają się dość często, gdyż zwykle pojmujemy uzasadnianie ściśle, mianowicie jako proces dyskursywny, wiążący się z odrzucaniem pozaracjonalnych źródeł przekonań. W procesie uzasadniania zadowolają nas zatem nie jakiejkolwiek racje, lecz racje przywoływane na drodze rozumowania (Jonkisz 2011, 129-131). Gdy tak pojmujemy uzasadnianie, odrzucając kognitywistyczną koncepcję norm, pełne uzasadnienie jest możliwe tylko w przypadku norm szczegółowych – wskazujemy dla nich podstawy w postaci norm ogólniejszych, z których mogą zostać wywnioskowane lub które dostarczają dla nich wyjaśnienia. Poszukując racji dla zdań ogólnych leżących u podstaw systemów etycznych (normatywnych), musimy zadowolić się ich konfrontacją z wartościami. Te zaś nie są zwykle ani powszechne, ani konieczne, nie dają też podstaw do orzekania prawdy i fałszu. Na jakiej podstawie dochodzi zatem do uznawania tych zdań? Często chodzi o podstawy pozaracjonalne. Uzasadnianie dyskursywne także znajduje tu zastosowanie, jednak – jak wyjaśnia Perelman – polega ono wówczas na przywoływaniu argumentów poddających się uniwersalizacji (Perelman 2002, 31). Argumentując, wspieramy wprowadzić mniej oczywisty sąd przez bardziej oczywisty, nie dochodzimy jednakże nigdy do pełnej oczywistości³. Wydaje się, że uzasadnienia polegające na argumentacji mogą być wystarczające w sytuacji, gdy chcąc postępować moralnie, zastanawiamy się nad wyborem norm, którymi będziemy się kierować w swym postępowaniu. Pomagają one w rozstrzygnięciu pewnych konfliktów norm, nie dostarczają jednakże powodu (nie budzą potrzeby) podejmowania działań moralnie pozytywnych⁴. Nie bronią zatem moralności przed nihilizmem. Żadne broniące moralności przed nihilizmem wskazywanie racji, skłaniających do uznania norm, nie będzie natomiast uzasadnianiem w ścisłym sensie, gdyż odwołuje się w jakiejś mierze w najlepszym przypadku do czegoś, co M. Heller nazywa „filozoficzną wiarą” (Heller 2016, 96-97). Mimo iż, jak wyjaśnia Heller, nie jest ona wyrazem irracjonalności, nie może być raczej źródłem przekonań w procesie ściśle pojętego uzasadniania. Warto zatem nazywać tego typu wskazywanie postaw przyjęcia zasad „uprawomocnieniem”.

Kwestia uprawomocnienia norm jest dziś aktualna. Nietrudno nam zrozumieć podkreślaną przez J.A. Kłoczowskiego różnicę między łamaniem norm a podważaniem ich prawomocności (Kłoczowski 1994, 194). Dostrzegany powszechnie „kryzys” czy „upadek” moralności nie jest wynikiem prostego zubożenia na kwestie etyczne wynikającego ze zmian w trybie życia charakterystycznego dla epoki ponowoczesności⁵. Wnikliwsi obserwatorzy dostrzegają programowe negowanie tradycyjnych dla naszego kręgu kulturowego wartości (i wyrażających ich norm) lub zastępowanie ich przez inne⁶. Opisy i oceny tego zjawiska bywają różne (także pozytywne), gdyż skupiają się na różnych jego przejawach i uzależnione są od światopoglądu dokonującej ich osoby. Co jest jednak niewątpliwe – normy, które prawie powszechnie były uznawane (choć często łamane), są współcześnie na szeroką skalę kwestionowane i odrzucane.

2. Koncepcje uprawomocnienia

Wizja społeczeństwa podważającego prawomocność norm moralnych w związku postępującą desakralizacją społeczeństwa wzbudzała obawy obu wymienionych w tytule niniejszych rozważań filozofów (Kołakowski 1987, 232; Kotarbiński 1987, 174). Stąd obecne w ich koncepcjach rozważania na temat uprawomocnienia wartości. Warto podkreślić, że choć ich poglądy metaetyczne są w znacznej mierze wzajemnie przeciwstawne, mają oni w bardzo podobne przekonania moralne. Kołakowski opowiada się – najprościej rzecz ujmując – za korpusem moralnym odziedziczonym z chrześcijańskiej tradycji⁷ (Kołakowski 2006, 167). System etyczny Kotarbińskiego określany bywa jako etyka spolegliwego opiekuństwa. Każda ona postępować tak, by zasłużyć na szacunek, postępować czcigodnie, co jest zgodne z postawą spolegliwego opiekuna, którym należy być lub działać tak, jak działałby on w określonej sytuacji⁸. Sam Kotarbiński zwraca uwagę na zbieżność tego ideału z „chrześcijańską etyką miłości bliźniego”⁹. Omawiani filozofowie nie zgadzają się jednakże co do źródeł tej moralności – stąd różnice pogądów w kwestii uprawomocnienia norm.

Kotarbiński sądzi, że, nie trzeba i nie należy odwoływać się do uzasadnień teologicznych lub metafizycznych w celu okazania zasadności norm składających się na tę moralność. Nie trzeba, gdyż „[...] czy coś jest haniebne czy czcigodne jest dla nas w na ogół, dla większości całkowicie oczywiste i nie potrzebuje żadnych podpórek, żadnych dodatkowych motywacji” (Kotarbiński 1987, 154). Oczywistość ta wiąże się z posiadaniem przez większość ludzi „wspólnego sumienia”, jak określa to Kotarbiński, czyli czegoś, co można by określić jako intersubiektywne poczucie słuszności. Głos tego sumienia „nie ma w sobie nic nadprzyrodzonego, jest on wyrazem oceny o charakterze społecznym, międzyludzkim, wyrobionej w stosunkach gdzie zachodzi sprawowanie opieki, np. rodziców nad dziećmi [...]” (Kotarbiński 1987, 171, 174). Zdaniem Kotarbińskiego powstała w ten sposób ocena etyczna sprawia, że osoby przeżywające ją, odczuwają jako swój etyczny obowiązek kierować się postulatami etyki spolegliwego opiekuństwa (Kotarbiński 1987, 198).

Należy uprawiać etykę niezależną i w jej duchu wychowywać następne pokolenia, gdyż zdaniem filozofa jedynie taka etyka może przetrwać (Kotarbiński 1987, 198, 169). Przeciwdziała się tak zagrożeniu, że wraz z upadkiem światopoglądu upadnie moralność: „[...] ludzie budują gmach uświadomienia moralnego na kruchej podstawie naiwnych wierzeń, a gdy ta się załamuje, tracą kierunek pośród bezdroża” (Kotarbiński 1987, 179).

Kołakowski twierdzi natomiast, że żadna etyka świecka nie jest w pełni przekonująca. Filozofowie odwołujący się do jakiejś szczególnej intuicji dobra lub powszechnie uznanych zasad postępowania będą zawsze podejrzewani o to, że przyznają miano oczywistych prawd opinom, które po prostu nie są kwestionowane w ich środowisku. „Zbyteczne dowodzić, że daleka jest droga od faktu, iż się było wychowanym w pewnych ideach, do twierdzenia, że te idee są obiektywnie oczywiste” (Kołakowski 2006, 165).

Każda próba stworzenia etyki bez uwarunkowań w sferze *sacrum* rozbija się o brak przejścia między faktem, że postępujemy w jakiś sposób a powinnością, że należy postępować w określony sposób. Przejście to istnieje jednakże w sferze wiary. W percepcji

jest często uwzględniany w podręcznikach logiki. Podział ten zakłada, że istnieją zdania czysto obserwacyjne, co kwestionowane jest na gruncie współczesnej metodologii. Por. Jonkisz (2011), 129-131. Szerzej o tym: Wolenski (1996), 66-67.

3 Por. Perelman (2002), 19.

4 Luźno nawiązuję tu do J. Feinberga rozróżnienia dwóch znaczeń „powinności”: znaczenia podającego powód i znaczenia rozstrzygającego. Feinberg (1970), 5.

5 W takich kategoriach opisuje zmiany w przeżywaniu moralności np. Szmyd (2008).

6 Zob. Kołakowska (2013); Duchliński, Kobyliński, Moń, Podrez (2015), 280-281.

7 Kołakowski dystansuje się od niektórych interpretacji moralności chrześcijańskiej.

8 Zob. Kotarbiński (1987), 173.

9 Dokładniej – z jej rdzeniem, który pozostaje po uwonieniu jej od „wtrętów telologicznych”, „uzasadnień metafizycznych. Mówi też w tym kontekście o „minimum rozsądnego chrześcijaństwa”. Kotarbiński (1987), 157, 184.

typowo religijnej bowiem nie ma przeciwstawienia treści opisowych i normatywnych. „...akt wiary w Boga łączy jednocześnie i w sposób nieodróżnialny akt przyjęcia jego moralnych pouczeń jako prawomocnych...”. Kołakowski mówi w związku z tym o typowym dla wiary „totalnym charakterze postrzegania”, który odróżnia wiarę od czysto intelektualnego przeświadczenia o istnieniu Boga (Kołakowski 2006, 163).

W związku z powyższym moralność zależy od religii w znaczeniu historycznym (genetycznie), a mamy też dobre powody twierdzić, że „tylko w religijnej percepcji świata roszczenia prawomocności jakichkolwiek moralnych kodeksów albo systemów wartości da się ugruntować. W innym wypadku są arbitralne w tym znaczeniu, że nie są ani tautologiami, ani twierdzeniami empirycznie dowodliwymi” (Kołakowski 2006, 166). Warto dodać, że zdaniem Kołakowskiego dla uznania zasad moralnych kluczowe (nie tylko konieczne, lecz także wystarczające) jest przeświadczenie, że złamanie tabu pociąga za sobą naruszenie harmonii i ładu świata – harmonii uświęconej przez Boga, czy ogólniej przez obecność *sacrum* (Kołakowski 2006, 129).

Kotarbiński sądził, że dobre są rokowania dla moralności w społeczeństwie wychowywanym w duchu etyki niezależnej, zaznaczając, że na drodze empirii okaże się, czy takie wychowywanie sprawdzi się pod tym względem (Kotarbiński 1987, 159). Wydaje się jednak, że empiria nie potwierdza raczej optymistycznych przypuszczeń Kotarbińskiego. Zaś Kołakowski odsyła do empirii w związku z pytaniem „Czy i w jakim stopniu upadek wierzeń i praktyk religijnych powoduje degradację moralną?”. Formułuje trafną uwagę (zapewne warto ją odnieść także do wysuniętej przez Kotarbińskiego kwestii), że chodzi problem empiryczny, który trudno rozwiązać, gdyż nie ma zgody co do tego, co należy uważać za objawy degradacji moralnej oraz że zmiany w obyczajach zależą od wielu różnych okoliczności. Zauważa jednak: „Obserwacja codzienna i zdrowy rozsądek składniają do pozytywnej odpowiedzi” (Kołakowski 2006, 166 -167). Trudno się z nim nie zgodzić¹⁰.

Literatura

- DUCHLIŃSKI, P., KOBYLŃSKI, A., MOŃ, R., PODREZ, E. (2015): *O normatywności w etyce*. Kraków: WAM – Ignatianum.
- FEINBERG J. (1970): *Supererogation and Rules*. In: *Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility*. Princeton: Princeton University Press, 3-24.
- HELLER, M. (2016): *Moralność myślenia*. Kraków: Copernicus Center Press.
- JONKISZ, A. (2011): *Elementy logiki stosowanej*. Bielsko Biała: Wyższa Szkoła Administracji.
- KŁOCZOWSKI, J.A. (1994): *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*. Warszawa: Znak.
- KOŁAKOWSKA, A. (2013): *Zmierzch Europy a rynek*. Teologia polityczna. Dost. na: www.teologiapolityczna.pl/agnieszka-kolakowska-zmierzch-europy-a-rynek. (Data wizyty: 25.11.2016)
- KOŁAKOWSKI, L. (1987): *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*. Londyn: Aneks.
- KOŁAKOWSKI, L. (2006): *Mała etyka*. In: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych*

kazań. Kraków: Znak.

KOTARBIŃSKI, T. (1987): *Pisma etyczne*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.

KWIATKOWSKI, T. (1998): *Logika ogólna*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.

PERELMAN, CH. (2002): *Imperium retoryki. Retoryka i argumentacja*. Warszawa: PWN.

SZMYD, J. (2008): *Moralność w ponowoczesnym świecie – kryzys i nadzieja*. Towarzystwo kultury świeckiej im. Tadeusza Kotarbińskiego. Dost. na: ... <http://www.kulturaswiecka.pl/node/125>. (Data wizyty: 25.11.2016).

WOLEŃSKI, J. (1996): *Problem filozofii wartości*. In: *W stronę logiki*. Kraków: Aureus, 65-71.

Dr. Halina Šimo

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji

Bielska 62

43-400 Cieszyn

Polska

e-mail: halina.simo@seznam.cz

¹⁰ Omawiane koncepcje warto poddać szerszej i dogłębszej analizie.

OD ÉTOSU ŽITÉHO K ÉTOSU KODIFIKOVANÉMU?

FROM ETHOS OF SCIENCE TO CODES OF CONDUCT?

Boris Slovinský

Abstract: *The paper examines discourse about norms in science. It gives a brief account of Mertonian ethos of science, describes main issues which have been pinpointed by its critics and compares it with a contemporary example. The comparison aims to show distinction between past and present approaches to the problem of ethical norms in science and hypothesizes a discourse shift (from ethos of science to codes of conduct) based on a change in society/science relationship.*

Key words: *Ethos – science – codes of conduct - Merton*

Prvýkrát sa Merton o étose vo vede zmieňuje v prednáške pre Americkú sociologickú spoločnosť v decembri 1937, ktorá vyšla ako esej v r. 1938 v časopise *Philosophy of Science* pod názvom „Science and the Social Order“. Merton tu definuje étos, ako „emocionálne ladený súbor pravidiel, návodov, mravov, viery, hodnôt a predpokladov, ktoré sú pre vedca považované za záväzné“ (Merton 1973, 258). Hlavnú argumentáciu v prospech popisu vedy, ako sociálnej inštitúcie s dištinktívnym systémom noriem, priniesol jeho článok *The Normative Structure of Science* z r. 1942. V ňom Merton precizuje definíciu étosu a popisuje ho ako „afektívne ladený súbor hodnôt a noriem, pričom normy sa konkretizujú v návodoch, odporúčaniach, preferenciách a povoleniach, ktoré sú legitimizované v inštitucionálnych hodnotách“ (Tamže 268-269). Étos vedy vyjadrujú štyri inšitucionálne imperatívy (Tamže 270), pre ktoré sa zaužíval akronym CUDOS (communism, universalism, disinterestedness, organized scepticism). Merton upozorňuje, že analyzuje jeden aspekt vedy, jej kultúrnu vrstvu, jej „mravy“ (Tamže 268) a mravy vo vede sa podľa neho odvodzujú z cieľa a metód vedy (Tamže 270). Zaujíma ho sociológia vedy, nie metodológia, hoci pripomína, že metodológia je často kombináciou technického aparátu a morálnych odporúčaní (Tamže 268). Merton chápal normy vo vzájomnej súvislosti. Jedna norma „posilňuje“ platnosť ďalšej a naopak, takže z étosu nemožno žiadnu vyňať bez toho, aby to neohrozilo fungovanie vedy, pričom napĺňanie cieľa vedy je základnou ideou, ktorá podmieňuje existenciu étosu (Tamže 270). Mertonovo zdôvodnenie stojí na funkčnosti étosu pre vedu, ako sociálnu inštitúciu, pre vedu „ako takú“, pričom práve poplatnosť étosu zabezpečuje vede autonómiu a definuje odlišnosť vedy od iných foriem poznania. Vždy pritom ide o étos inštitúcie, nie jednotlivca. Merton, podľa Shapina, pracuje s pojmom „morálnej rovnocennosti“ (Shapin 2009, 23). Či už ide o vedca alebo laika, na oboch sú kladené rovnaké morálne nároky. Vedci nedisponujú lepším morálnym profilom ako nevedci. Čo ich odlišuje, je práve étos inštitúcie.

Tento model étosu bol neskôr podrobený kritike. Tá sa zaoberala platnosťou jednotlivých noriem v praxi a argumentovala empirickým výskumom, podľa ktorého existujú k Mertonovým normám „proti-normy“, ktoré plnia vo fungovaní vedy tiež svoju funkciu¹, pričom sú dôsledkom súperenia v honbe za objavom (Anderson 2008, 4). Alebo bol Mertonov popis označený za spôsob, akým vedci sami vytvárajú svoju autonómiu.

1 Podľa Mitroffa ide o: secrecy, particularism, self-interestedness, organized dogmatism. MITROFF, I.(1974): *Norms and counter-norms in the select group of the Apollo moon scientists: A case study of the ambivalence of scientists*. American Sociological Review, 39, 579-595.

V narácii totiž vytvárajú svoj vlastný ideologický priestor vedy² a „flexibilne prechádzajú“ repertoárom „sebapopisov“, napríklad pre vládu vedia vyhrať vojnu či vyriešiť problém, pre spoločnosť pomáhajú zlepšovať či zachrániť život. Ide tak o konštrukciu vyhovujúcej narácie, pričom každý takýto popis slúži vedcom ako spôsob získania autority alebo zdrojov. Gierynova „boundary work“ je potom „rétorickým štýlom“, ktorý vedci využívajú ako nástroj demarkácie (Gieryn 1983, 783). Mertonov étos vedy bol tak uchopený, ako vytváranie autonómie na základe špecificky nastavených pravidiel diskurzu a typu narácií, ktoré legitimizujú sami seba, sú ideológiou. Aj napriek kritike³ ale stojí Mertonovo vymedzenie étosu v základoch väčšiny pokusov o teoretické uchopenie i empirický popis problematiky noriem a étosu vedy.⁴

Od 70. rokov minulého storočia neustále narastá počet etických kódexov, odporúčaní a súborov pravidiel vo vede.⁵ Na rozdiel od Mertonovho prístupu v nich však nejde o vymedzenie étosu, ale o vymedzenie konkrétnych zásad, ktorými sa má riadiť vedec pri vykonávaní svojej práce. Tento rozdiel budem ilustrovať na prístupe D.B.Resnika.

Resnik vedu definuje podobne ako Merton, skrz jej ciele, pričom zároveň považuje za potrebné rozčleniť vedu na vedu simpliciter (alebo akademickú vedu) a vedu vykonávanú v inom prostredí ako je to akademické (veda vojenská, veda industriálna). Ako rozčleňujúci prvok používa „širší kontext“, v ktorom veda funguje (Resnik 1998, 35). Resnik ním chápe inštitucionálne ukotvenie vedy, ktoré určuje ciele tej–ktorej vedy (Tamže 37). To súvisí s videním vedy ako profesie (Tamže 31). Mertonov étos Resnik špecifikuje v 12 oblastiach, ktoré sa vzťahujú na „proces výskumu“ a sú predmetom záujmu etiky vedy.⁶ Medzi jednotlivými oblasťami zároveň existujú rozdiely v dôležitosti, a niektoré princípy/štandardy⁷ sú určené jednotlivcom, niektoré sociálnym inštitúciám, a niektoré obom (Tamže 62). Pre ilustráciu rozdielu v prístupe použijem Resnikovo vymedzenie dvoch oblastí („otvorenosť“ a „sloboda“).

Otvorenosť Resnik popisuje takto: „Vedci by sa mali deliť o dáta, výsledky, metódy, techniky a nástroje. Mali by umožniť iným vedcom preskúmať ich prácu a mali by byť otvorení kritike a novým myšlienkam“ (Tamže 52). Na rozdiel od Mertona Resnik popisuje otvorenosť ako samostatnú oblasť (u Mertona bola súčasťou všetkých noriem CUDOS). „Osamostatnením“ sa špecifikuje a upresňuje, ale tým sa i obmedzuje. Obmedzenie je v ďalšom vysvetlení prehĺbené priznaním výnimky, s odkazom na to, čo Merton popisoval v rámci analýzy boja o prvenstvo objavu (Tamže 53). Dôležitejšie je, že Resnik uvádza aj

2 YEARLEY, S. (2004): *Making Sense of Science : Understanding the Social Study of Science*. London, GB: SAGE Publications Ltd. s.12 Pozri : MULKAY, M.J.(1976):*Norms and Ideology in Science*. Social Science Information.15 (4/5), 637-656.

3 Mertonov model kriticky hodnotili hlavne predstavitelia „Strong Programme“ v sociológii vedeckého poznania, neskôr predstavitelia „science and technology studies“. Pozri napr. RADDER, H. ed.(2010): *The Commodification of Academic Research : Science and the Modern University*. Pittsburgh PA, US: University of Pittsburgh Press. s. 231- 258 alebo SISMONDO, G. (2010): *An introduction to Science and Technology Studies*. Oxford: Wiley – Blackwell. s. 23 - 35

4 Pozri ANDERSON et al., Ref. 10

5 Pozri EVERS, K. 2001. Standards for Ethics and Responsibility in Science: An analysis and evaluation of their content, background and function. ICSU.The Standing Committee on Responsibility and Ethics in Science. s. 4 [online] Dostupné na: <http://www.icsu.org/publications/reports-and-reviews/standards-responsibility-science/SCRES-Background.pdf> (3.11.2016)

6 „honesty, carefulness, openness, freedom, credit, education, social responsibility, legality, opportunity, mutual respect, efficiency, respect for subjects“ RESNIK, D.B. (1998): *Ethics of Science. An introduction*. London: Routledge. s.48-65

7 Resnik používa termíny *štandard*, *princíp*, *normatívny ideál* či *hodnota* bez dôkladnejšieho rozlíšenia a vysvetlenia

iné príčiny prečo výnimka potvrdzuje pravidlo, ktoré odkazujú na jeho rozlíšenie prostredí, v ktorých veda pracuje (Tamže 53).

Podobne je to aj s definíciou „slobody“. „Vedci by mali mať slobodu viesť výskum akéhokoľvek problému či hypotézy. Mali by mať dovolené sledovať nové myšlienky a kritizovať tie staré“ (Tamže 54). Rovnako ako pri „otvorenosti“, aj pri „slobode“ sú preskripcia, vysvetlenie a zdôvodnenie uchopované na základe výnimky. Podobne, ako tieto dva príklady sú vymedzené aj ostatné Resnikove oblasti. Dôležitým rozdielom oproti Mertonovi je nielen obsah a jeho zdôvodnenie, ale i spôsob (forma), akým sú normy vyjadrené.

Tým, že Resnik rozdeľuje vedu na „podskupiny“, vzniká problém s platnosťou noriem. Tie už neplatia pre vedu ako celok. Rozčlenením vzniká potreba vytvoriť samostatné „pravidlá“ pre každý zo „širších kontextov“, v ktorých ten-ktorý „typ“ vedy dosahuje svoje ciele. Vo vede akademickej je záväzné nasledovať Mertonov princíp univerzalizmu, no vo vede industriálnej by už univerzalizmus nemusel mať takú váhu, ak by obmedzoval dosahovanie jej cieľov. Profesia vedca sa delí na „podprofesie“. Resnik pri vlastnom vymedzení noriem vychádza z Mertona, ba dokonca i jeho zdôvodnenie je podľa jeho slov rovnaké, ako u Mertona. Jeho normy umožňujú vede naplniť jej hlavné ciele (Tamže 64), no neuvedomuje si, že opustením všeobecného vymedzenia cieľa a zároveň opustením všeobecnej platnosti étosu pre „vedu ako celok“, spochybňuje platnosť svojich špecifikovaných princípov.

Resnik priznáva skoro pri každej zo svojich noriem, že nemusí platiť absolútne,⁸ pretože realita určí platnosti normy hranice. Vzniká priestor pre výnimku. Zavedením výnimky Resnik akceptuje porušenie pravidla pričom toto porušenie, a to je zásadný rozdiel medzi ním a Mertonom, môže byť sankcionované inou „autoritou“ ako komunitou vedcov. Je to dôsledok toho, že Resnik chápe vedu ako profesiu vykonávanú v odlišných „prostrediach“, pre ktoré je určujúca iná autorita. Zavedením výnimky opúšťa nielen preskriptívnu záväznosť normy, ale aj myšlienku autonómie vedy, keďže o sankciách okrem vedeckej komunity rozhoduje inšancia mimo priestor vedy, napr. vláda, alebo subjekt trhu. V prípade, že vedec publikuje dáta riadiac sa klasickým étosom, môže porušiť „nevedeckú“ (pre Mertona externú) normu a bude sankcionovaný bez ohľadu na to, že v rámci vedy naplňal jej étos.

V prípade, že komunita očakáva jasné stanovenie pravidiel, signalizuje to oslabenie normatívnej sily étosu. To, čo Merton nazval *emocionálne ladeným*, alebo *afektívne ladeným* komplexom sa vytráca a je nahradzované explicitnou formuláciou pravidiel. Prejavuje sa to i v dôraze, ktorý Resnik kladie na vzdelávanie vo vedeckej etike/etike vedy. Okrem toho, že to signalizuje komplexnejšie usporiadanie vedy ako inštitúcie, poukazuje to aj na rozbitie vnútornej štruktúry komunity, ktorá si prestáva odovzdávať hodnoty – ich „implicitné“ vedenie - a pripúšťa korekciu skrz súbor naoktrojovaných zásad, ktoré je možné „vzdelávať“ (na rozdiel od Mertona, u ktorého sa k nim a v nich vedci „vychovávali“).

U Mertona bola hlavným referenčným rámcom autonómia vedy. Étos bol základným dištinktívnym znakom vedy ako sociálnej inštitúcie. Resnik ponúka konkretizované normy, čo je prirodzené v kontexte nárastu komplexnosti vedy, no hlavnou slabinou jeho prístupu je rozčlenenie vedy na podskupiny, pretože zjednocujúci charakter étosu a jeho všeobecná záväznosť naráža na hranice jednotlivých podskupín.

Mertonov étos, podľa Zimana, „viac-menej platil“ pre vedu v jej „klasickej akademickej podobe“, teda v podobe, akú mala do 50. rokov minulého storočia (Ziman 2000, 57).

Vtedy začína pozvoľná zmena, ktorú by som charakterizoval ako postupný posun od žitého étosu k étosu kodifikovanému, ku ktorej dochádza v dôsledku zmien v inštitucionálnom usporiadaní vedy. Zmenou inštitucionálneho rámca vedy sa vytvára tlak na reformuláciu jej étosu, keďže autorita prameniaca z interného prostredia vedy sa oslabuje na úkor externých autorít. Do vedy tak vstupujú normy, ktoré sledujú iné ciele ako normy vedecké.

V súčasnom diskurze ide znova, rovnako ako u Mertona, o otázku autonómie vedy, teraz však už v inom kontexte.⁹ Nejde už o ochranu autonómie vedy pred ohrozením zo strany štátu (totalita versus demokracia, ako by sme to zjednodušene mohli popísať u Mertona), ale primárne (a veľmi zjednodušene) o vplyv trhu – teda o to, čo je označované ako problém komodifikácie a komercializácie vedeckého poznania. Dôsledkom týchto vplyvov je posun v spôsobe, ako sa etické normy pre vedu formulujú, ako aj v tom, kto a s akým cieľom ich formuluje. Nárast v množstve etických kódexov signalizuje tlak, ktorý na vedu smeruje (ale zároveň i tlak, ktorým veda pôsobí na spoločnosť). Podľa jednotlivých oblastí, v ktorých prebieha najživšia polemika možno rekonštruovať kontaktné body, skrz ktoré je ohrozovaná integrita vedy či integrita spoločnosti. Problematika étosu vedy a noriem vo vede je preto vhodným „miestom“, ktorého reflexia umožňuje osvetliť prebiehajúce procesy a zmeny obojsmerných vzťahov medzi vedou a spoločnosťou.

Literatúra

- ANDERSON, M. et al. (2008): *Normative Dissonance in Science: Results from a National Survey of U.S. Scientists*. Journal of Empirical Research on Human Research Ethics, 2(4), 3 -14.
- EVERS, K. 2001. *Standards for Ethics and Responsibility in Science: An analysis and evaluation of their content, background and function*. ICSU. The Standing Committee on Responsibility and Ethics in Science. [online] Dostupné na: <http://www.icsu.org/publications/reports-and-reviews/standards-responsibility-science/SCRES-Background.pdf>
- GIERYN, T.F.(1983): *Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists*. American Sociological Review, 48 (6.), 781-795.
- MERTON, R.K. (1973): *Sociology of Science*. London, Chicago: The University of Chicago Presss.
- MULKAY, M.J.(1976):*Norms and Ideology in Science*. Social Science Information.15 (4/5), 637-656.
- NORDMANN, A. -, RADDER, H. - SCHIEMANN, G. ed. (2011): *Science Transformed? : Debating Claims of an Epochal Break*. Pittsburgh PA, US: University of Pittsburgh Press.
- RADDER, H. ed. (2010): *The Commodification of Academic Research : Science and the Modern University*. Pittsburgh PA, US: University of Pittsburgh Press.
- RESNIK, D.B. (1998): *Ethics of Science. An introduction*. London: Routledge.
- SHAPIN, S. (2009):*The Scientific Life : A Moral History of a Late Modern Vocation*. Chicago, US: University of Chicago Press.

⁹ Pozri RADDER, H. ed. (2010): *The Commodification of Academic Research : Science and the Modern University*. Pittsburgh PA, US: University of Pittsburgh Press. NORDMANN, A. -, RADDER, H. - SCHIEMANN, G. ed. (2011): *Science Transformed : Debating Claims of an Epochal Break*. Pittsburgh PA, US: University of Pittsburgh Press.

⁸ RESNIK, Ref. 16, s. 137 – 148.

SISMONDO, G. (2010): *An introduction to Science and Technology Studies*. Oxford: Wiley – Blackwell.
ZIMAN, J. (2000): *Real Science: What it is and what it means*. Cambridge: Cambridge University Press.
YEARLEY, S. (2004): *Making Sense of Science : Understanding the Social Study of Science*. London, GB: SAGE Publications Ltd.

Mgr. Boris Slovinský
Katedra filozofie a dejín filozofie
Univerzita Komenského v Bratislave
Filozofická fakulta
Gondova 2, P.O.BOX 32
814 99 Bratislava
boris.slovinsky@uniba.sk

ONTOLÓGIA VŠEOBECNOVEDNEJ KATEGÓRIE „KRÍZA“ Z HĽADISKA TEÓRIE CHAOSU

THE ONTOLOGY OF A GENERAL CATEGORY OF „CRISIS“ FROM THE CHAOS
THEORY'S POINT OF VIEW.

Ján Dubnička

Abstract: *From ontological point of view, we consider the notion of „crisis“ as a general category which is closely connected to categories of „system“ and „structure“. These categories are certain concretisations of ontological categories of „mass“, „motion“, „space“. „time“, „quantity“, „quality“, etc. Provided we accept the chaos theory and other notions of synergy, we gain a certain categorical apparatus. Such an apparatus enables us to adequately describe temporal intervals as well the nature of developmental processes taking place in dynamic systems in the state of instability and unbalance. These processes, consequently, lead into the formation of a new quality.*

Key words: *mass – motion – space – time – system – structure – fluctuation – bifurcation – catastrophe*

Pojem „kríza“ sa používa v mnohých významoch. Ako konštatuje P. Ricoer „je zjavne zaťažený mnohoznačnosťou“ (pojmu Ricoer, 1992). Z historického hľadiska sa najčastejšie spája so sociálnymi a biologickými systémami. Hovoríme o kríze vo vede, o politickej kríze, ekonomickej kríze, duchovnej kríze, kríze organizmu atď. Môžeme však pojem „kríza“ z hľadiska súčasnej úrovne vedeckého poznania považovať za všeobecnovednú kategóriu? Na túto otázku sa pokúsime nájsť pozitívnu odpoveď.

Pri analýze pojmu „kríza“ sa budeme opierať o tri základné východiská: 1. filozoficko-metodologické, 2. všeobecnovedné, 3. špeciálnovedné. Prostredníctvom tohto prístupu nám pôjde o hlbšie uchopenie podstaty pojmu „kríza“ a na všeobecnovednej úrovni vedeckého poznania sa pokúsime sformulovať jej definíciu ako všeobecnovednej kategórie.

Filozoficko-metodologické východiská

1. Každý hmotný relatívne samostatný objekt objektívnej reality je v neustálom pohybe v určitom časopriestore – ontologické kategórie „hmota“, „pohyb“, „priestor“, „čas“.

2. Každé dva hmotné objekty sú v priamom, alebo sprostredkovanom vzájomnom pôsobení v danom časopriestore, pri ktorom dochádza k vzájomnému prenosu určitej formy hmoty, energie, informácie, entropie, atď. (Mnohé ďalšie faktory zatiaľ nepoznáme.) – ontologické kategórie „vzájomné pôsobenie“ a „univerzálne vzájomné pôsobenie“.

3. V každom vzájomnom pôsobení sa realizujú obojstranné kauzálne vzťahy príčina – účinok, prostredníctvom ktorých dochádza ku kvantitatívnym a kvalitatívnym zmenám vo vzájomne pôsobiacich hmotných objektoch – ontologické kategórie „príčina“, „účinok“, „kvantita“, „kvalita“.

4. Každý hmotný objekt, ktorý vo vzájomnom pôsobení mení svoju kvantitu a kvalitu podlieha vývojovému procesu – ontologická kategóriu „vývoj“, ktorý môže mať jednu z dvoch foriem – progres, regres.

Samozrejme pri explanácii týchto procesov sú v pozadí angažované aj ďalšie ontologické kategórie – „zákon“, „podstata“, „jav“, „obsah“, „forma“, „nevyhnutnosť“, „náhodnosť“ atď.

Všeobecnovedné východiská

V analýze sa budeme ďalej opierať o všeobecnovedné kategórie „systém“ a „štruktúra“.

1. Každý hmotný systém je vnútorne štruktúrovaný na svoje podsystémy, ktoré vo vzájomnom pôsobení vytvárajú jeho základné vlastnosti a charakteristiky.

2. Každý hmotný systém je vo vzájomnom pôsobení so svojím prostredím a teda s ďalšími hmotnými systémami na danej štruktúrnej úrovni objektívnej reality, s ktorými vytvára nový, relatívne samostatný reálny hmotný objekt nadsystém, aj s novými integrálnymi vlastnosťami a charakteristikami, ktoré jeho podsystémy neobsahujú – ontologické kategórie „časť“ a „celok“.

3. Každý hmotný systém je charakterizovaný svojím vlastným pohybom a dynamikou v určitom časopriestore a teda ho považujeme za dynamický systém.

Špecialnovedné východiská

Na špecialnovednej úrovni dôležitú úlohu pri explanácii kategórie „kríza“ majú kategórie Synergetiky – „samoorganizácia“, „samovývoj“, „katastrófa“, „chaos“, „bifurkácia“, „bifurkačný bod“ atď.

Vychádzajúc z vyššie uvedených východísk načrtne explanačnú kategóriu „kríza“ ako všeobecnovednej kategórie, ktorá by mohla byť prijateľná pri vysvetľovaní reálnych procesov na všetkých štruktúrnych úrovniach objektívnej reality – od mikrosvetu po megasvet, od fyzikálnej po sociálnu formu pohybu hmoty.

Každý dynamický systém považujeme za zložitý a komplexný systém. Jeho dynamiku opisuje kategória „samopohyb“. I. Prigogine ju v rámci nelineárnej nerovnovážnej termodynamiky nazýva „stávanie sa“ (becoming) (Prigogine, Stengersová 2001). Samopohyb chápeme ako „vlastnú vnútornú zmenu systému, ktorá vzniká z komplexu vzájomných pôsobení medzi jeho subsystémami s tým, že práve tento komplex sprostredkúva pôsobenie vonkajších determinantov (Schenk 1993, 124). Prejavuje sa ako štruktúra causa sui. Samopohyb dynamického systému nadobúda rôzne špecifické formy a „transformuje sa na komplex svojich špecifických prejavov, v ktorých nadobúda ďalšie kvalitatívne určenosti (charakteristiky – J. D.) (Schenk 1993, 124). Za takéto charakteristiky dynamických systémov považujeme samoreguláciu, samoorganizáciu, samourčenie a samodiferenciáciu. Dynamika takého systému je komplexom jednotlivých subdynamík jeho podsystémov. „Nimi, v nich a v ich vzájomných vzťahoch sa dynamický systém reprodukuje ako celostný útvar“ (Krempaský a kol. 1988, 252). To ale znamená, že každý dynamický systém je už vo svojej podstate nestacionárny, v určitom časovom intervale prechádza množinou kvalitatívne odlišných stavov. Ich dynamika sa prejavuje ireverzibilným pohybom (zmenou), v ktorom vystupujú dva základné princípy. Tocquevillov princíp, ktorý predstavuje spontánnu tendenciu k rovnováhe, k stabilite (finálny atraktor) a Rousseauov princíp, ktorý vyjadruje tendenciu systému k stavu nerovnováhy, nestabilite (Schenk 1993, 195). Každá zmena stavu dynamického systému znamená jeho kvalitatívnu zmenu, ktorá je závislá od začiatkových a hraničných podmienok.

Vplyvom vonkajších a vnútorných príčin vznikajú v systéme fluktuácie, ktoré spôsobujú jeho destabilizáciu, pričom práve nerovnováha, nevyrovnanosť a jej gradient sú vnútornými silami samopohybu. Základnou charakteristikou dynamických systémov z aspektu ich evolúcie je existencia dvoch atraktorov. Finálny atraktor reprezentuje stav ich stabilnej rovnováhy a metastabilná rovnováha ako atraktor ich evolúcie.

Ak rozložíme časový interval evolúcie dynamického systému na tri časti – stabilita, nestabilita, kvalitatívna zmena, z hľadiska kategórie „kríza“ je pre nás zaujímavý časový interval od narušenia jeho stability po jeho kvalitatívnu zmenu. Vzniká otázka. Čo sa deje s dynamickým systémom v časovom intervale, keď dochádza k narušeniu jeho stability.

Východiskom analýzy nám bude pojem „kríza“. Ukazuje sa, že práve časový interval, ktorý vymedzuje pojem „kríza“ korešponduje s časovým intervalom, ktorý sa skúma v rámci teórie chaosu.

Ak vychádzame z teórie chaosu a ďalších synergetických pojmov ako sú „usporiadanie“, „stabilita“, „nestabilita“, „rovnovážnosť“, „nerovnovážnosť“, „fluktuácia“, „bifurkácia“, „katastrófa“ atď., máme k dispozícii pojmový a kategoriálny aparát, prostredníctvom ktorého vieme relatívne adekvátne opísať podstatu procesov prebiehajúcich v dynamických systémoch v spomínanom časovom intervale medzi ich relatívnou stabilitou a bodom bifurkácie, kedy dochádza k ich kvalitatívnej zmene – strate identity.

Každý dynamický systém na určitom vývojovom stupni je vždy charakterizovaný určitou kvalitou, ktorá je daná relatívne stabilnou vnútornou štruktúrou, vnútornou organizáciou a formou pohybu, teda vnútornými vzťahmi a súvislosťami medzi jednotlivými časťami, tvoriacimi daný systém. Kvalita systému je vždy spätá s podstatnými vlastnosťami, ktoré určujú podstatu daného systému. Pokiaľ si dynamický systém zachováva svoju kvalitu, hovoríme o jeho stabilnom stave a sebaidentite. Súčasné vedecké poznanie nám dáva dostatočné množstvo faktov, že v našom vesmíre neexistujú absolútne uzavreté systémy a teda potvrdzujú tézu, že každý hmotný systém od fyzikálnej až po sociálnu štruktúru rovinu je vždy vo vzájomnom pôsobení so svojím okolím, prostredím. Sú navzájom v neustálej interakcii. V rámci týchto interakcií pôsobí množstvo nepredvídateľných procesov – fluktuácií, ktoré ovplyvňujú stabilitu dynamických systémov a teda aj ich vývoj. Už na úrovni mikrosvetu v rámci kvantovomechanického chaosu existujú kvantovomechanické fluktuácie, ktoré „majú na svedomí záhadné správanie sa mikrosvetu, ale ukazuje sa, že neobchádzajú ani náš makrosvet, ba i megasvet“ (Dubnička, Krempaský 1997, 284). Podobne to platí i o termodynamickom a deterministickom chaose. To ale znamená, že vonkajšie vplyvy vyvolávajú v dynamických systémoch nevyhnutné kvantitatívne zmeny, pri ktorých fluktuácie narušujú ich stabilitu. Vývoj systému bude závisieť od sily jeho vnútornej štruktúry ako sa dokáže s týmito vplyvmi vyrovnávať. Fluktuácie môžeme interpretovať ako všadeprítomné „poruchy“ v dynamických systémoch. „V rovnovážnej oblasti sú tieto poruchy zanedbateľné vzhľadom ku stabilnej štruktúre a organizácii systému a preto nemôžu prekonať sebatotožnosť systému. Rovnovážny systém vo svojej jednotnosti sa chová tak, že tieto fluktuácie a ich pôsobenie ruší, a stále tak produkuje svoju jednotu“ (Havlík 1995, 52 – 53).

Ak sa však dynamický systém nachádza ďaleko od svojej rovnováhy, vtedy už nie je schopný rušiť vplyv fluktuácií, a tak aj tá najmenšia fluktuácia môže veľmi rýchlo narásť a núti systém ku kvalitatívnej zmene. „Až prechod do nerovnovážneho stavu stanovuje koherentnosť, ktorá je nezlučiteľná s jeho chovaním v rovnovážnych podmienkach“ (Prigogine, Stengers 2001, 180 – 181). Nastáva obdobie chaosu v štruktúre systému, kým sa nepresadí nová rovnováha – nová kvalita a teda nové stabilné usporiadanie jeho podsystémov a vzťahov medzi nimi.

Dôležitú úlohu pri skúmaní vývojových procesov dynamických systémov má kategória „kvalita“. Pre jej kvantifikáciu sa ukazuje najvhodnejšie určiť jej mieru vzhľadom na určitú „usporiadanosť, komplexnosť, zložitosť, dokonalosť štruktúry či jeho tvarov“ (Krempaský 1986, 44). Za faktor, ktorý určuje mieru usporiadanosti alebo neusporiadanosti dynamického

systému, bola vybraná veličina, ktorú nazývame entropia. Čím je systém usporiadanejší, tým má menšiu entropiu, alebo ak je systém relatívne stabilný, potom musí podliehať princípu minimálnej produkcie entropie – negentropie, čo je však na úkor čerpania energie zo svojho okolia a teda zvyšovanie entropie v nadsystéme. V opačnom prípade nastupuje chaotické chovanie systému, kedy „môže na vonkajšie udalosti reagovať omnoho rýchlejšie a s výrazne menším úsilím než nechaotický systém“ (Stewart 1996, 130).

Kým na začiatku časového intervalu nestability sa začína postupne narušovať stabilita dynamického systému, na jeho konci už existuje bifurkačný bod, kedy dochádza k jeho kvalitatívnej zmene. Aby však došlo ku kvalitatívnej zmene, musia byť splnené tri základné podmienky. „1. Systém musí interagovať so svojím okolím, t.j. musí byť v nerovnovážnom stave. 2. Systém sa musí dostať tak ďaleko od rovnováhy, aby sa mohla uplatniť nelineárna dynamika. 3. V systéme sa musí objaviť nejaká vhodná porucha (fluktuácia), ktorá v uvedených exponovaných podmienkach prerastie do makroskopických dimenzií a tak vyvolá kvalitatívnu zmenu systému“ (Krempaský a kol. 1998, 60).

Vráťme sa teraz k pojmu „kríza“. Ukazuje sa, že každá evolúcia dynamického systému vedie ku stavu, kedy systém už nemôže vylepšovať svoje systémové a štruktúrne charakteristiky a preto nevyhnutne speje ku katastrofe – kvalitatívnej zmene. Z uvedeného vyplýva, že medzi katastrofou a krízou existuje zásadný rozdiel. Katastrofa tvorí bifurkačný bod dynamického systému, kedy sa mení kvalita systému. Je to diskontinuita v jeho evolúcii, ktorá v danej forme v tomto bode končí a vznikom novej kvality začína nový časový interval jeho novej evolúcie v inej kvalite.

Kríza má svoje špecifické charakteristiky. 1. Kríza na rozdiel od katastrofy neničí kvalitu systému priamo a bezprostredne. Ponecháva mu čas a prostriedky ku konaniu k prežitiu. 2. Kríza vždy predstavuje vyvíjajúci sa stav, ktorý chápeme ako prechodný. Krízový stav nasleduje po stave, ktorý sa relatívne považuje za normálny. Kríza môže degenerovať do katastrofy, alebo môže skončiť tým, že sa vstreba, pričom po svojom skončení zanecháva na systéme určité následky. 3. Krízu nemožno definovať len ako určitý stav predchádzajúci katastrofe. 4. Kríza je prejavom zlyhania regulatívnych mechanizmov, ktoré zabezpečujú stabilitu a identitu systému. Také zlyhania sú nevyhnutné, pretože sú späté s ohraničeniami typologickej povahy (Thom 1992, 23 – 27).

Ak tieto charakteristiky porovnáme s teóriou stability a chaosu, nachádzame určitú korešpondenciu, ktorá nám umožňuje pojem „kríza“ určiť adekvátnejšie prostredníctvom synergetických kategórií. „usporiadanie“, „entropia“, „katastrofa“, „samoorganizácia“ atď. Toto vyjadrenie korešponduje s existujúcimi definíciami pojmu „kríza“ v rôznych vedných oblastiach, pre rôzne štruktúrne úrovne objektívnej reality.

V takomto chápaní pod „krízou“ pri evolúcii dynamických systémov budeme rozumieť takú etapu ich vývojového procesu, pri ktorom dochádza vplyvom vonkajších a vnútorných fluktuácií k postupnému narastaniu entropie systému, k porušeniu vnútorného usporiadania jeho podsystémov a vzťahov medzi nimi až do chaotického režimu. Tým sa narušuje vnútorná stabilita systému a vytvárajú sa reálne podmienky pre jeho prechod bifurkačným bodom do novej kvality, čím vzniká nová úroveň jeho vnútorného usporiadania a tým aj nová úroveň jeho relatívnej stability a sebaidentity.

Takéto určenie pojmu „kríza“ sa nám javí ako dostatočne všeobecné a aplikovateľné na všetky typy dynamických systémov a v tomto zmysle ju môžeme považovať za všeobecnovednú kategóriu.

Literatúra

- DUBNIČKA, J., KREMPASKÝ, J. (1977): Chaotický dialóg o chaose. *Organon F*, 4 (3).
GLEICK, J. (1996): *Chaos. Vznik nové vedy*. Brno: Ando Publishing.
HAVLÍK, VL. (1995): *Synergetika (Návrat ke světu přírodních procesů)*. Praha: Filozofický ústav AV ČR.
KREMPASKÝ, J. (1986): *Vesmírne metamorfózy. Svet očami fyziky*. Bratislava: Smena..
KREMPASKÝ, J. a kol. (1988): *Synergetika*. Bratislava: Veda
PRIGOGINE, I. (1985): *Ot suščestvujuščego k vznikajuščemu*. Moskva: Nauka.
PRIGOGINE, I., STENGERS, I. (2001): *Řád z chaosu. Nový dialog člověka s přírodou*. Praha: Mladá fronta.
RICOER, P. (1992): Je krize jevem specificky moderním. In: *Pojem krize v dnešním myšlení*. Praha: Filozofický ústav ČSAV, 29-46.
SCHENK, J. (1993): *Samoorganizácia sociálnych systémov*. Bratislava: IRIS
STEVART, J. (1996): *Číslo prírody*. Bratislava: Pravda.
THOM, R. (1992): Krize a katastrofa. In: *Pojem krize v dnešním myšlení*. Praha: Filozofický ústav ČSAV, 23-28.

PhDr. Ján Dubnička, CSc.

Filozofický ústav SAV

Klemensova 19

813 64 Bratislava

e-mail: filodubj@savba.sk

SÚČASNÁ KRÍZA VEDY A VÝCHODISKÁ Z NEJ

CURRENT CRISIS OF SCIENCE AND WAY OUT OF IT

Peter Kohút

Abstract: *Materialistic and sensualistic positivistic paradigm has been exhausted completely and enters a deep crisis culminating nowadays. The essence of matter remains undisclosed as well as the essence of consciousness and life. Contemporary agnosticism and relativism in science and philosophy have no perspective. Crisis of positivistic paradigm is a clear signal that it should be replaced by a new paradigm capable to grasp the whole reality rationally and uncover its nature by the dialectical principle of unity.*

Key words: *crisis – science – unity principle – paradigm*

Veda za posledné viac ako storočie nahromadila obrovské množstvo poznatkov. Napriek tomu sa v jej súvislosti v súčasnosti čoraz častejšie skloňuje slovo – kríza. Veda stále viac naráža na mantinely nepoznania, ktoré nie je schopná preraziť. Najzreteľnejšie sa to prejavuje v takej jej oblasti, akou je teoretická fyzika považovaná za kráľovnú vied. Bolo úlohou teoretickej fyziky nájsť odpovede na také základné otázky, ako „čo je podstatou hmoty a energie, čo je to priestor a z čoho sa skladá, čo je základnou stavebnou jednotkou, z ktorej je vybudovaná celá realita, aký je základný princíp výstavby tejto reality (vesmíru) zabezpečujúci jednotu bytia, aká je podstata gravitácie a ostatných základných silových interakcií, atď.“ Túto úlohu však teoretická fyzika nespĺnila a ani nemá šancu splniť, pokiaľ v nej nenastane principiálny myšlienkový prielom, niečo ako rozťatie gordického uzla. To znamená, že sa musí radikálne prebudovať tým, že sa postaví na pevný základ, ktorým je poznanie samotnej podstaty bytia, a teda aj jeho fyzikálneho aspektu - vesmíru. Odpoveď na otázku, prečo zatiaľ k tomu nedošlo, je jednoduchá. Príčinou je pozitivistická vedecká metodológia a odmietnutie dialektickej logiky ako najúčinniejšieho nástroja systémového myslenia a logického uvažovania. To znamená, že zárodky krízy vedy boli založené už v samotných jej začiatkoch, v jej pozitivistickej vedeckej metodológii.

Pozitivismus rozpracoval metodológiu vedeckého bádania, odmietol dialektickú logiku, absolutizoval formálnu logiku a matematiku ako výlučné nástroje pre vedecké usudzovanie a zároveň zredukoval bádanie len na oblasť zmyslovej empirie. Aj keď pozitivismus akoby odmieta metafyziku, v skutočnosti z nej vychádza, keď za základ výstavby vedeckých hypotéz a teórií kladie predpoklady – axiomatické východiská, ktoré sú prakticky neoveriteľné a postupne sa ukazujú ako mylné. A tak kolotoč vytvárania chybných axiomatických východísk a nových teórií pokračuje, ba v súčasnosti vrcholí v postmodernom iracionalizme.

Východisko z uvedenej krízy vidím v dovŕšení dialektickej logiky v podobe dialektického Princípu Jednoty, ktorého objav mi umožnil vybudovať nové základy teoretickej fyziky v časti kozmológie a časticovej fyziky (Kohút, 2014). Je zarážajúce, že tento základný princíp jednoty bytia nebol doteraz objavený, hoci je veľmi jednoduchý a dá sa jednoznačne odvodiť z viacerých racionálnych logických úvah, ako napríklad:

- úvaha o bytí ako takom (absolútne) na najvyššej úrovni abstrakcie,
- úvaha o základnej elementárnej štruktúrálnej jednotke bytia – elementárnom kvante priestoru a energie,

- úvaha o priestore, dialektike celku a časti, jedného a mnohého

Bytie ako celok (Absolútne)

Ak hovoríme o bytí ako takom na najvyššej úrovni myšlienkovej abstrakcie, máme na mysli bytie, ktoré všetko v sebe obsahuje, ktoré je absolútnom, celkom, jednotou všetkého. Ono existuje len samo osebe a samo pre seba a je len vzťahom seba samého k sebe samému. Aby však mohlo vytvárať svoj vzťah k sebe samému, musí sa vnútorne rozčleniť a to tak, že rozlíši v sebe „niečo“ vo vzťahu k „niečomu inému“ a stane sa tak vzťahom dvoch protipólov, ich jednotou vo vzájomnom rozlíšení. Je tak určené vzťahom dvoch protipólov v sebe samom. Tým, že sa rozčlenilo, nerozpadlo sa, zostalo aj naďalej celkom, jednotou, vzťahom dvoch svojich protichodných strán – protipólov (+/-). Pokračujúc vo svojom rozlišovaní a rozčleňovaní, bytie neustále kladie jednu stranu vo vzťahu k druhej, takže aj na svojej elementárnej úrovni sa skladá zasa len zo svojich bipolárnych vzťahov protipólov (+/-). Len cez ne vytvára svoju bohatú a rôznorodú štruktúru.

Elementárna štruktúrálna jednotka – elementárne kvantum

Pozoruhodné je, že bipolárny vzťah protipólov odvodený úvahou na najvyššej úrovni abstrakcie je zároveň tým najkonkrétnejším elementárnym kvantom energie, ktorý vo svojej neviazanej voľnej forme je elementárnym kvantom svetla (žiarenia), čiže fotónom. Vzťah dvoch protipólov je dynamickým. To znamená, že každý z pólů od seba odpudzuje svoj protipól, lebo len cez vzájomné odpudzovanie sa tieto protipóly od seba odlišujú, zároveň sa však k sebe priťahujú, aby zostali pri sebe a mohli sa vzájomne odpudzovať. Jedno predpokladá druhé. Protipóly takto existujú v neustálej dynamike vzájomného priťahovania a odpudzovania. Nazvime ich kladný a záporný pól a takýmto pomenovaním ich odlíšme jeden od druhého, jednu stranu dynamického vzťahu od opačnej.

Fotón, ako elementárne kvantum energie (žiarenia, svetla) je harmonickým oscilátorom vibrujúcim vďaka vzájomnému priťahovaniu a odpudzovaniu svojich protipólov, čo počas jeho letu sa prejavuje navonok ako vlnenie:

Fotón je vibrujúcim kvantovým dipólom či vibrujúcim svetelným vláknom (+/-), ktoré je zároveň elementárnym kvantom energie e_i , ktorého veľkosť je daná rýchlosťou vibrácie (frekvenciou) f_i podľa Planckovho vzťahu $e_i = h \cdot f_i$, kde h – Planckova konštanta.

Je pozoruhodné, že súčasná teoretická fyzika nepozná podstatu svetla a vyjadruje veľký údiv nad tým, že svetlo (žiarenie) je z jednej strany prúdom častíc - fotónov a z druhej zasa vlnením. Nepozná dôvod, prečo je to tak, a tak túto vlastnosť svetla nazýva vlnovo-časticovým dualizmom. Časticová fyzika je vybudovaná na dogme, že elementárne častice, akými sú fotón, elektrón či hypotetické (v skutočnosti však neexistujúce) kvarky, sú bezrozmernými bodovými entitami bez akejkoľvek vnútornej štruktúry. V skutočnosti však je všetko vystavané z bipolárnych vzťahov. Ja som ich vo svojich prácach z oblasti teoretickej fyziky nazval *elementárnymi kvantovými väzbami alebo kvantovými dipólmi (+/-) či svetelnými vláknami*.

Z týchto elementárnych kvantových dipólov (väzieb) – svetelných vlákien (+/-) je vybudovaná celá realita, teda aj elementárne častice, z ktorých pozostáva zmyslami vnímateľná hmota, t.j. elektrón, protón a neutrón:

Priestor – dialektika celku a častí

Hovorí sa, že hmota je priestorová a priestor je hmotný. Je to síce pravda, avšak teoretická fyzika nepozná podstatu ani jedného, ani druhého. Hmota je vraj vybudovaná z bodových častíc, ktoré na seba pôsobia prostredníctvom tzv. silových polí a priestor je len matematickou konštrukciou definovanou pomocou matematických súradnicových sústav, ktorého fyzikálna podstata je neznáma. V skutočnosti definícia priestoru je veľmi jednoduchá.

Priestor je to, čo oddeľuje objekty od seba navzájom, akýkoľvek objekt od všetkých ostatných. Z hľadiska dialektickej logiky ich oddeľovať môže, len ak ich zároveň spája navzájom, každý jeden so všetkými ostatnými, čiže všetky so všetkým vo vesmíre. Keďže sa jedná o akýkoľvek objekt, vzťahuje sa to aj na ten najmenší, ktorým je bipolárna kvantová väzba – kvantový dipól (+/-). To znamená, že na úrovni elementárnych kvantových väzieb je všetko spojené so všetkým, a to takým spôsobom, že každý kladný pól (+) vytvára väzby so všetkými zápornými protipólmi (-) a opačne.

Vesmír (celé bytie) je utkaný zo svojich elementárnych bipolárnych kvantových väzieb (+/-) takým spôsobom, že každý kladný pól „+“ vytvára väzby so všetkými zápornými protipólmi „-“, vesmíru a opačne. To znamená, že všetko je spojené so všetkým. Taký je presný mechanizmus Princípu Jednoty bytia.

Elementárne kvantové väzby sú elementárnymi kvantami (porciami) priestoru, lebo priestor tvoria, čiže sú priestorotvorné a priestoronosné. Odlišujú sa od seba len obsahom energie a dĺžkou. Čím sú dlhšie, tým sú slabšie a čím sú energetickejšie (silnejšie), tým sú kratšie. Platí tu vzťah: $e_i d_i = \text{konštanta}$, kde e_i , d_i sú energia a dĺžka elementárnej kvantovej väzby i .

Elektróny, protóny a neutróny, z ktorých je vystavaná zmyslami vnímateľná hmota, sú tvorené z veľmi krátkych kvantových väzieb (svetelných vlákien), kým veľmi dlhé vlákna, spájajúce objekty a nebeské telesá, tvoria kozmický priestor (vákuum). Všetky vonkajšie kvantové väzby, ktoré vychádzajú zo sledovaného objektu (častica, atóm, molekula, teleso) a spájajú ho s celým vesmírom, tvoria vákuum, ktoré daný objekt pri svojom pohybe „ťahá“ so sebou. Cez tieto vonkajšie kvantové väzby sa každý objekt prejavuje navonok vo vzťahu k ostatným objektom. To, ako sa prejavuje, je dané jeho vnútornou štruktúrou a dynamikou pohybu jeho vnútorných väzieb. Neexistuje teda nič, čo by sa navonok neprejavovalo a neodhaľovalo svoj vlastný obsah a svoju podstatu (dialektika podstaty a javu, obsahu a formy).

Boh, človek, vedomie a informácia

To, že v bytí ako celku (vesmíre) je na jeho elementárnej kvantovej úrovni bipolárnych väzieb (+/-) všetko so všetkým spojené, znamená, že na tejto úrovni všetko priamo „komunikuje“ so všetkým a táto komunikácia je vlastne informačným procesom. To znamená, že vesmír okrem toho, že je fyzikálnou štruktúrou, je zároveň aj štruktúrou informačnou, pričom fyzikálna štruktúra je nositeľom (médiom, hardvérom) jeho informačného obsahu (softvéru). Totiž bipolárny vzťah protipólov, keďže je rozlíšením dvoch strán (stavov +/-), je zároveň elementárnou jednotkou informácie - kvantovým bitom. Základom informácie je reflexia (odraz) jedného v druhom a v sebe samom (sebareflexia), to znamená komunikácia.

V bytí ako celku, ktoré je uzavreté samo do seba, komunikuje všetko so všetkým, každá

časť (štruktúra) so všetkými ostatnými. Tak bytie v sebe samom komunikuje so sebou samým, a takýmto spôsobom si vo svojej jednote (subjektivite) uvedomuje samo seba, to znamená, že je osobným Bohom, ktorý tvorí všetko zo seba samého (svojej energie – svetla) cestou rozvíjajúcej sa vnútornej diferenciácie a štrukturalizácie, čo sa navonok prejavuje ako rozpínanie (expanzia) vesmíru.

Vesmír je živým energeticko-informačným organizmom osobného Boha. Teoretická fyzika sa zaoberá iba úzko ohraničenou materiálnou oblasťou (hmota, energia, priestor) nepoznajúc jej podstatu a nevidiac informačný aspekt vesmíru, ktorý je oveľa dôležitejším, lebo je odrazom Božskej tvorivej Mysle (Rozumu).

Podstatou bytia je tak osobný Boh, ktorého vedomie je stelesnené v najkomplexnejšej, najzložitejšej a najdynamickejšej fyzikálnej kvantovej štruktúre celého vesmíru, ktorá je fyzikálnym nositeľom Jeho najvyššieho vedomia, Božskej tvorivej Inteligencie (Rozumu) a takisto pamäť - najkomplexnejšej informácie celého vesmíru (bytia) o sebe samom. Len vedomie je schopné tvoriť zmysluplnú informáciu, prijímať a spracovávať ju.

Univerzálne spojenie všetkého so všetkým je zatiaľ najväčším „tajomstvom“ bytia, princípom jeho jednoty, pravdou, ktorá je krásna a jednoduchá. Človek by mal spoznať, že je spojený so všetkým, že neexistuje nič, čo by nemal vo svojom dosahu a uvedomiť si, že jeho vnútorná sila pramení z jeho spojenia s Bohom, s celým ľudstvom a vlastne s celým bytím. Človek musí naplno odhaliť svoju pravú podstatu a podstatu bytia, lebo len poznanie pravdy ho môže oslobodiť a priniesť skutočné šťastie.

Literatúra

HEGEL, G.W.F. (1986): *Logika ako veda I*. Bratislava: Pravda.

KOHUT, P. (2011): *God and the Universe*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Muller.

KOHÚT, P. (2015): Princíp Jednoty (revolúcia v poznaní). In: *Sociálne poslanstvo Jána Pavla II. pre dnešný svet. Zborník z medzinárodnej vedeckej konferencie konanej v dňoch 23.-24. apríla 2015 v Poprade*. Ružomberok: Verbum, 473-482.

KOHUT, P. (2014): Crisis of Contemporary Theoretical Physics and the Truth in the Mirror of Dialectical Logic. *Syntropy 2014(1)* [online], 1-79. Dostupné na: <http://www.lifeenergyscience.it/english/2014-eng-1-01.pdf> (Dátum návštevy: 30.9.2016).

KOHUT, P. (2013): The Unity Principle. *Syntropy 2013 (2)* [online], 220-242. Dostupné na: <http://www.lifeenergyscience.it/english/2013-eng-2-17.pdf> (Dátum návštevy: 30.9.2016).

KOHUT, P. (2012): The Physical Universe as a Divine Quantum Information Structure. *Scientific GOD Journal, Volume 3 Issue 3, March 2012* [online], 220-250. Dostupné na: <http://scigod.com/index.php/sgj/article/view/176/216> (Dátum návštevy: 30.9.2016).

KOHÚT, P. (1993): *Aký je vesmír ako celok? Integrálna teória vesmíru*. Prešov: Datapress.

Ing. Peter Kohút, PhD.

Malý Šariš č.478

080 01 Prešov

email: pekohut@gmail.com

PROBLÉM NORMATIVITY SOCIÁLNEHO V SPOLOČNOSTI KDE JE VŠETKO DOVOLENÉ

THE PROBLEM OF SOCIAL NORMATIVITY IN A SOCIETY
WHERE EVERYTHING IS ALLOWED

Richard Sťahel

Abstract: *Global environmental crisis opens i.a. the problem of justification for norms which restrict the freedom of unlimited production and consumption in neoliberal situation, exactly where everything is allowed on behalf of growth of production and consumption. The problem of justification for norms restricting self-will was thematized by F.M. Dostojevskij long time before growth became essential imperative of global industrial civilization. It's devastating impact on biosphere and civilization upgrades the problem expressed by Dostojevsky. As it seems, in global environmental crisis is the imperative of unlimited growth in contradiction with basic imperative of life – sustainability.*

Key words: *global environmental crisis – neoliberalism – growth – sustainability*

K závažným dôsledkom industrializmu, ktoré ešte zintenzívňuje aplikácia neoliberálnej ideológie do takmer všetkých oblastí života, patrí devastácia nielen sociálneho, ale aj prírodného prostredia. Za počiatok ťaženia neoliberálnej ideológie proti tradičným spoločenským normám stanovujúcim mantinely svojvôli v individuálnych i v spoločenských vzťahoch možno považovať rok 1976, v ktorom bola Nobelova cena za ekonómiu udelená Miltonovi Friedmanovi. Toto ocenenie bolo totiž pochopené aj ako legitimizácia tvrdení, podľa ktorých jedinou zodpovednosťou akéhokoľvek podnikania je maximalizácia zisku, a to bez ohľadu na jeho sociálne a environmentálne dôsledky.

*

Verejné politiky a normy fungovania verejných i neverejných inštitúcií sa v 90. rokoch minulého storočia začali odvodzovať od neoliberálneho ideálu človeka konajúceho v záujme maximalizácie individuálneho prospechu (*homo economicus*). Takto chápaný človek, človek sebecky sledujúci individuálny záujem, je však v rozpore s človekom chápaným ako *homo politicus*, teda človekom sledujúcim verejný záujem. Inštitúcie ústavnej demokracie však boli pôvodne budované práve na koncepte verejne aktívneho a záujem spoločnosti obhajujúceho občana. Koncepty *homo economicus* a *homo politicus* tak predstavujú navzájom sa vylučujúce normativity. Ich protikladnosť reprezentuje vnútorný rozpor súčasnej spoločnosti i legitimizačnú krízu súčasného ekonomicko-politického systému. Tento rozpor výrazným spôsobom obmedzuje schopnosť spoločnosti adekvátne reagovať na hrozby, ktorým čelí. Atomizovaná, vnútornými rozpormi a prehlbovaním sociálnej nerovnosti paralyzovaná spoločnosť venuje priveľké množstvo energie sporom plynúcim z konfliktov navzájom sa vylučujúcich súkromných záujmov. A to v situácii, keď by sa verejný záujem mal globalizovať, aby mohol čeliť globálnym environmentálnym hrozbám, keď sa predpokladom prežitia súčasnej formy organizácie spoločnosti stáva schopnosť niest' zodpovednosť už nielen v ekonomickej a politickej, ale predovšetkým

v environmentálnej rovine.¹

Neoliberálna kontrarevolúcia, ktorá odštartovala v 70. rokoch 20. storočia, nerozbila len normatívny poriadok ústavnej demokracie tým, že oslabil jej predpoklad v podobe inkluzívnych politík snažiacich sa o zmierňovanie sociálnych rozdielov, ale dôrazom na rast výroby a spotreby významne prehĺbila devastáciu životného prostredia. Zintenzívnenie industrializácie, vzrast globálnej populácie i jej spotrebných nárokov v predchádzajúcom pol storočí viedol k takej rozsiahlej devastácii životného prostredia na planetárnej úrovni, že ľudstvo ukončilo geologicko-klimatické obdobia holocénu, ktoré svojou miernosťou a stabilitou umožnilo vznik civilizácie. Ľudstvo ako geologicko-klimatická veličina teraz čelí rastúcej nestabilite a nepredvídateľnosti geologicko-klimatickej éry antropocénu, v ktorom sú klimatické zmeny a šieste hromadné vymieranie rastlinných a živočíšnych druhov v histórii života na našej planéte len tými najviditeľnejšími prejavmi kolabujúcej ekosféry (Steffen at all 2011).

Ak ešte vôbec existuje možnosť zvrátenia tohto vývoja smerom k stavu, v ktorom globálna ekosféra už nebude umožňovať existenciu civilizácie, tak na ňu ľudstvo má len veľmi krátky čas. Charakter tejto hrozby zároveň znamená, že potrebné zmeny budú musieť zasiahnuť celý normatívny systém globálnej civilizácie. Prinajmenšom budú musieť vzniknúť normy obmedzujúce svojvôľu v oblasti výroby a spotreby všetkých tovarov a služieb, a tým aj v produkcii odpadov a devastácie životného prostredia. Z filozofického hľadiska tak globálna environmentálna kríza o. i. otvára problém zdôvodňovania noriem obmedzujúcich slobodu neobmedzenej výroby a spotreby². Rast výroby a spotreby je totiž vnímaný ako norma, dokonca ako cieľ verejných politík. A to bez ohľadu na devastáčnne dôsledky rastu pre biosféru i civilizáciu. Trvalý rast je v rozpore so základným imperatívom života, ktorým je udržateľnosť³, a tiež základným fyzikálnym limitom, ktorým je konečnosť zdrojov.

*

Problém zdôvodnenia normativity obmedzujúcej svojvôľu tematizoval už F. M. Dostojevskij. Súčasný devastačný vplyv rastu výroby a spotreby a prehlbovania sociálnej nerovnosti na biosféru i civilizáciu⁴ aktualizuje. Vo svojich dielach Dostojevskij poukazoval na to ako moc peňazí deformuje vzťahy aj charaktery, ako relativizuje všetky normy ako oberá o posledné zvyšky slobody a dôstojnosti nemajetných a majetných naopak zbavuje všetkých obmedzení, takže „nie náhodou sa téma ‚ponížených a urazených‘ stala prierezovou a príznačnou pre celú Dostojevského tvorbu“ (Alieva 2015, 255). Problém zdôvodnenia normativity obmedzujúcej svojvôľu Dostojevskij sformuloval vo filozoficky najucelenejšej forme v románe *Bratia Karamazovci*. Z popisu a úvah o osude jednotlivca, možnosti jeho slobody a motívov jeho konania, typických pre románovú tvorbu vôbec, vybočujú Dostojevského úvahy o osude a motívoch konania celého ľudstva, ktoré tvoria jadro filozofickej roviny jeho legendy o veľkom inkvizítovi. V nej je sformulovaná Dostojevského filozoficko-etická koncepcia sveta a človeka, a to na pozadí najrozličnejších

1 K problému environmentálnej zodpovednosti a environmentálnej bezpečnosti ako predpokladov stability politického systému pozri in (Sťahel 2015).

2 K tomu viac in (Sťahel 2016a).

3 K vnútornému rozporu globálnej industriálnej civilizácie medzi imperatívom rastu a imperatívom udržateľnosti, ktorý sa už prejavuje aj v zmenenom charaktere revolúcií a vnútroštátnych i medzištátnych konfliktov pozri in (Sťahel 2016b).

4 K vzájomnej prepojenosti a podmienenosti týchto javov pozri in (Suša, Sťahel 2016).

podôb ľudského utrpenia. V piatej knihe *Bratov Karamazovcov* Dostojevskij poukazuje na nezmyselnosť a neakceptovateľnosť utrpenia, ktoré ľudia s vyšším sociálnym postavením spôsobujú ľuďom v nižšom sociálnom postavení. Dostojevského poburuje nielen utrpenie, ale aj snaha odvodzovať z neho prostredníctvom idey kresťanskej lásky a odpustenia „božskú harmóniu“, teda prax legitimizovania existujúceho normatívneho poriadku spoločnosti. Čestný človek, slovami Ivana Karamazova, nemôže prijať „božskú harmóniu“ ak sa zakladá na utrpení nevinných (Dostojevskij 1962a, 265). Ak však človek odmietne takto zdôvodnený poriadok, potom „je všetko dovolené“ (Tamže 285). Odmietnutie tradičných noriem a formy legitimizácie by malo viesť k slobode, možnosti žiť naplno, čo však Dostojevskij považuje za ilúziu, ktorej realizácia vedie ku konfliktom, a tým aj k ďalšiemu utrpeniu nevinných. Slovami starca Zosimu Dostojevskij formuluje svoj kritický postoj k presvedčeniu, že všetko je dovolené, teda k postoju, ktorý je dnes označovaný ako konzumerizmus: „Máš potreby, preto ich ukájaj, lebo máš také isté práva ako tí najvznešenejší a najbohatší. Neboj sa ukájať svoje potreby, ba ešte ich rozmnožuj.“ To je terajšie svetské učenie. V tom vidia slobodu. Ale čo vzniká z tohto práva rozmnožovať slobodu? U bohatých osamotenie a duchovná samovražda a u chudobných závisť a vražda, lebo práva im dali, ale prostriedky na ukávanie potrieb ešte neukázali“ (Dostojevskij 1962a, 337 – 338). V kontexte Dostojevského diela je to skôr kritika sekularizmu a demokratického princípu rovnosti, ale ako životný postoj jednotlivca sa „karamazovčina“ stala symbolom bezuzdného rozputovania sebeckých vášní, despotického šliapania po dôstojnosti iných ľudí v mene ukojenia vlastnej momentálnej chůťky, cynického popierania akýchkoľvek noriem ľudského spolunažívania, divoškého vymykania sa spod akejkoľvek spoločenskej viazanosti a zodpovednosti“ (Jesenská 1962, 450).

To, čo Dostojevskij považoval za prejav úpadku sa však v súčasnej spoločnosti, indoktrinovanej neoliberálnou ideológiou, stalo normou. Karamozovčina sa prejavuje v konaní inštitúcií, hospodárskych subjektov, predstaviteľov nadnárodných korporácií i mnohých jednotlivcov. Marketing a reklama šíriace tento životný postoj sa stali dokonca rešpektovanými akademickými disciplínami, ktorých poznatky využíva aj komerčný sektor na propagáciu spotreby často nepotrebných produktov. A to bez ohľadu na dôsledky takéhoto životného štýlu, ktorými trpia ľudia v bližšom i vzdialenom okolí.

V súčasnosti sme v podobnej situácii aká, slovami Ivana Karamazova, čestnému človeku neumožňuje prijať spoločenský poriadok, ktorý je postavený na utrpení iných ľudí. Táto situácia sa najzjavnejšie prejavuje vo fenoméne klimatických zmien. Ich hlavným pôvodcom sú industrializované krajiny globálneho severu, najviac sú nimi však postihnuté chudobné krajiny globálneho juhu, ktoré sa v uplynulých dvoch storočiach na emisiách skleníkových plynov i na závratnom raste životnej úrovne a s ním spojenej spotreby podieľali minimálne. Vysoká životná úroveň obyvateľov globálneho severu je do značnej miery postavená na kolonializme a industrializme, ktoré v uplynulých dvoch storočiach devastovali sociálne a prírodné prostredie krajín dnešného globálneho juhu. Zánik koloniálnych ríš v 20. storočí znamenal fakticky len zmenu formy vykorisťovania, keďže miesto koloniálnej správy teraz vykrádanie ľudského a prírodného kapitálu – a s tým spojenú sociálnu a environmentálnu devastáciu krajín globálneho juhu – realizujú transnacionálne korporácie. Tie sa však vymkli spod kontroly už aj krajinám globálneho severu, ktoré im pôvodne svojou politikou a zmluvami o „voľnom“ obchode vytvárali priestor na „výnosnejšie“ investovanie.

Aktuálnou je tak otázka, ako možno zdôvodniť obmedzenie výroby a spotreby, ktoré sa ukazuje ako nevyhnutné, ak sa majú aspoň v niektorých oblastiach planéty zachovať environmentálne podmienky existencie civilizácie, keď je zároveň všetko podriadené

trhovým pravidlám, keďže sa trhový fundamentalizmus fakticky stal základnou normou.

Táto otázka smeruje k filozoficko-etickej koncepcii sveta a človeka. Tá Dostojevského, napriek odmietnutiu tradičného náboženského zdôvodnenia v legende o veľkom inkvizítovi, napokon vyúsťuje do modelu duchovnej jednoty ľudstva, ktorú by ľudstvo malo dosiahnuť prostredníctvom postupného prerastania cirkvi a štátu a to špeciálne na báze ruskej pravoslávnej cirkvi. V súčasnej situácii, ktorá sa okrem neoliberálnej relativizácie všetkých noriem ako sprievodného javu globalizácie vyznačuje aj protipohybom, v ktorom sa množstvo ľudí utieka k náboženským fundamentalizmom, bude vhodnejšie zdôvodnenie vychádzajúce zo svetského humanizmu. V globalizovanom svete vzájomných závislostí sa totiž tradičné náboženstvá vychádzajúce z geografických a historických reálií konkrétnych regiónov ukazujú ako nebezpečný zdroj konfliktov⁵. Normativita súčasných náboženstiev je neadekvátne aj vzhľadom na to, že ich systémy zákazov a príkazov vznikali v období relatívneho dostatku prírodných zdrojov a stabilnej klímy, ale nič z toho už ľudstvo nemá k dispozícii. V atmosfére prehlbujúcej sa náboženskej polarizácie, posilňovanej rastom populácie, prehlbovaním sociálnych rozdielov a dôsledkami klimatických zmien sa preto bude len veľmi ťažko hľadať globálny konsenzus potrebný na presadzovanie noriem preferujúcich cieľ udržateľnosti podmienok života planetárnej civilizácie.

*

Ľudstvo čelí viacerým problémom, ktoré už koncom 19. storočia tematizoval F. M. Dostojevskij. Mnohé zo súčasných problémov možno chápať ako dôsledok neochoty ľudstva prísť s trvalo udržateľnými riešeniami problémov, ktoré Dostojevského trápili (sociálna nerovnosť, moc peňazí, násilie mocných a utrpenie nevinných a ponížených). Dostojevského sociálna a morálna kritika nestratila svoju aktuálnosť. Možno dokonca tvrdiť, že naša situácia je v mnohom analogická s tou, ktorú opisoval F. M. Dostojevskij. Sociálne nerovnosti a s nimi spojené nespravodlivosti sa prehľbujú a nadobúdajú nové podoby, pretože dôsledky devastácie životného prostredia, znečistenia a klimatických zmien najtvrdšie dopadajú opäť na tých, ktorých by aj dnes Dostojevskij označil ako ponížených a urazených.

Literatúra

- ALIEVA, D. (2015): *Sociológia každodennosti*. Bratislava: Sociologický ústav SAV.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M. (1962a): *Bratia Karamazovovci* : I. diel. Bratislava: Slovenské vyd. krás. lit.
- DOSTOJEVSKIJ, F. M. (1962b): *Bratia Karamazovovci* : II. diel. Bratislava: Slovenské vyd. krás. lit.
- JEHO SVATOST DALAJLAMA (1999): *Etika pro nové milénium*. Přel. Z. Ondomišiová. Praha: Pragma.
- JESENSKÁ, Z. (1962): O zmysle „Bratov Karamazovcov“. In: Dostojevskij, F. M.: *Bratia Karamazovovci* : II. diel. Bratislava: Slovenské vyd. krás. lit., s. 443 – 473.
- STEFFEN, W. J. at al. (2015): The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration.

⁵ Na nevhodnosť súčasných náboženských diskurzov v kontexte globálnych hrozieb a rizík, ktorým ľudstvo čelí poukazuje už dlhšiu dobu aj XIV. Dalajláma, ktorý je dokonca presvedčený, že zakladať etiku na náboženstve už nie je adekvátne (Dalajlama 1999).

In: *Anthropocene Review* 2 (1), pp. 81 – 98.
 SŤAHEL, R. (2015): Environmentálna zodpovednosť a environmentálna bezpečnosť. In: *Filozofia*, roč. 70, č. 1 (2015), s. 1 – 12.
 SŤAHEL, R. (2016a): Environmental Limits of Personal Freedom. In: *Philosophica Critica: medzinárodný vedecký filozofický časopis/International Scientific Journal of Philosophy*, Roč. 2, č. 1 (2016), s. 3 – 21.
 SŤAHEL, R. (2016b): Environmental Crisis and Political Revolutions. In: Arnason, J. P. – Hrubec, M. (Eds.): *Social Transformations and Revolutions : Reflections and Analyses*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 99 – 120.
 SUŠA, O., SŤAHEL, R. (2016): *Environmentální destrukce a sociální devastace*. Praha: Filosofia.

Text vznikol ako čiastkový výsledok vedeckého projektu VEGA č. 1/0715/16.

Mgr. Richard Sťahel, PhD.
 Katedra filozofie FF UKF v Nitre
 Hodžova 1, 949 74 Nitra
 Slovenská republika
 e-mail: rstahel@ukf.sk

NORMATÍVNY OPORTUNIZMUS A IRACIONÁLNE ROZHODOVANIE

NORMATIVE OPPORTUNISM AND IRRATIONAL DECISION MAKING

Michal Slamena

Abstract: *This article aims to find an answer on question: Why som people behave acording with norms and some people don't behave? More concrete: What is opportunism? How conclusion brings opportunistic behaviour? Why some people behave acording with oportunism? Philosophy is able answer on this questions with interdisciplinary aproach, but we must find conexions between sociology of law, social psychology and cognitive science.*

Key words: *Socioology of Norms – Analysis of Opportunism – Uncovering of Propaganda*

Čo predstavuje normatívny oportunizmus

Ľudia zastávajú voči normám rôzne postoje. Predmetom tohto príspevku je filozoficky zdôvodniť a klasifikovať diverzitu postojov voči spoločenským normám so zameraním sa na najvyskytujúcejší sa typ spomedzi týchto postojov a poukázať na negatíva s ním spojené ako aj na možnosti filozofie prispieť k vykrytiu rizík s týmto postojom spojených. Konkrétne ide o normatívny oportunizmus, ktorý sa v súčasných spoločenských pomeroch presadzuje stále viac a predstavuje riziko pre riadny chod spoločnosti. „*Bez morální základny, bez přesvědčení, které by nebylo pouze věci oportunismu, okolností a očekavaných výhod, nemůže fungovat ani sebeznamenitěji technicky vybavená společnost*“. (Patočka 1977)

Odhliadnuc od samotnej povahy noriem pokúsime sa na základe klasických filozofických otázok zamerať na vzťah spoločenskej normy a subjektu. Na takýto vzťah možno nahliadať z kombinácie kognitívnej, axiologickej a behaviorálnej zložky vedomia subjektu. V závislosti od toho, aký vzťah k norme má konkrétna časť vedomia k subjektu možno rozlíšiť celú škálu postojov k norme. Inak povedané rozlišujeme viacero postojov, ktorých zástancom môže byť subjekt vo vzťahu k znalosti normy, k jej vnútornej akceptácii a správania sa podľa nej.

Podľa zmieňovanej škály (Vččera 2006, 239-243) sú na jednej strane postoje prevažne trvajúce na dodržiavaní noriem (étos, legalizmus, konformizmus), uprostred postoje so situačným narábaním v dodržiavaní noriem (pragmatizmus, oportunizmus, deliktuálny utilitarizmus) a na jej druhej strane postoje nerešpektujúce normy (nonkonformizmus, deviácia, anarchizmus). Z uvedenej škály postojov voči norme (normám) sa zameriame na oportunistický postoj z už vyššie zmienených príčin.

Oportunizmus býva definovaný ako pasívne prispôsobovanie sa okolnostiam, zriekanie sa zásad v prospech dočasných čiastkových výhod (resp. bezzásadovosť) (Paulička 2002, 450), resp. prospechárstvo, vypočítavosť, chameleónstvo, populizmus (Oravec 2007, 23-24). V praxi to znamená napr. nehovoriť pravdu alebo nedodržať sľub, pokiaľ sa nevyplatí kraďnúť a podvádzať, pokiaľ to človeku „prejde“; chápať trest len ako cenu zločinu a iných ľudí iba ako prostriedky k dosiahnutiu vlastných cieľov. Aj keď možno nájsť podobnosť s mandevilizmom či machiavellizmom, relativistické zmýšľanie možno nájsť ešte pred zrodom filozofie.

Takéto konanie môže byť v niektorých spoločenských situáciách dokonca spoločensky prínosné – napr. pre dynamicky rozvíjajúce sa krajiny (rozbroje nahradí systém klientely, úplatkov a korupcie). V tomto poňatí (spôsobe myslenia) oportunista môže používať násilie,

ale iba vtedy, keď sa mu to oplátí, nikdy v nezmyselnej túžbe vybaviť si účty.

Jedným z možných vysvetlení oportunizmu je Kohlbergova stupnica morálneho vývoja jednotlivca (Thorová 2015, 317), rozlišujúca šesť vývinových úrovní (predkonvenčná morálka - podriadenosť autorite, osobné záujmy a výmena výhod; konvenčná morálka - interpersonálny súlad, zákon a poriadok; postkonvenčná morálka - spoločenská zmluva 15-25%, univerzálne etické princípy 10 % populácie). U oportunistov sa dá predpokladať, že pri svojom morálnom vývine nedosiahli posledný stupeň vyspelosti, resp. sa správajú či uvažujú tak, akoby ho nedosiahli.

Nástroje oportunizmu

Praktizovatelia oportunizmu často ako nástroje využívajú korupciu a propagandu. Korupcia sa len málokedy vyskytuje bez násilia alebo hrozby. Môže byť užitočná v konfrontácii s administratívnou nehybnosťou. V spoločnosti, kde bujnie protekcia, sa efektivita presadzuje korupciou (predpokladá sa, že firma ochotná ponúknuť za verejnú zákazku najviac, bude pri jej realizácii najefektívnejšia).

Proti takému zmýšľaniu možno vzniesť niekoľko námietok. Korupcia je užitočná len vtedy, ak jej nie je príliš veľa (nie je možné predpokladať, že je možné korupciou niečo zlepšiť v spoločnosti, kde je všadeprítomná. Kritický postoj k neskorumpovaným v skorumpovanej spoločnosti vyvoláva efekt snehovej gule. (Poctivý človek odstavený väčšinou nepoctivých kolegov je odstavený zo systému. Čím viac je v systéme korumpujúcich prvkov, tým viac narážajú samé na seba. Korupcia sa živí sama sebou, aj bez ostrakizovania poctivých ľudí. Najčastejším argumentom pri takomto konaní je, že s negatívnym konaním začala druhá strana. Jedna zo štúdií o rozpade starovekého Ríma zdôvodňuje jeho rozpad privatizáciou verejných funkcií. (Elster 2013, 310) Korupcia môže fungovať len ak je skrytá - jej odhaľovanie znižuje jej efektivitu. Svet, v ktorom mocní poskytujú pomoc za peniaze, nezakladá žiadnu štruktúru v dôsledku čoho abscentuje predvídateľnosť, spoločenský poriadok a právna istota.

Pokiaľ hovoríme o spoločenských vzťahoch, ide prinajmenšom o dvoch aktérov.

K dosahovaniu svojich cieľov používajú zástancovia oportunizmu rôzne prostriedky ako klam, sofizmus, rétoriku a pod. Niektorým z nich sa venujú samostatné vedecké disciplíny ako psychológia reklamy alebo psychológia davu. Používajú pritom poznatky z hraničných oblastí filozofie (kognitívne vedy, filozofia skúmania moci). To vplýva na adresátov takýchto prostriedkov s účelom obmedziť ich racionálne rozhodovanie a primäť konať tak, ako si to zaumieni zástanca oportunizmu. („...*Lidé se zotročují sami, sami si podřezávají hrdla, a když si mají vybrat, zda chtějí být svobodnými bytostmi nebo otroky, sami zahazují svobodu a dobrovolně si nasazují jarmo*“ (Boétie 2011, 13).)

Uvedieme niekoľko praktických príkladov. K najčastejším spôsobom propagácie (Koukolík 2002, 124 n) patria typické figúry ako cajch, svätožiara, eufemyzmus, celebrity (testimonial), obyčajný človek (plain folks), jedna rodina (bandwagon), strach (fear) alebo logické klamy (logical fallacy) ale aj iné prostriedky ako zníženie vnímavosti, rozptyl pozornosti, voľba „vhodných informácií“, redigovanie (navodzovanie súvislostí, zaraďovanie skutočností do nového celku), propaganda, palebná príprava (príprava spoločnosti na kľúčové oznámenia, prostredníctvom článkov, príbehov, úvah, komentárov), kvalifikovaný jazyk (citovaný výrok doplnený kvalifikovaným komentárom), dezinformácia (zámerné a vedomé šírenie lži), spin doktori (novinári podávajúci jednostranne zamerané informácie).

Na pomedzí filozofie a psychológie sa pohybuje La Bonova úvaha o dave, ktorú možno zhrnúť nasledovne: Spoločenský pohyb je kombináciou racionálnych a iracionálnych pohnútok. Dav je

novou psychosociálnou kvalitou. Heterogénny dav (zložený z ľudí rôznych profesií, vzdelania, veku, pohlavia), si vytvára „kolektívnu dušu“. Jedinec v dave získava „pocit neprekonateľnej moci“. Dav je sugestibilný (ľahko ovplyvniteľný, premenlivý, zjednodušujúci) a má ničivú moc (predstavuje obdobie zmätkov). V dave prichádza k reverzii mravnosti (zosilňuje negatívne vlastnosti jednotlivcov, ale darebákom vnucuje mravné zásady). V povahe davu sa odzrkadľuje povaha spoločenstva (národa), z ktorého je zložený. Vodcovia stavajúci sa do čela davu sú skôr mužmi činu než myšlienky a na dav pôsobia (Canetti 2007, 14n). Opakované tvrdenia, ktoré sa prijímané nekritickým davom časom menia v myšlienkový stereotyp, sa stávajú sloganom.

V mediálnom priestore sa používa pojem procesu vyvolania morálnej paniky, ktorý je charakterizovaný piatimi fázami:

- vyvolanie znepokojenia verejnosti („masy“) chovaním nejakej skupiny či kategórie ľudí (označovaných ako „spoločenské zlo“),
 - znepokojenie prerastá do vzniku nepriateľstva (dichotómie my - dobrí, oni - zlí),
 - vzniká zhoda na tom, že ohrozenie je reálne a je potrebné prijať opatrenia k jeho likvidácii alebo obmedzeniu,
 - vytvára sa disproporcia, keď stupeň znepokojenia nad daným javom je oveľa väčší, než u iných porovnateľných situácií (mediálne zveličenie štatistík, umelo vytvorené dáta),
 - morálna panika je nepredvídateľná, rovnako rýchlo ako sa objavila môže aj zmiznúť.
- Zjednodušene možno povedať, že manipulácia je hra s pozitívnymi emóciami (očakávanie, nádej, prekvapenie, dôvera, radosť, vzrušenie) a negatívnymi emóciami (hnev, strach, hnus, závisť, vina). Pokiaľ sú emócie dostatočne silné, potláčajú rozum do úzadia.

Iracionalita, dôvera a filozofické prostriedky odhaľovania oportunizmu

Racionalita v konaní vo všeobecnosti znamená schopnosť formulovať dôvody k správaniu a konať podľa nich (Barry 2003, 383). Za iracionálne správanie považujeme opak racionálneho, t. j. nemožnosť vysvetliť svoje konanie pomocou racionálnych argumentov. Takéto správanie môže mať viacero príčin. Okrem straty pozornosti sa neracionálne konanie vysvetľuje často selektívnym poznávaním, vytváraním si „ostrovv falošných presvedčení“ s potrebou vysvetliť si niektoré javy (tendencia projekcie poznatkov, resp. tzv. Matúšov efekt). Takéto kognitívne mechanizmy vyúsťujú do suboptimálnych štruktúr presvedčení (Stanovich 2004, 172-174).

Cielená manipulácia oportunistov voči iným ľuďom sa často (nie však vždy) prejavuje stratou dôvery. Ako k tomu dochádza je možné vysvetliť si spôsob ako sa realizuje vzťah dôvery. Novšie sociologické modely rozlišujú tri dimenzie dôvery:

- kognitívnu (rozlišovanie osôb na dôveryhodné, nedôveryhodné a neznáme)
- emocionálnu (reprezentuje emocionálne vzťahy medzi aktérmi)
- behaviorálnu (založená na podstúpení rizikového konania).

V tejto koncepcii sa dôvera zakladá na viere, že osoba majúca slobodu sklamať naše očakávania, splní naše očakávanie v miere, do akej môže ovplyvniť okolnosti interakcie. Hoci je takýto model fungovania dôvery veľmi zjednodušený (nereflektuje dlhodobú perspektívu), dokáže vysvetliť iracionálne správanie sa v prípade, že niekomu dôverujeme (Sedláčková 2012, 48).

Oportunisti sú napriek egoizmu schopní prosociálneho správania. Ich miera altruizmu je ale limitovaná. Aby sme tieto dva spôsoby správania sa rozlíšili, musíme rozlíšiť medzi prosociálnym a altruistickým správaním (Nakonečný 2014, 525-526). Prosociálne správanie:

- vychádza z úmyslu urobiť druhým osobám niečo dobrého
- nie je vyvolané nejakou pracovnou povinnosťou alebo peňažným podnetom

- môže obsahovať úžitok pre pomáhajúceho
- Na rozdiel od toho je altruistické správanie:
- špecifický prípad prosociálneho správania
- je motivované empatiou s obeťou, resp. objektom pomoci
- je užitočné najmä pre príjemcu pomoci a nemá žiadny zjavný úžitok pre pomáhajúceho.

Filozofia vyvinula mnoho nástrojov (Baggini, Fosl 2010), ktoré môžu efektívne eliminovať následky oportunizmu. Ich aplikácia na obsah verejnej diskusie umožňuje očistiť diskurz. Od základných nástrojov argumentácie (dedukcia, indukcia, konzistencia, axiomy, pravdepodobnosť, tautológia, *tercium non datur*), cez pokročilejšie (abdukcia, dialektika, analógia, logické konštrukty, redukcia, myšlienkové experimenty) a nástroje posudzovania (dvojznačnosť, kategorickosť, genéza, regresy, verifikovateľnosť, dostatočný dôvod) až po nástroje konceptuálnych rozdielov (apriorita, absolútnosť, analytickosť, modálnosť, kontingentnosť, objektivita, realistikosť) dokáže nielen analytická filozofia bojovať s oportunizmom.

Podľa výskumov z oblasti kognitívnych vied je možné oportunistickému správaniu predchádzať dôrazom na viaceré spoločenské mechanizmy kooperácie, ako je recipročný altruizmus, altruizmus založený na reputácii, trestanie a odmeňovanie. Tieto spoločenské mechanizmy však predpokladajú inhibičnú kontrolu, dostatočnú pamäť a trpezlivosť (Koukolík 2006, 37).

Literatúra

- BAGGINI, J., FOSL, P. S. (2010): *The Philosopher's Toolkit*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- BARRY, B. (2003): Racionalita. In MILLER, D. et. (2003): *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno: Barrister & Principal.
- BOÉTIE, E. (2011): *Rozprava o dobrovolnem otroctví*. Praha: Rybka publishers.
- ELSTER, J. (2013): *Tmel společnosti*. Praha: Academia.
- CANETTI, E. (2007): *Masa a moc*. Praha: Academia.
- KOHOUTEK, R. (2002): *Základy užití psychologie*. Brno: Cerm.
- KOUKOLÍK, F. (2002): *Základy stupidologie*. Praha: Makropulos.
- KOUKOLÍK, F. (2006): *Sociální mozek*. Praha: Karolinum.
- NAKONEČNÝ, M. (2014): *Motivace chování*. Praha: Triton.
- ORAVEC, P. (2007): *Obrátený slovník cizích slov*. Bratislava: Epos.
- PATOČKA, J. (1977). *O povinnosti bránit se proti bezpráví*. [online]. Dostupné na http://www.totalita.cz/vysvetlivky/o_patockaj_02.php
- PAULÍČKA, I. et kol. (2002): *Všeobecný encyklopedický slovník*. Praha: Ottovo nakladatelství.
- SEDLÁČKOVÁ, M. (2012): *Důvěra a demokracie*. Praha: Slon.
- STANOVICH, K. E.: Racionalita, inteligencia ak kognitívna úroveň analýzy. In STERBERG, R. J. (2004): *Prečo robia múdri ľudia hlúposti?* s. 145-186, Bratislava: Ikar.
- THOROVÁ, K. (2015): *Vývojová psychologie*. Praha: Portál.
- VĚČERA, M., URBANOVÁ, M. (2006): *Sociologie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- ZOUBEK, V. (2010): *Právovéda a státověda*. Plzeň: Aleš Čeněk.

Mgr. Mgr. Michal Slamena, PhD.
Gaštanová 2398/4, 920 01 Hlohovec
e-mail: michal.slamena@gmail.com

INTERNETOVÁ KOMUNIKÁCIA, (KYBER)KULTÚRA A FENOMÉN NORMATIVITY

INTERNET COMMUNICATION, (CYBER)CULTURE AND THE PHENOMENON OF NORMATIVITY

Sabína Gáliková Tolnaiová

Abstract: *Trans-media construction of the Internet with technological and cultural aspect and its “net logics” determine formation of cyberculture as a pluralitarian phenomenon in the Internet cyberspace – we speak about cyberculture of communicative communities. Their characteristic feature is, beside all, represented by their norms. We witness similarities regarding application of the norms or normative standards in “online” approach, used within the cyberspace, and “offline” approach outside the cyberspace. However, the structure of the Internet and its “net-based” logics influence also its “online” normative standards, resulting in a new normative regime characterized by multiplication of (net-based) participating standards or ideas that are competitive and in conflict with each other. In the context of developing transnational and cybercultural practices, we can say that despite this incompatibility, a global normative frame for our “online” interactions is reachable - through negotiation, questioning, persuading and similar constructions.*

Key words: *Internet – communication – cyberculture – cyberspace – community – norm – normativity*

Úvod

Nová technológia prináša aj nový spôsob komunikácie. Revolučne sa menia nielen technológie, ale vo svojej podstate sa mení s nimi aj medziľudská komunikácia, pričom sú jej zmeny často paradigmatickej povahy (Rankov 2006, 18). Možno skonštatovať, že exemplárne práve cez internet sa dramaticky transformuje oblasť a povaha komunikačných médií (Holmes 2010, 4).

Ako poukazuje P. Sollie, dnes je osobitne internet vzrastajúco populárny modus komunikácie a je vplyvnou technológiou, hlboko interagujúcou s ľuďmi a spôsobmi, ktorými komunikujú (Sollie 2007, 41). Môžeme povedať, že „komunikačný pohyb“, ktorý umožňuje, sa stáva podstatnou súčasťou ľudského života, resp. životného štýlu človeka, spoločnosti a kultúry. Tzv. internetový kyberpriestor sa pritom ukazuje ako nový, špecifický životný svet a existenciálna dimenzia indivíduí a kolektívov. Ako taký môže byť pochopený ako špecifický priestor pre fenomén normativity.

V nasledujúcom sa zameriame najskôr na stručný náčrt povahy internetu, resp. internetovej komunikácie, ktorá determinuje utváranie kyberkultúry (komunikatívnych komunit) v kontexte internetového kyberpriestoru. Ďalej sa sústreďíme na fenomén normativity v tomto kyberpriestore ako jej diferencovanom rámci. Cieľom je reflektovať vplyv a dopad transmediálnej konštitúcie internetu na formovanie kyberkultúry ako pluralitného fenoménu a v tomto kontexte identifikovať povahu a špecifiká normativity v diferencovanom internetovom kyberpriestore.

Internet, komunikácia a formovanie kyberkultúry

V súčasnosti sme svedkami toho, že internet nepriniesol len zmenu v povahe našej komunikácie. Nové možnosti internetu a internetovej komunikácie významne menia aj naše širšie sociálne a kultúrne praktiky a zvyklosti. V tomto kontexte možno hovoriť o utváraní novej kultúrnej formácie. Ide o tzv. kyberkultúru formujúcu sa (o. i) vďaka samotnému používaniu internetu, ktorý umožňuje utvárať nové podoby sociálnych a kultúrnych praktík. Ako poukazuje L. Ropolyi, komunikácia mediovaná internetom má pritom konštruktívnu povahu – ide v jej kontexte o “technológiu stavania komunit” (Ropolyi 2006, 41, 42), pričom v konečnom dôsledku ide v kontexte nových „kyberkultúrnych“ praktík o transformáciu tradičných komunit spoločnosti a kultúr („online“ komunity; kyberkultúry a ich “web-life”) (Ropolyi 2006, 147).

Formáciu kyberkultúry, resp. spomínanú transformáciu komunit spoločnosti a kultúr, môžeme podľa nás povedať, determinuje samotná transmediálna konštitúcia internetu. Tá má podľa M. Sandbotha spolu 1) technický aj 2) kultúrny aspekt (Sandbothe 2000, 125-152). Nejde tu teda len o technický aspekt konštitúcie internetu, t. j. nejde len čisto o technickú povahu nového média. Nesmieme zabudnúť na druhý aspekt determinácie. Ako totiž spomínaný autor poukazuje, aj konštelácia rôznych kultúrnych habitov používania internetu je neodmysliteľným momentom jeho (transmediálnej) konštitúcie (Sandbothe 2000, 152).

V krátkosti v kontexte povedaného, teda na jednej strane je zrejmé, že kyberkultúra získava svoje osobitné charakteristiky významne pod vplyvom technickej povahy nového média, t. j. internetom, ktorý ju umožňuje. Tu možno poukázať, že ako technický systém je internet súborom komputovaných zariadení spojených cez sieť, v ktorom je elektronická informácia uložená, využívaná a je priestorom komunikácie. Internetom mediovaná komunikácia je potom interaktívna komunikácia cez dva a viac počítačov prepojených v sieti, pričom táto komunikácia môže „pracovať“, resp. prebiehať cez niekoľko kanálov a v rôznych komunikačných situáciách (Ropolyi 2006, s. 39). Ide v nej o otvorenú interakciu s nekonečným množstvom možností sieťových prepojení. Ako stručne vystihol jej efekt C. Nanni, ako taká môže uviesť do interakcie mnohých s mnohými. Môže podporiť prístup, kontakt, vzájomnú výmenu, dialóg a diskusiu v rozšírenom spojení s každou časťou sveta, kde je terminál pripojený na sieť (Nanni 2014, 87).

Na druhej strane ide v spomínanej formácii kyberkultúry, resp. transformácii komunit o samotné spôsoby používania internetu ako technického média. Ide tu o diferencované spôsoby, ktoré sú spoluurčené, podmienené komunikačnou kultúrou konkrétnych existujúcich komunit. Ukazuje sa totiž (dnes na základe výskumov), že používanie internetu sa odlišuje v závislosti od konkrétnej skupiny, resp. ľudskej komunity (Ess 2008, 216-218). Možno tu odkázať napr. na samotné individuálne aj kolektívne záujmy a hodnoty, ktorým zodpovedajú rôzne komunikačné spôsoby a stratégie.

Za týmto možno skonštatovať, že výsledkom determinácie sociálnych interakcií a komunikácie konštitúciou internetu s jej obidvomi momentami – technickým aj kultúrnym, je fenomén kyberkultúry ako diferencovaný fenomén: Ide o pluralitu kyberkultúr rôznych komunikatívnych komunit. Tieto komunity, a teda aj ich kyberkultúry, sú emergujúce v kontexte geograficky rozptýlených, často transnacionálnych praktík (Erskine - Carr 2016, 90) v internetovom komunikačnom prostredí či priestore – tzv. kyberpriestore.

V tejto súvislosti možno poukázať, že internetový kyberpriestor je ako taký nielen komunikačný priestor, ale aj “životný priestor” a “životný svet” súčasného človeka, resp.

ľudských komunit. Ako poukazujú Sprondell a kol., internet je veľký zdroj dnešnej ľudskej sebaexpresie a komunikácie a stáva sa životným svetom indivíduí a kolektívov. V ňom človek myslí a projektuje svoj život, štrukturuje ho vo virtuálnych prostrediach, pričom sú jeho životnosvetové experiencie transformované (Sprondell a kol. 2011, 4, 6).

Je zrejmé, že napr. popri digitalizácii, technológii virtuálnej reality, elektronickom generovaní umelých svetov sú to práve nezanedbateľne ľudia, ktorí formujú charakter internetového kyberpriestoru cez spôsoby, ktorými ho využívajú a ktorými sa aktívne podieľajú na jeho obsahoch (Clark 2010, 1, 4). Pritom možno poukázať, že aj v ňom sú naše aktivity (praktické či intelektuálne, keď myslíme, hovoríme či konáme) v istých normatívnych kontextoch. Teda sú výrazom napr. technických, etických, intelektuálnych pravidiel, noriem a štandardov... (Mathias 2007, 2).

V tomto kontexte možno internetový kyberpriestor považovať aj za rámec, situáciu, v ktorej rozumieme normám a skúšame, snažíme sa normy aj utvárať (Erskine-Carr 2016, 87). Normy sa vlastne ukazujú ako význačné, nápadné črty všetkých komunit v ňom (Keeshin 2010, 2). Pretože je však internet, resp. internetový kyberpriestor špecifickým sociálnym a životným priestorom ľudí, je možné sa vzhľadom k tomu pýtať na samotné špecifiká fenoménu normativity v tomto priestore. V nasledujúcom sa zameriame práve na fenomén normativity v kontexte internetu.

Internetový kyberpriestor a fenomén normativity

K širokému problému normativity v internetovom kyberpriestore určite možno priradiť napr. otázku, ako sa sociálne normy vyvíjajú v diferentných (web)komunitách (Keeshin 2010, 2). Špecifickým problémom je v tomto kontexte napr. problém týkajúci sa porozumenia povahy procesu vedúcemu k ustanoveniu, stabilizácii a fixovaniu princípov „online“, v internetovom kyberpriestore, ktoré môžu ovládať naše sieťové aktivity a cez ich extenziu náš svet „reálneho“, „offline“ života. Problém noriem a normativity v internetovom kyberpriestore je však komplexnejšie nielen o vývoji noriem a rôznych štandardov, ale aj základne o ich povahe. A napokon, možno doplniť, nie je ani len o samotných normách či štandardoch (napr. technických, morálnych, tiež právnych...) v spomenutom zmysle. Je aj o funkcii normativity, resp. o samotnej reálnej korelácii medzi internetovými aktivitami a ich štandardmi, normami (Mathias 2007, 2-3).

V kontexte spomenutých otázok či problémov týkajúcich sa noriem a normativity v internetovom kyberpriestore v krátkosti spomenieme, že sa v ňom – „online“ – sociálne normy utvárajú podobne ako „offline“ zodpovedajúco potrebám konkrétnej komunity. Vyvíjajú sa v priebehu utvárania komunitnej identity užívateľmi internetu. Pritom sociálna komunita „online“ funguje, keď užívatelia majú účasť na identite komunity, napr. keď zdieľajú jej ciele, a aj majú rolu v ovplyvňovaní noriem. Podstatnou časťou práce, fungovania komunity „online“, v internetovom kyberpriestore, je napr. schopnosť užívateľov internetu trestať nesprávne správanie (napr. podvodníkov), vyslovovať názory a byť súčasťou spoločného dialógu (Keeshin 2010, 2).

Treba povedať, že normy ako princípy sú aj v internetovom kyberpriestore reprezentujúce kolektívne očakávania. Sú aj tu rovnako zdieľané členmi kolektívov, resp. sú akceptované a internalizované členmi konkrétnej komunity „online“, v ktorej sa vyvíjajú. Zdieľané porozumenia správneho a nesprávneho správania sa sú stabilizované časom tými, ktorí participujú na jej konkrétnych praktikách (Erskine - Carr 2016, 90). V tejto súvislosti je tiež vhodné pripomenúť, že sociálne a kultúrne (napr. etické) normy (utvorené, stabilizované,

internalizované a pod.) pre ľudské experiencie a interakcie s druhými v internetovom kyberpriestore sú poznačené konkrétnymi etickými a kultúrnymi normami, ktoré korenia hlboko v našej telesnej existencii, teda vždy relatívne zodpovedajú reálnym “offline” ľudským komunitám, kultúrnym tradíciám, históriám..., ako poukazuje napr. aj Ch. Ess (Ch. Ess 2008, 216).

Pokiaľ ide o otázku samotného správania sa podľa noriem v internetovom kyberpriestore, aj tu, v spoločnosti „online“, existujú očakávania správať sa podľa etablovaných noriem. Iným slovom, v internetovom kyberpriestore sa očakáva konformita k normám u indivíduí. Ako ukazujú Zhao a kol., v jeho neanonymných prostrediach sa jednotlivci správajú, resp. snažia správať podľa noriem, ktoré sa od nich očakávajú. Teda správanie ľudí je v nich v súlade s normatívnymi očakávaniami. Deviacie sú tu viac potláčané. Avšak v anonymných prostrediach, v ktorom sú jednotlivci neidentifikovateľní a nemôžu byť tak braní na zodpovednosť, sa ľudia správajú viac ako chcú, ignorujúc často normatívne reštrikcie (Zhao a kol. 2008, 1831). Teda správanie ľudí v tomto prostredí nie je vždy v súlade s normatívnymi očakávaniami, resp. je v nesúlade častejšie.

Podľa všetkého, aj vzhľadom k predchádzajúcemu, nie je priepasť medzi naším tzv. reálnym svetom - svetom materiálnym, našej telesnej existencie, t. j. svetom „offline“ a svetom „online“, v internetovom kyberpriestore. Ide skôr o podobnosť, resp. spojitosť týchto svetov v rovinách stručne reflektovaných dimenzií uplatňovania normativity. Čo nám však prináša iné, nové, špecifické internetový kyberpriestor, resp. internetová komunikácia, pokiaľ ide o fenomén normativity? Napriek tomu totiž, že v tomto unikátnom komunikačnom a životnom priestore možno sledovať spomínanú podobnosť či spojitosť v uplatňovaní normativity s uplatňovaním normativity mimo tohto priestoru, teda „offline“, musíme konštatovať vplyv a dopad istých charakteristík internetu na samotnú povahu normativity v jej tradičnom zmysle.

V kontexte predchádzajúceho je zrejmé, že keď explorujeme normy v oblasti internetového kyberpriestoru, jeho unikátne charakteristiky sú, resp. by mali byť podstatné. Avšak nejde jednoducho len o povahu kyberpriestoru, ale aj o povahu samotných noriem¹ v kyberpriestore - ide presnejšie o to, ako vlastne túto svoju povahu, resp. definované črty (v tradičnom zmysle) vykazujú v kontexte kyberpriestoru (Erskine - Carr 2016, 87).

Aký je teda vplyv a dopad charakteristík internetu v oblasti normativity „online“, v internetovom kyberpriestore? Všimnime si najskôr chod, spontánnu prácu a chaotickú cestu „sieťovej logiky“ internetu: Internetový kyberpriestor je kontingentný, nestály, resp. prechodný, je výrazne diferencovaný. Princíp intertextuality v sieti znamená neprítomnosť centra, tiež nejednotnosť. De-centralizovaná a de-štrukturovaná internetová komunikácia má schopnosť deteritorializovať, podporovať pluralizmus (diferenciáciu), no na druhej strane aj homologizáciu (kyber)kultúr (Nanni 2014, 87).

Možno spomenúť, že elektronicky produkováný internetový kyberpriestor vyraduje inštitucionálne habity, narušuje hierarchie (rás, rodu, ethnicity...) (Holmes 2011, 11). Tiež možno spomenúť napr. disparátnu povahu a diverzitu pravidiel, štandardov „online“. Popri tom aj ich nestabilitu, nekonečné mutácie, možnosti a neurčitost'. Teda v tomto rade aj krehkosť, slabosť pre zmeny v oblastiach, ktoré spravujú, resp. regulujú. P. Mathias v tomto kontexte identifikuje kolaps efektívnosti asociovanej s objektivitou štandardov pod vplyvom

¹ Normy odrážajú 2 kľúčové charakteristiky: Majú 1) preskriptívnu a evaluačnú silu a sú 2) široko akceptované, internalizované a požadované v komunite. Z hľadiska konštruktivistického a komunitariánskej pozície sú sociálnymi faktami, ktoré sú intersubjektívne definované (Erskine - Carr 2016, 87, 89-90). Tradične sú ale chápané ako esenciálne, objektívne, apriórne. Ako taká ich povaha nie je spytovaná (Mathias 2007, 2-3).

siete, ktorý v konečnom dôsledku znamená aj kolaps našich tradičných normatívnych praktík. Tento však neprináša pre nás nový svet bez štandardov. Ako spomínaný autor poukazuje, prináša nový normatívny režim (Mathias 2007, 3, 5).

O aký normatívny režim ide? Je preň relevantná multiplikácia zdrojov normativity – t. j. ide o sieťové zdroje, ktoré sú však vo vlastnej komplexite predsa len istým „integrálnym“ zdrojom normativity na internete. Táto komplexita zahŕňa nie napr. iba právo (nacionálne či internacionálne), ale tiež celé spektrum zdrojov normativity: na jednom konci spektra v nej ide o poloverejné a/alebo privátne authority a na jeho druhom konci o indivíduá a/alebo skupiny participantov na živote siete, ktorí tvoria pravidlá pre vlastnú koexistenciu a udržateľnosť siete. Legitimita zodpovedajúcich pravidiel pritom leží exkluzívne vo fakte, že sú jednoducho aplikované (Mathias 2007, 3, 4).

Nový normatívny režim v kontexte internetu podľa Mathiasa vlastne znamená konfliktné a súťaživé/súťažiace racionality napr. legálnych a etických normatív (resp. civilných, náboženských; personálnych, spoločných;). Konflikty (racionalít) týchto špecifických normatív vznikajú medzi rozličnými hodnotami a záujmami indivíduí, skupín, resp. komunit, a tiež samozrejme čiastočne zo spontánnej a chaotickej práce internetu (ako technického média). V diferencovanom a nestálom, prechodnom internetovom priestore sú súťažiace normativity, resp. súbory pravidiel (etické, legálne a pod.) provokované konkurenčnými praktikami (Mathias 2007, 3, 4).

V kontexte predchádzajúceho sa môže objaviť otázka, či je nejaký spoločný normatívny rámec v kontexte internetového kyberpriestoru a našich interakcií vôbec možný. Je teda možný spoločný globálny či inter- resp. trans- nacionálny normatívny rámec (etický, právny a pod.) pre sociálne interakcie a komunikáciu v internetovom kyberpriestore? Vzhľadom k tomu, že je internetový kyberpriestor novou, prudko sa meniacou ríšou, v ktorej sú zásadné, resp. podstatné hodnoty (záujmy, normy) sporné a navyše relevantní činitelia sú často ťažko identifikovateľní (Erskine - Carr 2016, 88), zdá sa už na prvý pohľad, že nie.

Avšak reflektujeme v kontexte vývoja internetu a v intenciách nového normatívneho režimu možnosť diferencovanej jednoty, spojenia, komunikácie a konsenzu medzi autonómnymi diferenciami, resp. oblasťami (Mathias 2007). Možno sa teda domnievať, že normatívny (globálny) rámec v internetovom kyberpriestore v zmysle tejto jednoty je možný - ako taký sa však môže vyvíjať jedine ako závislý na existujúcich lokálnych normatívnych (napr. morálnych) systémoch. Teda určite nie ako ich náhrada, vystriedanie, ale „povedľa“, ako poukazuje Ph. Brey (Brey 2007, 9). Globálne, resp. internacionálne normy sú podľa všetkého potom možné ako „produkt“ počas negociácie a kontestácie v kontexte vyvíjajúcich sa transnacionálnych praktík (sprevádzaných posunmi v relevantných dynamických hodnotových systémoch, ktoré sú v internetovom kyberpriestore v konflikte a variovane kolidujú), tiež persuázie, kompromisov... Sú možným produktom nádejí, príležitostí a plánov, kooperácie a konfliktu emergujúcich kolektívnych identít, aj zmien (konceptí) sebazájmu... (Erskine-Carr 2016, 109).

Záver

Možno povedať, že internet ako digitálne médium je príležitosťou pre subjekt 21. storočia k hlbšej transformácii jeho vzťahov vo vnútri sveta a so svetom (Cappuro 2011, 8). Jeho transmediálna konštitúcia s technickou a kultúrnou dimenziou, a osobitne jeho „sieťová logika“, determinujú túto transformáciu. Vzhľadom k nej ide v internetovom kyberpriestore o formovanie kyberkultúry ako pluralitného fenoménu – ide tu o konkrétne kyberkultúry

komunikatívnych komúnít, ktorých relevantným znakom sú (o. i.) práve ich normy.

V rovine uplatňovania noriem, resp. normativity „online“ v internetovom kyberpriestore a v prostredí „offline“ možno konštatovať podobnosť. No špecifická transmediálna konštitúcia internetu s jeho „sieťovou logikou“ majú vplyv a dopad na samotnú povahu (tradičnej) normativity „online“. V ich dôsledku tu ide o nový normatívny režim (Mathias 2007). Je preň typická multiplikácia jeho (sieťových) zdrojov, ktoré však v komplexite predsa len tvoria „integrálny“ zdroj normativity „online“. Ten neodmysliteľne charakterizuje typická konfliktnosť a súťaživosť samotných participujúcich normatív, resp. ich racionalít. Možno pritom skonštatovať, že aj napriek nej sa pre naše interakcie v rámci internetového kyberpriestoru ukazuje ako možný spoločný „globálny“ normatívny rámec, a to práve ako výsledok kontestácie, negociácie, persúázie a pod. v kontexte vyvíjajúcich sa transnacionálnych kyberkultúrnych praktík.

Príspevok je čiastkovým výstupom z projektu VEGA č. 1/0284/14 s názvom „Kyberpriestor ako nová existenciálna dimenzia človeka“.

Literatúra

- BREY, PH. (2007): *Global Information Ethics and the Challenge of Cultural Relativism* [online]. [2016-11-01] Dostupné na: <<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.523.5115&rep=rep1&type=pdf>>
- BECKETT, R. (2004): Communication ethics and the internet: intercultural and localising influencers. *International Journal of Information Ethics*. 2, (11), 1-8. ISSN 1614-1687
- CAPPURO, R. (2011): *Digitaethics* [online]. Dostupné na: <<http://www.capurro.de/korea.html>> [2016-11-01].
- CLARK, D. (2010): *Characterizing cyberspace: past, present and future* [online]. Dostupné na: <https://projects.csail.mit.edu/ecir/.../Clark_Characterizing_cyberspace_1-2r.pdf> [2016-11-01].
- ERSKINE, T., CARR, M. (2016): Beyond „Quasi-Norms“. The Challenges and Potential of Engaging with Norms In: Anna-Maria Osula - Henry Røigas (eds.): *Cyberspace in International Cyber Norms: Legal, Policy and Industry Perspectives*. Tallin: NATO CCD COE Publications. 87-109. [2016-11-01]. Dostupné na: <https://ccdcoe.org/sites/default/files/multimedia/pdf/InternationalCyberNorms_Ch5.pdf>
- ESS, CH. (2008): *Culture and Global Networks. Hope for a Global Ethics?* In: Jeroen Van den Hoven – John Weckert (eds.): *Information Technology and Moral Philosophy*. Cambridge: University Press, 195-225.
- HOLMES, D. (2010): *Communication Theory. Media, Technology and Society*. London: SAGE.
- KEESHIN, J. (2010): *Social Norms on the Web. How to Create Productive Digital Communities*. [online]. Dostupné na: <<http://thekeesh.com/docs/norms.pdf>> [2016-11-01].
- MATHIAS, P. (2007): *Philosophy and the Internet: a Question of Norms*. In Sens(public). International Web Journal (7) [online]. Dostupné na: <http://www.sens-public.org/article.php3?id_article=460> [2016-11-01].
- NANNI, C. (2014): Výchovná komunikácia: modely, limity a to, čo ich presahuje. In: Blanka Kudláčová – Andrej Rajský (eds.): *Kontexty filozofie výchovy v novoveku a súčasnej*

perspektíve. Trnava: TU, 83-93.

- RANKOV, P. (2006): *Informačná spoločnosť – perspektívy, problémy, paradoxy*. Levice: LCA Publishers Group.
- ROPOLYI, L. (2006): *Philosophy of the Internet. A Discourse on the Nature of the Internet*. [online] [2016-11-01] Dostupné na: <<http://elte.prompt.hu/sites/default/files/tananyagok/PhilosophyOfTheInternet/book.pdf>>
- SANDBOTHE, M. (2005): *Pragmatic Media Philosophy. Foundations of a New Discipline in the Internet Age* [online]. Dostupné na: <<http://www.sandbothe.net/pmp.pdf>> [2016-11-01].
- SOLLIE, P. (2007): Computer-Mediated Communication and Criticisms of the Internet. Hubert Dreyfus' Criticism from the perspective of Karl Jaspers' Philosophy of Communication. *Existenz. An International Journal in Philosophy, Politics, and the Arts*. 2, (1-2), 40-51.
- SPRONDEL, J., BREYER, T., WEHRLE, M. (2011): *CyberAnthropology – Being Human on the Internet* [online]. [2016-11-01]. Dostupné na: <<http://www.hiig.de/wp-content/uploads/2012/04/CyberAnthropology-Paper.pdf>>
- ZHAO, S., GRASMUCK, SH., MARTIN, J. (2008). Identity construction on Facebook: Digital empowerment in anchored relationships. *Computers in Human Behavior*. (24), 1816-1836, [online]. Dostupné na: <www.elsevier.com/locate/comphumbeh>. [2016-11-01].

PhDr. Sabína Gáliková Tolnaiová, PhD.

FMK UCM, J. Herdu 2

Trnava 917 01

sgalikovatolnaiova@gmail.com

PRAVDA A INTERPRETÁCIA V KONTEXTE FILOZOFICKÉHO ODKAZU L. PAREYSONA

THE TRUTH AND INTERPRETATION IN CONTEXT
OF THE PHILOSOPHICAL HERITAGE OF L. PAREYSON

Katarína Mayerová

Abstract: *This article is inspired by the publication titled Truth and Interpretation which offers an interesting insight into problems and issues of interpretation by the Italian philosopher L. Pareyson which was primarily inspired by H.-G. Gadamer's hermeneutics. He offers an interesting and inspiring view to the theory of interpretation, provides an historical impuls and theoretical frame for the questions of existence, arts and politics. Pareyson reviewing earlier approaches of thought pointing to preserve the tradition (philosophy) and he also responds to the current (actual) claims. The question of interpretation is still alive, it is the possibility and at the same time it is a problem of relations between different areas of society, it is an historical and philosophical question that requires a permanent and unceasing dialogue at least.*

Key words: *Truth – Interpretation – Historicity*

Príspevok sa vzťahuje ku konkrétnej publikácii s názvom *Pravda a interpretácia (Truth and Interpretation 1971)*¹, ktorá ponúka relatívne ucelený pohľad na problém a otázku interpretácie od významného talianskeho filozofa L. Pareysona, ktorý bol inšpirovaný predovšetkým hermeneutikou H. G. Gadamera (Bosáková 2014, 133-161). Jeho filozofický odkaz nie je v našich domácich podmienkach známy, čo je však na škodu veci. Ponúka zaujímavý a inšpiratívny pohľad na teóriu interpretácie, ktorá poskytuje historický impulz a teoretický rámec pre otázky existencie, umenia a politiky v tomto kontexte, čo neskôr inšpirovalo aj jeho žiakov ako napr. G. Vattima a U. Eca. V čase, keď na jednej strane stojí otázka pravdy pred výzvou byť chápaná ako interpretácia a na druhej strane čelí sile absolútnych nárokov zo strany vedy, náboženstva a politickej ekonómie, Pareyson ponúka zvláštnu konklúziu a prehodnocuje spôsoby doterajšieho myslenia, pričom poukazuje na zachovanie tradície (filozofie) a zároveň reaguje na súčasné (aktuálne) požiadavky. Otázka interpretácie je stále živá, je možnosťou a zároveň často problémom vzťahov medzi jednotlivými oblasťami spoločnosti, zároveň je historickou a v neposlednom rade filozofickou otázkou, ktorá si vyžaduje permanentný a neutíchajúci dialóg.

Každý ľudský vzťah, či už je poznávaním alebo konaním, chápaním umenia, alebo interpersonálnych vzťahov, dejinným poznaním alebo filozofickou reflexiou, má vždy interpretatívny charakter. „To by sa neudialo ak by interpretácia nebola sama osebe originárna: Táto originarita interpretácie nielen vysvetľuje interpretatívny charakter každého ľudského vzťahu, ale zároveň zdôrazňuje ontologický charakter každej interpretácie. Interpretovať znamená transcendovať a nemožno hovoriť autenticky o entitách bez súbežného odvolávania sa na bytie. Jedným slovom: *originárny ontologický vzťah je nevyhnutne hermeneutický a každá interpretácia má nevyhnutne ontologický charakter*” (Pareyson 2013, 47).

Ak hovoríme o pravde, vždy len interpretujeme, ale na druhej strane to rovnako

znamená, že *neexistuje interpretácia, ktorá by nebola interpretáciou pravdy* (Pareyson 2013, 47). V interpretácii sú, *originarita/pôvodnosť*, ktorá pochádza z novosti osoby a času, a *originalita*, ktorá pochádza z prvotného ontologického vzťahu, neoddeliteľné a rovnako podstatné. Interpretácia je tou formou poznania, ktoré je *v jednom a rovnakom čase* a neoddeliteľne pravdu nesúcim a historickým, ontologickým a osobným, objavným a expresívnym poznaním.

Dejinný a objavný aspekt interpretácie sú rovnako podstatné

Z toho vyplýva, v prvom rade, že len *poznanie vhodné pre pravdu je interpretáciou*. Individuálna osobnosť [*personalità*] a dejinná situácia sú jej jediným možným predpokladom. Svojím spôsobom, interpretácia môže byť definovaná ako forma poznania, v ktorej „objekt“ odhaľuje seba do tej miery, do akej sa „subjekt“ prejavuje. „Správnym charakterom interpretácie je preto byť *v rovnakom čase* objavnou a dejinnou, a povaha interpretácie nebude plne pochopená ak niekto úplne nerozumie *koesencialite* týchto dvoch aspektov – teda tomu, ako je v interpretácii objavný aspekt *neoddeliteľný* od dejinného (historical) aspektu” (Pareyson 2013, 48).

Interpretácia je potom formou poznania, ktorá je objavná a ontologická *vzhľadom na to*, že je dejinná a osobná. Osobnosť a dejinnosť interpretácie nie sú povrchnými zafarbeniami alebo zbytočným dodatkom, alebo ľahkovážnym doplnkom, alebo náhodným prekrytím, alebo výrazným obmedzením, alebo dokonca nenapraviteľnou deformáciou, tak že by si niekto mohol priať ich odstránenie, plánovať ich potlačenie alebo znevažovať ich fatálny charakter. Pokiaľ ide o pravdu, osoba a situácia sú jedinou cestou k nej a jediným prostriedkom k poznaniu.

Interpretácia nie je ani subjektivistická, ani približná

Pluralita interpretácie, je prvou črtou interpretácie, ktorá vyniká. Faktom je, že pluralita interpretácie je najistejším znakom bohatosti ľudského myslenia. Nič nie je viac absurdnejšie než chcieť sformulovať jednu a definitívnu interpretáciu ako tú, s ktorou by sme radi verili, že poznanie je úplné a plné len ak platí jedno. Chybou takýchto predsudkov je predstava o akejsi presnosti nejakej interpretácie, ktorá potom nemôže uspieť tam, kde prosperujú rozmanitosť a novosť ľudského života. Interpretácia nie je menej schopná chápania a odhaľovania pravdy kvôli jej pluralite, historicite a personalite, ani sa nevzdáva svojich črt personality, historicity alebo plurality vzhľadom k tomu, aby sa usilovala vlastniť jedinú pravdu. Ríša interpretovateľného je založená na nemožnosti jednovýznamového a priameho poznania, cez ktoré by každý mohol dosiahnuť dohodu bez sporu alebo dialógu; skôr by sa malo predpokladať, že jedinou formou pravého poznania je práve interpretácia, ktorá je osebe dejinná a osobná, a teda konštitutívne mnohonásobná a nie definitívna; a to implikuje, že tieto znaky interpretácie nemôžu byť odmietnuté, a že tieto črty musia byť uvážené nielen ako esenciálne a nepotlačiteľné, ale tiež (a hlavne) ako prospešné a priaznivé.

Základným princípom hermeneutiky je práve to, že interpretácia je jediným vhodným poznaním pravdy. V zmysle dosiahnuť svoj správny cieľ, interpretácia nepotrebuje byť zbavená svojich črt historicity a personality. „Intervencia osoby nespočíva v sebaopotlačení, tak že jej miesto je nechané v prospech neosobného alebo depersonalizovaného poznania v zmysle „nechať pravdu byť“. Samozrejme, úlohou osoby v interpretácii je práve toto „nechať pravdu byť“, avšak nie spôsobmi dosahovania neosobného alebo depersonalizovaného

¹ Poukazujem na pôvodnú publikáciu L. Pareysona *Truth and Interpretation* z r. 1971, ja však pracujem s jej prekladom z r. 2013 (viď bibliografický údaj v zozname použitej literatúry).

poznania. Kúsok „depersonalizácie“, ktorý v interpretácii často nachádzame sa zdá byť akousi vrodenu súčasťou niečoho, čo nazývame “vernosť” interpretácie a predstavuje skôr snahu ubrániť historicitu a personalitu” (Pareyson 2013, 68).

Dôsledky personality interpretácie

Povedať, že každý pohľad je vždy osobným vlastnením pravdy, t. j. pravdy ako osobne formulovanej znamená, že osoba (Bližšie pozrie Hruška 2014, 249-255) sa zaoberá interpretáciou predovšetkým ako cestou poznania. Človek potrebuje a umožňuje *nechať pravdu byť* a nemá sa dožadovať nároku vymyslieť ju. Dôvod, prečo sa osoba stáva *nástrojom odhalenia pravdy* je, že sa snaží byť *dejiskom (miestom) jej príchodu* (Bližšie pozri Pareyson 2013, 69).

Iste, personalita môže byť prekážkou k prenikaniu pravdy, pokiaľ uzatvára seba v obyčajnej časovosti (temporalite), alebo sa viac zaoberá vyjadrovaním seba než chápaním pravdy; v takom prípade pravda uniká ako zanedbaná a neznáma, spolu s osobou, ktorá je redukovaná na produkt času. Interpretácia je preto druhom poznania, ktoré nesie isté riziko zlyhania tam, kde odhalenie je dosiahnuté len ako víťazstvo nad všadeprítomnou hrozbou skrytosti pravdy. Táto neistota interpretácie nie je kvôli jej personalite a pluralite, ktorá je skôr formou bohatstva než nedokonalosti, ale kvôli alternatívam prezentovaným samotnou slobodou osoby, ktorá sa môže stať jeho alebo jej vlastným obmedzeným väzením. Keď sa človek v skutočnosti rozhodne stať sprostredkovateľom pravdy, nie je tu žiaden iný nástroj poznania, ktorý by mohol byť tak ostrý, prenikavý a istý ako on sám. Toto originárne a hlboké odkrývanie väzí v povahe interpretácie tak, že jej stav môže tiež slúžiť ako jej obmedzenie; a čím viac je jej výsledok priaznivý a pravda sa jej ponúka, tým viac hrozí možnosť falzifikácie a riziko omylu, do tej miery, že nebezpečenstvo omylu nie je nikdy tak ohrozujúce ako keď je niekto v najtesnejšej blízkosti pravdy; možnosť najhlbínnejšej a najextrémnejšej chyby je neúprosne viazaná na najúspešnejšie dobývanie pravdy.

Pojem interpretácie je jediný schopný zjednotiť pravdu a dejiny bez redukovania jedného na druhé alebo obetovania jedného pre druhé, čo by mohlo znamenať stratiť oboje. To sa stane, keď v dôsledku nadmernej starostlivosti o jednoznačnosť pravdy, niekto nevenuje pozornosť premenlivosti a rôznosti dejinných situácií, alebo keď z dôvodu obáv o pochopenie rôznych dejinných formulácií, niekto popiera rôzne chyby, čím rozptyľuje pravdu v rámci dejín. „Pojem interpretácie predovšetkým potvrdzuje naraz a neoddeliteľne zvyšujúcu sa a originárnu jednoznačnosť pravdy a základnú a konštitutívnu pluralitu jej formulácií, je schopný uniknúť indiferentnosti historicizmu, pretože udržiava rozdiel medzi pravdivým a nepravdivým v samotnom akte, ktorým udeľuje dejinám jej práva, tým, že ich akceptuje ako cestu k pravde” (Pareyson 2013, 71). Indiferencia historicizmu sa objavuje s výrazom *veritas filias temporis* (pravda je dcérou svojho času), ktorý eliminovaním chyby – pretože v dejinách je všetko rovnako vyjadrujúce čas – tiež ruší pravdu. Pri bližšej analýze sa však nedá povedať, že čas vytvára pravdu; skôr, čas uprednostňuje, podporuje a uľahčuje dejinný výskyt pravdy. To je presne obsah pojmu interpretácia, ktorý predstavuje seba ako jediný spôsob ako zlaadiť pluralitu dejinných právd s rozdielom medzi pravdivým a nepravdivým.

Ideál interpretácie preto nemôže byť odosobnený od človeka, to by zbavilo interpretáciu jej nástroja možnosti pochopiť pravdu. „Interpretácia nemá inú možnosť než rozvíjanie osoby v jej dejinnosti: chápanie času a vlastnenie pravdy, uvedomenie si situácie a preniknutia pravdy, vedomie seba a odhalenie Bytia postupujú spolu a podmieňujú sa navzájom. Keď sa človek zaoberá pravdou, predpokladaná číra “objektivita” vedy a vyhlásená “neutralita”

poznania už prestávajú dávať zmysel. Ako interpretácia, tak poznanie pravdy sú vždy ohrozené v tom, že si vyžadujú osobnú voľbu a oddanosť” (Pareyson 2013, 72). To je najviac evidentný a otriasajúci dôsledok faktu, že pravda je dostupná len v rámci individuálnej formulácie, a že môže byť vlastnená len ako osobne interpretovaná.

Poznávanie a vlastnenie pravdy nie sú možné bez záväzku, bez osobného vystavenia sa. To nastáva nielen vo filozofii pochopenej ako činnosti disciplíny, ktorá ponúka formulácie pravdy, ale tiež v každej jednotlivjej interpretácii hodnej svojho mena, nezáleží na tom nakoľko je marginálna alebo bezvýznamná, pretože pravda sa zaoberá každým hermeneutickým procesom a dokonca aj tou najmizernejšou interpretáciou nesúcou istý ontologický význam.

Je pravdou, že pravda, pretože ponúka seba len v rámci individuálnej perspektívy, môže byť pochopená len v rámci osobného a konkrétneho hľadiska; je však tiež pravdou, že jedine z osobného a konkrétneho hľadiska môžeme zvažovať perspektívu osobného vlastnenia pravdy, a teda chápať niekoho názor. Teda, nie je ohrozená len osobná formulácia pravdy, ale rovnako tak aj komunikácia medzi rôznymi a odlišnými formuláciami, pretože len ak pravda je vlastnená v jednej z jej formulácií, možno porozumieť, že pravda je prítomná tiež v inej formulácii. Človek potrebuje zaujať alebo mať zaujaté stanovisko, aby pochopil iné stanovisko, a akákoľvek interpretácia môže byť pochopená výhradne z inej inetrpretácie. Teda len tí, ktorí majú svoju vlastnú filozofiu môžu mať prístup k filozofii druhého. Podobne tiež, jedine osoba, ktorá je veriaci môže chápať inú vieru, a len veriaci osoba môže porozumieť náboženskej skúsenosti, atď.

Formulácia pravdy na základe jej interpretatívneho charakteru môže byť oznámená výhradne skrz empatiu, spriaznenosť a voliteľnú afinitu. Nemôže sa spoliehať na nejakú predpokladanú univerzálnosť. Spolieha sa na zjednocujúcu a difúznú silu pravdy, a to na tú jednoznačnosť a univerzálnosť pravdivého, ako to platí v rámci každej jednej formulácie ako apel na slobodu skôr než obmedzenie k evidencii, ako požiadavka po spoločenstve a dialógu, skôr než ako rešpekt pred obvyklými konvenciami. Nie je to teda prípad už existujúcej univerzálnosti, ale univerzálnosti, ktorá má byť stanovená. To môže byť dosiahnuté len zavádzaním spoločenstva spriaznených osôb, ktoré sú združené podobnou interpretáciou pravdy a práve z tohto dôvodu schopné rozumieť a komunikovať navzájom².

Pareyson ponúka inovatívny pohľad na charakter interpretácie, ktorý by nikdy nemohol modifikovať situáciu alebo spustiť epochu, keby sa neobmedzil na vyjadrovanie svojho času a na bytie dejinným vedomím. Interpretácia uspieva len preto, že je pohľadom na Bytie a odhalením pravdy, a novou ponukou pre dnešný svet presýtený aktivizmom a praxizmom, je príkladom poznania, ktoré je transformujúce. Interpretácia môže byť takým začiatkom a transformáciou v rozsahu, v ktorom zachováva seba ako teóriu a vyhýba sa tomu, aby sa stala obyčajnou praxou. Interpretácia je v skutočnosti kontemplatívna nie v neživom zmysle jednoduchého vedomia minulosti alebo obyčajného vyjadrenia prítomnosti, ale v účinnom zmysle odhalenia pravdy, ktorý je skutočným zdrojom obnovy a princípom pre každú platnú transformáciu za každou sterilnou a sekundárnou opozíciou medzi praxizmom a teoretizmom a za každým umelým a odvodeným vyriešením teórie a jej prípadným zavedením do praxe.

2 Pozn.: Bližšie pozri na Rortyho dôraz a výzvu ku konsenzu pri konverzácii, ktorá je základnou podmienkou interpretácie, ktorá vykazuje všetky známky plurality. (VIŠŇOVSKÝ, E.: *Konverzácia musí pokračovať* a tiež MAYEROVÁ, K.: *Rortyho fikcia lásky k múdrosti*)

Príspevok vznikol vďaka podpore Grantovej agentúry SR VEGA v rámci projektu VEGA 1/0963/16 “*Slabé myslenie a postmetafyzická filozofia*”.

Literatúra

- BOSÁKOVÁ, K. (2014): Gadamer a reč. Intencionalita a interpretácia vo filozofickej hermeneutike Hansa-Georga Gadamera. In: Andreanský, E. (ed.): *Intencionalita a interpretácia*. Košice: UPJŠ v Košiciach, 133-161.
- HRUŠKA, D. (2014): Moc seba(interpretácie) – nezlúčiteľnosť identity subjektu s bytím jazyka (filozofický odkaz M. Foucaulta). In: Andreanský, E. (ed.): *Intencionalita a interpretácia*. Košice: UPJŠ v Košiciach, 243-266.
- MAYEROVÁ, K. (2009): Rortyho fikcia lásky k múdrosti. In: Karul, R. – Porubjak, M. (eds.): *Realita a fikcia*. Bratislava: SFZ pri SAV a KF FF UCM, 71-77.
- PAREYSON, L. (2013): The Originarity of Interpretation. In: Benso, S. (ed.): *Truth and Interpretation*. Prel. R. T. Valgeti. New York: Sunypress, 47-79.
- VIŠŇOVSKÝ, E. (2007): Konverzácia musí pokračovať. *Kritika & Kontext*, (34) 2, 28-34.

PhDr. Katarína Mayerová, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach
Moyzesova 8
040 01 Košice
E-mail: katarina.mayerova@upjs.sk

BOETHIUS Z DÁCIE A TOMÁŠ AKVINSKÝ O VZŤAHU FILOZOFIE A TEOLÓGIE

BOETHIUS OF DACIA AND THOMAS AQUINAS ABOUT THE RELATION
BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY

Michal Chabada

Abstract: *The essey is concerned with the problem of the relation between philosophy and theology according to Boethius of Dacia and Thomas Aquinas. The views of both analysed medieval authors are evaluated throught the Barbour's classification of forms of relation between reason/philosophy and faith/religion: conflict, independence, dialogue and integration. The position of Boethius of Dacia has features of independence, which is open for the theology. Aquinas combines forms of independence, dialogue and partial integration.*

Key words: *philosophy – theology – conflict – independence – dialogue – integration*

I. G. Barbour rozlišuje štyri formy vzťahu medzi vedou a náboženstvom. Prvou z nich je *konflikt*. U stúpecov vedy sa prejavuje „neohraničená dôvera k vedeckej metóde“ (Barbour 2009, 30), vedecké vysvetlenia sa chápu ako univerzálne a absolútne platné. Naproti tomu stúpenci náboženstva preferujú doslovný výklad Biblie alebo „v biblických pasážach hľadajú súčasné vedecké teórie, ktoré sú vraj v nich ukryté“ (Barbour 2009, 70). Druhou formou je *nezávislosť*, v ktorej veda a náboženstvo „dokážu spolu existovať, pokiaľ dodržia bezpečnú vzájomnú vzdialenosť“ (Barbour 2009, 18). Vzťahujú sa na rôzne oblasti, „veda sa pýta, ako veci fungujú a narába s objektívnymi faktami; v náboženstve ide o hodnoty a konečný zmysel“ (Barbour 2009, 18). Príznačné pre tento vzťah je vedomie vlastných hraníc, lebo „konflikt vzniká iba vtedy, keď ľudia tieto odlišnosti ignorujú“ (Barbour 2009, 19). Treťou formou je *dialóg*, ktorý „kladie pri porovnávaní vedy a náboženstva, ich predpokladov, metód a pojmov dôraz na podobnosti“ (Barbour 2009, 43). „Medzi metódami týchto oblastí existujú významné paralely vrátane kritéria koherentnosti a korešpondencie so skúsenosťou“ (Barbour 2009, 48). Poslednou formou je *integrácia*, v ktorej „vedecké teórie môžu výrazne ovplyvniť reformuláciu niektorých [náboženských] doktrín“ (Barbour 2009, 48) a náboženské motívy hrajú úlohu inšpirátora v kladení nových otázok vede. Toto užšie prepojenie vedy a náboženstva ústi v inšpiratívno-provokatívnych syntézach.

Cieľom nášho príspevku je analýza prístupov Boethia z Dácie, ktorý je profesiou filozof, a Tomáša Akvinského, ktorý je teológ, k riešeniu vzťahu medzi vedou/filozofiou a náboženstvom/teológiou.¹ Na základe tejto analýzy sa pokúsim o ich zaradenie do Barbourovej klasifikácie a o vyhodnotenie.

Boethius z Dácie o vzťahu filozofie a teológie²

V náčrte vzťahu medzi filozofiou a vierou postupuje Boethius ako filozof. Domény rozumu a viery určuje takto: „Ako je hlúpe pýtať sa na dôvod tých vecí, v ktoré treba uveriť na základe Zákona a pre seba nemajú zdôvodnenie – lebo ten, kto to robí, hľadá,

¹ V prezentácii názorov Boethia z Dácie a Tomáša Akvinského budem chápať termíny „veda“ a „filozofia“ ako synonymné, pretože v stredoveku sa medzi nimi prísne nerozlišovalo.

² Táto časť príspevku je skrátenou a upravenou verziou nášho článku (Chabada 2015, 85-89).

čo nemožno nájsť, avšak je heretické nechcieť v ne veriť bez zdôvodnenia – zasa tak je nefilozofické chcieť veriť bez dôvodu v tie veci, ktoré nie sú zrejmé zo seba, no predsa majú zdôvodnenie pre seba“ (Boethius z Dácie 2012, 45).

Postoj hlúposti charakterizuje snaha racionálne zdôvodniť všetko, v čo musíme veriť na základe Zákona. Dôvod a obsah právd viery nemožno racionálne pochopiť, lebo je hlúpe, ak chceme racionálne zdôvodniť to, čo má zjavený pôvod. Postoj herézy charakterizuje tých, čo chcú veriť v každom prípade za pomoci racionálneho dôvodu. Možno im pripísať snahu neustále hľadať racionálne argumenty pre vieru. Boethius preto hovorí: „Nechceme upadnúť do hlúposti tým, že sa budeme pýtať na dôkaz, kde nijaký nie je možný, a aby sme zároveň neupadli do herézy, že v to, čoho sa na základe viery máme pridržať, nebudeme chcieť veriť, pretože to nemá pre seba dôvod“ (Boethius z Dácie 2012, 45). Boethius varuje pred tretím a to „nefilozofickým“ postojom, ktorý sa prejavuje tým, že sa verí v to, na čo jestvuje zdôvodnenie. Slovom, hlúposťou je zdôvodňovať veci, v ktoré treba veriť; herézou je chcieť veriť len so zdôvodneniami a nefilozofické je veriť v to, čo má zdôvodnenie.

Prvý krok v explikácii vzťahu medzi filozofiou a teológiou je vo vymedzení kompetencií. „Náuka filozofov sa totiž zakladá na dôkazoch a na iných možných zdôvodneniach vo veciach, o ktorých hovoria. Viera sa však v mnohom zakladá na zázrakoch a nie na zdôvodneniach ... Čoho sa pridržame preto, lebo to vyplýva z rozumových dôvodov, to nie je viera, ale veda“ (Boethius z Dácie 2012, 45). Filozofia sa zakladá na racionálnej činnosti človeka, teológia vychádza zo zjavených právd, viera nevyplýva z rozumových dôvodov, ale je úkonom, v ktorom nie sú čisto racionálne faktory.

Vymedzenie oblasti kompetencií je predpokladom na dosiahnutie cieľa, ktorým je „priviesť do súladu náuku kresťanskej viery ... a náuku Aristotela a niektorých iných filozofov. ... Viera a filozofia si neprotirečia“ (Boethius z Dácie 2012, 45, 47). 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 a následne sa pýtame na ich príčiny. Racionálne skúmanie reality ako celku (súcna ako súcna) je rozdelené medzi špeciálne vedy, „lebo každá otázka, ktorú možno prebrať pomocou argumentov, spadá do nejakej časti súcna“ (Boethius z Dácie 2012, 73). Skúmanie povahy a príčin reality, ktorá je nezávislá od ľudskej praxe a tvorby, je vlastné teoretickým vedám (fyzika, matematika a metafyzika) (Boethius z Dácie 2012, 73). Každá veda má svoje špecifiká a oblasť kompetencií. „Nijaký majster [v nejakom umení] nemôže nič zdôvodniť, uznať či popierať, iba ak z princípov vlastnej vedy“ (Boethius z Dácie 2012, 73-75). Špecifickosť predmetu a jej princípy tvoria rámec kompetencií každej vedy. Vnútorň obsah, vzatý z pozorovania reality, je doménou špecializovaného vedeckého skúmania.

Vzťah filozofie/rozumu a teológie/viery si môžeme priblížiť na príklade fyziky. Princípom fyziky je prirodzenosť, ktorej súčasťou je prvá látka. Čo nie je materiálnej povahy, tomu sa fyzik nemôže venovať, pretože inak by opustil rámec svojich kompetencií. Preto sa „nik nemá čudovať, že prírodovedec nemôže skúmať to, na čo sa jeho princípy nevzťahujú“ (Boethius z Dácie 2012, 81). Prírodovedec môže k tomu, čo prekračuje jeho kompetencie, zaujať indiferentné stanovisko. No k tvrdeniam, ktoré sa priamo týkajú jeho výskumu, musí zaujať odmietavý postoj. „K tomu treba povedať, že prírodovedec nemá popierať pravdy, ktoré nemôže zdôvodniť a ani poznať zo svojich princípov, ktoré však neprotirečia jeho princípom a neničia jeho vedu. ... Avšak tú pravdu, ... ktorá protirečí jeho princípom a búra jeho vedu, treba poprieť“ (Boethius z Dácie 2012, 83-85). Nenasvedčuje to tomu, že aj napriek proklamovanému cieľu, ktorým je zosúladienie právd viery a rozumu, smerujú

Boethiove úvahy ku konfliktu medzi nimi?

Skúmanie prírodovedca je ohraničené jeho predmetom a princípmi, preto záver, ktorý vyslovuje, platí len v ich rámci. Prírodovedec môže niečo negovať alebo afirmovať len z vlastnej perspektívy. Ak by ju opustil, prestal by byť prírodovedcom. Preto je možné, že „kresťan hovorí pravdu, keď vraví, že svet a prvý pohyb sú nové ... a že je to možné prostredníctvom príčiny, ktorej sila je väčšia než sila prirodzenej príčiny. No pravdu hovorí aj prírodovedec, ktorý vraví, že to nie je možné na základe prirodzených príčin a princípov“ (Boethius z Dácie 2012, 87). Pravdivosť záveru prírodovedca je platná v rámci prirodzenej kauzality a vlastných princípov, pravdivosť jeho záverov je len *sub conditione* (Bazán 2002, 228).

Keďže Boh je príčinou všetkých prirodzených príčin, viera/teológia sa môže o realite vyjadrovať v absolútnom zmysle (*absolute*), čím je teológia/viera nadriadená filozofii/rozumu, no filozofia si zachováva svoju relatívnu autonómiu. Spor medzi nimi je vylúčený preto, lebo nehovoria v tom istom aspekte. Skutočný spor by nastal, keby boli výpovede formulované aj v tom istom aspekte. 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 je ľudskou vedou, je obmedzená na vysvetlenie chodu prirodzených príčin. Skúmanie božích zázrakov a povahy Príčiny prirodzených príčin, t. j. Boha a jeho vôle, nepatrí do jej kompetencie.

Vymedzenie kompetencií a metodológie tvorí kľúčový znak Boethiovho chápania vzťahu filozofie a teológie, čím sa vyhýbame prípadným konfliktom. Hoci sú sféry filozofie a teológie oddelené, nie je medzi nimi vylúčená otvorenosť pre dialóg. „Preto kde nestačí rozum, tam nech dopĺňa viera, ktorá musí vyznávať, že božia moc je nad ľudským poznaním“ (Boethius z Dácie 2012, 95). Filozofický/vedecký spôsob poznávania, ktorý si je vedomý svojich limit, a priori nevylučuje a nediskvalifikuje teologický diskurz.

Tomáš Akvinský o vzťahu filozofie a teológie

Akvinský ako kresťanský teológ, ktorého úlohou je objasňovanie a obhajoba viery (Akvinský 2014, 2) zostupuje aj na rovinu rozumu, ktorým disponuje každý človek a „s ktorým musia súhlasiť všetci“ (Akvinský 2014, 2). Teológ Akvinský sa kvôli teológii samotnej stáva filozofom.

U Akvinského je vzťah medzi filozofiou a teológiou³ prítomný vo forme vzťahu právd rozumu a právd viery o Bohu, lebo v poznaní Boha spočíva múdrosť a blaženosť. Prvým zdrojom právd o Bohu je zjavenie zachytené v posvätných textoch. Tieto pravdy „presahujú každú schopnosť ľudského rozumu, napríklad že Boh je trojjediný“, a môžeme ich označiť ako pravdy viery. Druhé sú tie, „ku ktorým môže prísť ľudský rozum, napríklad že Boh je, že je jeden a iné im podobné“ (Akvinský 2014, s. 2) a môžeme ich označiť ako pravdy rozumu. Rozlišovanie medzi týmito druhmi právd nemá dôvod v Bohu, v ktorom sú podstatne zjednotené, ale sa vzťahuje na ľudský spôsob poznávania (Akvinský 2014, s. 2).

Filozofickými/racionálnymi postupmi, t. j. na základe pozorovania viditeľného sveta a pýtania sa na jeho príčinu, môžeme dokázať existenciu či jedinosť Boha (Akvinský 2014,

3 V aristotelovskej tradícii filozofia má svoju teológiu, ktorá racionálnymi spôsobmi dospieva k poznaniu podstaty a existencie Božského princípu. Takýto druh teológie je súčasťou filozofie. Kresťanská tradícia prichádza s teológiou, ktorá sa zakladá na zjavení a viere a nazýva ju „posvätná náuka“ (Akvinský 2011, 86). V príspevku používame pojem teológia v druhom význame.

3), čím prichádzame k pravdám, ktoré by sme poznali aj vtedy, keby nedošlo ku zjaveniu. Pravdy rozumu preto Akvinský označuje ako zjaviteľné (*revelabile*) (Akvinský 2011, 88) a filozofickému poznaniu prisudzuje istú mieru autonómie, čím sa vyhýba fideizmu.

Pravdy rozumu sú predkladané aj ako pravdy viery, hoci by nemuseli byť. Dôvody, prečo tomu tak je, sú kombináciou sociálno-psychologických a teoretických aspektov (nadanie, dostatok voľného času, usilovnosti a dlhé štúdium). Okrem toho je ľudské racionálne poznanie vystavené omylom a pochybnostiam (Akvinský 2014, 3). Pravdy rozumu sú predkladané ako pravdy viery aj preto, aby poznanie Boha nebolo exkluzívnou záležitosťou elity „filozofov“ a aby mal človek „záruku istoty, ktorou by prirodzeným poznaním nemohol nikdy úplne disponovať“ (Machula 2004, 38). Pravdy viery majú etický a terapeutický rozmer. Ak posledný cieľ/blaženosť človeka spočíva v nazeraní Boha, čo je aj silný filozofický motív, pravdy viery toto smerovanie ešte viac umocňujú. „Akokoľvek nedokonalé poznanie o najvznešenejších veciach prináša aj väčšie zdokonalenie duše“ (Akvinský 2014, 4). V terapeutickom rozmere sa upevňuje povedomie o transcendentnej povahe Boha a ľudský rozum si cez ne uvedomuje, že nie je absolútnou mierou všetkého. Akvinský týmto spôsobom odmieta druhý extrém, ktorým je redukcionistický racionalizmus.

Akvinský je presvedčený, že medzi rozumom a vierou nie je spor (Akvinský 2014, 5). V protirečení je len pravda k nepravde. Boh je tvorcom nášho rozumu a princípov, ktorými sa riadi. Reťaz zdôvodňovania však nevedie do nekonečna, nakoniec sú vety, ktoré už nemajú dôvod evidentné priamo. Ak by sme ich chceli zdôvodniť, predpokladali by sme ich. Hlavným evidentným princípom je princíp protirečenia, ktorý sa predpokladá vo všetkých dôkazoch (Schönberger 2001, 25). Ak je Boh tvorca ľudskej prirodzenosti, ktorá je racionálnej povahy, „tieto princípy obsahuje aj Božia múdrosť. Teda čokoľvek je protikladné týmto princípom, je protikladné aj Božej múdrosti“ (Akvinský 2014, 6). Konflikt medzi pravdami rozumu a pravdami viery by viedol k neprijateľným dôsledkom pre obraz Boha a ľudské poznávanie pravdy. Boh by bol klamár, bránil v poznaní pravdy a prirodzená ľudská túžba po poznaní pravdy by bola márna. Z toho možno usúdiť, že „ľudská racionalita popri všetkej deficitnosti a faktickej nedokonalosti sa nikdy nemôže dostať do zásadného sporu k pravde Kréda a jeho implikáciám. Ak sa predsa nejaký vyskytne, tak je to len zdanie, spočíva na imanentnej chybe a teda je odstrániteľný“ (Schönberger 2001, 26).

Akvinský priznáva filozofii istú mieru autonómie a užitočnosti pre teológiu, sám sa načas kvôli teológii stáva filozofom. Vzťah medzi pravdami rozumu a viery je vzťahom medzi nedokonalosťou a dokonalosťou, viera pridáva a pomáha tam, kde rozum končí. Akvinský oceňuje schopnosti a výkony ľudského rozumu, priznáva mu istú mieru autonómie v poznávaní každého typu súcna, hoci ho nakoniec podriadi viera.

Záver

Ak sa pozrieme na Boethiovo a Akvinského chápanie vzťahu filozofie a teológie optikou Barbourovej klasifikácie, s istotou možno u oboch autorov vylúčiť formu konfliktu a úplnej integrácie. Boethiov prístup má najbližšie k forme nezávislosti, v ktorej sa rozlišuje medzi filozofiou a teológiou podľa otázok, oblastí a metód (Barbour 2009, 36). No Boethius sa k forme dialógu blíži tým, že nechápe tieto dve sféry ako „nepriedušne uzavreté“ (Barbour 2009, 36), ale filozofický diskurz chápe ako otvorený pre teologický. Styčné body medzi nimi sa môžu nájsť len vo vzájomnom dialógu, do ktorého každý prispieva svojim kompetentným poznaním. Akvinský sa zhoduje s Boethiom v tom, že uznáva vymedzenie kompetencií, špecifický pôvod a spôsob poznávania oboch disciplín, no prekračuje ho

tým, že okrem identifikácie aj explikuje styčné témy. Prístup Akvinského je komplexnejší, kombinuje v sebe formy nezávislosti, dialógu a integrácie. Forma integrácie však u Akvinského nie je zjednotenou a celostnou, kde by sa zotierali hranice, ale je parciálnou, lebo okrem vzájomných prienikov sú miesta, kde filozofia a teológia existujú vedľa seba (napr. večnosť/konečnosť sveta). Protirečenie medzi nimi nevzniká preto, lebo sa odlišujú v aspektoch skúmania tohto problému.

Domnievam sa, že väčšina konfliktov medzi filozofiou/vedou/rozumom a teológiou/náboženstvom/vierou vzniká najmä z nedostatočného rozlišovania pojmov, metód, hraníc a kompetencií, čo je základnou podmienkou akéhokoľvek úspešného dialógu a prípadnej integrácie. Zároveň nie je na škodu veci si sokratovsky priznať nevedomosť, než vedomosti fabulovať či ich absolutizovať, pretože inak sa urobí „medvedia služba“ nielen jednej z disciplín, alebo aj obom naraz.

Literatúra

- AKVINSKÝ, T. (2014): Suma proti pohanom, 1. kniha, 1. – 9. kapitola. *Ostium. Internetový časopis pre humanitné vedy* [online], 1 (10), 1-9. Dostupné na: www.ostium.sk (dátum návštevy: 21. 10. 2016)
- AKVINSKÝ, T. (2011): Suma teologická, 1. časť, 1. otázka, 1. – 10. článok. *Filozofia*, 66 (1), 83-89.
- BARBOUR, I. G. (2009): *Ked' sa veda stretne s náboženstvom. Nepriatel'ia? Cudzinci? Partneri?* Bratislava: Kalligram.
- 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.
- CHABADA, M. (2015): Vzťah rozumu a viery podľa Boethia z Dácie. In: Sucharek, P. – Marchevský, O. (eds.): *Racionálne – iracionálne*. Prešov: Filozofická fakulta PU v Prešove a Slovenské filozofické združenie pri SAV, 85-89.
- MACHULA, T. (2004): *Křesťanská víra a racionalita. Filosofický přístup*. České Budějovice: Jihočeská Universita.
- SCHÖNBERGER, R. (2001): *Thomas von Aquins »Summa contra gentiles«*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

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

Prof. Michal Chabada, PhD.

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

LEV ŠESTOV¹

LEV SCHESTOV

Peter Nezník

Abstract: *In the centre of the attention is Lev Schestov's point of view on a man. Schestov in his original way of thinking anticipated many problems of a modern society – European and Russian. His critical and uncompromising attitudes at the very beginning of the 20th century drew attention on the possible threats and dangers which might be the serious problem of European culture and the next generations.*

Key words: *Lev Schestov – E. Husserl – G. W. Leibniz – Man – Philosophy – science – Russian Philosophy*

„Oddaný spoločník
do extrému obete...“
Jeanne Hébuterne

Lev Šestov (1866 - 1938), vlastným menom Lev Izakovič Švareman zaujímal osobité miesto v ruskej, ale aj západnej filozofii. Čo bolo pre neho charakteristické? Šestovovský štýl nefilozofickej filozofie. Písal o súčasníkoch, starovekých filozofoch, spisovateľoch či básnikoch ako keby boli súčasníkmi. Šestov bol terčom útokov a zatracovania. Nedá sa zaškatuľkovať. Šestov provokuje, punktuálne nezdôvodňuje. Pýtajme sa: *Kto naozaj bol filozof a búrlivák Šestov?*

Medzi filozofmi a vedcami (prírodovedcami a technikmi, vychovanými na matematike) prebieha už oddávna zvláštny spor. Každý z nich používa *ako keby* iný pojmový aparát a sleduje *zdanlivo* iný cieľ. Vedci sú vyzbrojení pravdami *rozumu* (ako sa vyjadril nemecký filozof a matematik G. W. Leibniz), koreniacimi v matematike. Filozofi a spisovatelia sú niekedy popudliví na čisto rozumové (logické, či geometrické) pravdy $2 \times 2 = 4$, ako sa zvykol vyjadrovať ruský spisovateľ F. M. Dostojevskij a neskôr aj Lev Šestov. Prečo? Aký majú na to dôvod? Dôvod je jednoduchý. Považujú vedecké, či rozumové pravdy za všemocné, tyransky donucujúce a tvrdo zasahujúce do života, slobody každého konkrétného človeka.

Veda je prítomná vo svete, v ktorom žijeme, pracujeme, bojujeme, hráme sa, milujeme a zomierame.... (E. Fink). Náš svet života je ovplyvnený vedou. Rozumové pravdy sú všade prítomné. Nečudo, keďže sú všeobecné, všeobecne platné. Dlho sú nami **všetkými** prijímané s nekritickou a bezhraničnou dôverou. Podľa H.-G. Gadamera *každý* vidí, že veda vytvára svojráznu podobu západnej civilizácie, a dáva jej aj dominantnú jedinečnosť (pozri bližšie: Gadamer 2009, 254 a n.). Je nám vlastný *smäd* po vedení. Mnohí túto vášeň kritizovali, ale zrejme aj im bola vlastná (Dostojevskij, Šestov). M. Heidegger podľa

¹ Príspevok vznikol ako súčasť riešenia projektu VEGA č. 1/0715/16 Dostojevskij a Nietzsche v kontextoch česko-slovenskej a ruskej filozofie 19. a 20. storočia.

Gadamera uskutočnil návrat k zmyslu gréckeho slova pre pravdu. Jeho generácii filozofov dal šancu pochopiť, že pravda sa musí vybojovať, čosi také „... ako nejaká krádež... zo skrytosti a zahalenosti vecí. Skrytosť a zahalenosť patria k sebe. /.../ Zahalenosť však rovnako patrí aj k ľudskému konaniu a hovoreníu. Ľudská reč totiž nepodáva iba pravdu, ale pozná tiež zdanie, klam, predstieranie“ (Gadamer 2009, 254). Grékom nebola pravou vedou prírodoveda, ani história, ale *matematika*. „Podoba novovekej vedy sa rozhodujúcim spôsobom rozišla s formami vedenia gréckeho a kresťanského Západu. Dominantnou sa v nej stala myšlienka metódy. /.../ *Methodos* znamená cestu, ktorou opakovane chodíme. Metodický postup spočíva v možnosti vždy opakovane ísť tak, ako sa išlo predtým, a práve to charakterizuje postup novovekej vedy“ (Gadamer 2009, 255). Ideál poznania určený pojmom metódy je skrytý v slovku – *vždy, všade a každý* – môže kráčať opakovane po ceste vedeckého dokazovania, pretože meradlom vedeckej pravdy od čias Descarta je *istota*. Moderná veda je skutočne určujúca pre celý náš život. Podľa Jaspersa je tragické, že vesmír „... v ktorom je Zem so všetkými svojimi obyvateľmi menej ako zrnko prachu, má pred ňou prednosť“ (Jaspers 2002, 149). Človek je menej ako nič, je úplne bezvýznamný. Presne ako zrnko piesku na púšti, z pohľadu vedy a jej globálnych počtov, kalkulácií a prepočtov. Filozofi sa snažia dokázať pravý opak. Prečo? Pretože filozofia na rozdiel od vedy nie je monologická. Filozofia je dialogická a obracia sa na človeka, na *jednotlivcov*. Je známy Nietzscheho *skeptický* postoj k vede. „Podľa Nietzscheho je veda intolerantná, pretože je sama symptómom slabosti, neskorým produktom života, alexandrizmom, dedičstvom dekadencie, ktorú Sokrates, vynálezca dialektiky, priniesol do sveta, v ktorom ešte neexistovala »neslušnosť dokazovania«, ale v ktorom vládla a prehovárala vznešená sebaistota bez dôkazov“ (Gadamer 2009, 253).

Šestov si dávno všimol, že veda si nárokuje mnohé. Chce byť jedinou a poslednou nositeľkou *pravdy*. Aj preto v rôznych variáciách riešil problém *pravdy* cez vzťah filozofie, múdrosti a vedy, vedeckého rozumu. Nie náhodou kládol otázku: *Čo je pravda?* A opakovane sa vracal k starovekým Grékom. V. S. Solovjov (1853 - 1900) chápal previazanosť a jednotu *vedy, filozofie a umenia*. Považoval ich za celostný duchovný organizmus, ktorý potrebuje mať živé a životaschopné všetky *tri* oblasti *rozumu*. Aj *srdce, mozog a žalúdok* ako orgány – napriek tomu, že sú tak rôzne a odlišné – sú v rovnakej miere prepotrebné pre život človeka. Nedajú sa v žiadnom prípade ani vylúčiť, či vzájomne zameniť. *Vôbec nebojujú medzi sebou o to*, ktorý z nich je *dôležitejší*, či potrebnější, alebo dokonca v šialenej namyslenosti a domýšľavosti – prebytočný, či parazitujúci.

Moderný človek ide detinsky naivne v ústrety *kríz* a nových, oveľa tragickejších *katastrof*. Šestov považujúci sa za nástupcu Dostojevského napísal, že „Dostojevskij sa s prenikavosťou a opovážlivosťou, ktorú by sme naozaj iba márne hľadali u autora *Kritiky čistého rozumu* a u *maestro di coloro chi sanno*, vrhol proti »večným pravdám« práve z tej strany, ktorá sa zdala byť »prirodzene« chránená a preto nedostupná. Filozoficky, teda v gréckom štýle vyškolení ľudia, hovorí tento autor, pred onou hradbou úprimne a spokojne plesajú. »Stena má pre nich čosi uspokojujúce, čosi mystické...«. Dostojevskij nepoznal Aristotelovu *Metafyziku*. /.../ Ako sa mohlo stať, že najväčší filozof mohol v kamennej hradbe a v rovnako kamennej formulácii dvakrát dva sú štyri vidieť vrcholnú a definitívnu moc. Ba čo viac? Nielen vidieť, ale priam sa jej klaňať a ju ctíť?“ (Šestov 2006, 395). Šestov ukázal, ako Kant vo svojom kritickom preverovaní základov vedenia bol povrchný a nedôsledný. Prečo? Kant sa od samotnej základnej otázky veľmi rýchlo a rafinovane „... podľa vzoru svojich predchodcov odklonil...“ (Šestov, tamže).

Podľa slov G. K. Cherstertona (1874 - 1936) „... moderný svet nie je zlý; v niektorých

veciach je moderný svet príliš dobrý. Je plný ušľachtilých cností a premrhaných šancí“. Vše možnými otrasmi sú uvoľnené a otrasené nielen neresti, ale aj cnosti. Keď sa cnosti pohybujú voľne, dokážu tiež škodiť. „Moderný svet je plný starých kresťanských cností, ktoré zošaleli. Cnosti zošaleli, pretože boli od seba navzájom odlúčené a blúdila osamote. Tak napríklad niektorým vedcom záleží na pravde; ale ich pravda je nemilosrdná. Niektorým humanistom ide zase iba o milosrdenstvo, ale ich milosrdenstvo je často nepravdivé“ (Chesterton 2000, 25 - 26).

G. Bachelard vystúpil proti M. Schelerovi. „No čo, ak tak veľký filozof, taký prenikavo bystrý fenomenológ, ako Max Scheler, dokáže tak nespravodlivo súdiť o vedcoch...“ Podľa Bachelarda asi Scheler sám „... nezažíval skutočnú *drámu* stáleho napätia vedeckého ducha“ (Bašlar 1987, 330). Bachelardovi sú filozofi *divné zvery*, keďže sú to *vlci samotári*... Takže nečudo, že nemajú zmysel pre *kolektívnu* prácu. Naozaj, vedci majú v sebe čosi zvláštne. Žijú inak, sú navyknutí žiť v skupine, v stáde (Nietzsche). Bachelard to potvrdil. Spieval ódy na *kolektívnu* (tímovú) prácu a poučil nás, že *vedci sú jeden od druhého závislí*, pretože *preberajú výsledky skúmania od svojich predchodcov, kolegov a súčasníkov*. Sú s nimi zviazaní v mene *budúceho*.

Bachelard sa hlboko mýlil. Filozofi a umelci, filozofujúci básnici zažívali a zažívajú *drámu*, ale skutočnú, nefalšovanú *drámu života*... Do textov, do diela vkladajú sami *seba*, vkladajú *dušu*, svoj *charakter*. Cez spomienky a korešpondenciu zakladateľa fenomenológie E. Husserla (1859 - 1938) vidíme, ako zúfalo hľadal. Pamätajme si niečo veľmi podstatné. *Vo filozofii nie je možné rásť rýchlo*. K takému poznaniu dospel Husserl. Nie je možné písať rok čo rok novú *filozofickú* knihu. To je veľký omyl a prejav profesionálnej nepoctivosti. Myšlienky sú ako dieťa, potrebujú čas a nepredstaviteľnú trpezlivosť. A rovnako aj duchovnú disciplínu. Myšlienky musia dozrieť, musia sa vynosiť. Iba tak sa môžu narodiť zdravé a životaschopné. Inak to budú neduživé a nezdravé myšlienky, prázdne fantázie na spôsob vajec, o čom písal Platón (pozri: Platón *Theait.* 160 E - 161 A, tiež Hauer 2002, 148 a n.). Nie je možné rásť v múdrosti bez toho, že by sme všetko znepokojenie a zúfalstvo z márnosti nezažili sami v tej najväčšej hĺbke a opravdivosti. Pre filozofické myslenie existuje iba to jediné – poctivosť k sebe a vytrvalosť. Človek, ktorý sa zasvätil práci vo filozofii – filozofickému „umeniu“ – si musí podľa Husserla uvedomiť, že vždy je začiatočník a dieťa... Tak tomu bude vždy – nech by žil a pracoval vo filozofii akokoľvek dlho. Sedemdesiatročný Husserl nám zanechal túto myšlienku, či terapeutikum *ako sa liečiť* v stavoch zúfalstva a beznádeje: „*Je potrebné mať odvahu a cvičiť sa v budovaní svojej vôle byť*“. Tu je skutočná filozofia ako *filozofia tragédie*.

Heidegger sa pýtal či vieme vôbec, *Čo znamená myslieť?* Heidegger adresoval výzvu súčasníkom v prednáškach r. 1951 – 1952 Was heißt Denken? – Čo znamená myslieť? – opakujúc Nietzscheho slová *Púšť rastie* [Die Wüste wächst]: „*Najpovážlivejšie je, že ešte nemyslíme; stále ešte nemyslíme, napriek tomu, že situácia vo svete je na uváženie. Toto svetové dianie sa však zdá vyžaduje skôr, aby ľudia jednali, a to bez otáľania, miesto toho, aby na konferenciách a kongresoch iba hovorili a pohybovali sa iba v akýchsi predstavách o tom, čo by malo byť a ako by sa to malo docieľiť*“ (Heidegger 2014, 8). Medzi Leibnizom a Heideggerom boli mnohí filozofi, spisovatelia, vedci a umelci, ktorí mali obavy a predtuchy. Jedným z nich bol Dostojevskij, neskôr práve Nietzsche. Oboch pozorne čítal a premýšľal nekompromisný kritik a vášnivo polemický Lev Šestov. Filozofi na začiatku 20. storočia kritizovali vedu a vedcov za ich jednostrannosť, ale rozhodli sa jej vystaviť účet...

Evlampiev napísal, že Šestov nevyzýval zrieknuť sa úplne *rozumu*. Šestov iba ponúkal

rozumu *novú* cestu. Chesterton uviedol, že ak človeku stvrdne srdce, potom musí nevyhnutne dôjsť k ťažkostiam s rozumom. Ten musí zmäknúť, ako sa to stalo chudákovi Nietzschemu hlásajúcemu nekompromisnosť a tvrdosť. Ale nebola to fyzická náhoda (pozri: Chesterton 2000, 35 a n.). Moderným ľuďom počaroval rozum, ich vierou v dobe všeobecnej neviery v Boha sa stala viera v pokrok... Šestov upozorňoval, že človek nachádzajúci sa v *hraničných* situáciách života – napr. vo väzení, vo vyhnanstve, na nútených prácach sa už pýta, ale aj žije úplne inak ako keď žije svoj život na slobode... Má odvahu položiť také otázky, ku ktorým sa dovtedy neodvážil nikto. Dokonca ani keď je sám osamote, – v žiadnom prípade už nie verejne. Dostojevskij takmer identicky ako Kierkegaard, hoci nepoznal ani len jeho meno, uviedol, že v každodennosti „pred nemožným sa rezignuje. Nemožné – to znamená kamenná stena! Aká kamenná stena? Samozrejme, zákony prírody, poznatky prírodných vied, matematika“. Tu nie je možné nič namietat', neprijímajú sa žiadne pripomienky, ba ani námietky. Nič sa nedá robiť. Dva krát dva – matematika. Skúste čo i len namietat', píše Šestov. Pre Boha, zrazu vám zakričia, nie je možné nič namietat': *dva krát dva sú štyri!* Príroda sa na nič nepýta... (pozri bližšie Šestov – Kierkegaard a existenciálna filozofia). Šestov sa búri proti vášni rozumu, vášnivému *smädu* človeka po vedení.

Myslenie sa musí stať živým, *existenciálnym* (samotný Šestov tento termín používal až vo svojich neskorých prácach), myslenie by malo vyrastať z intuícií samotného bytia, zo samého života. „Najväčšie a najvýznamnejšie myšlienky, zjavenia prichádzajú (rodia sa) na svet holé, bez slovného obalu: nájsť pre nich slová – to je niečo zvlášť osobité, to je mimoriadne ťažká vec, hotové umenie“. Evlampiev ďalej uvažuje takto nad myšlienkami Šestova, ktoré nájdeme v knihe *Apoteóza nezakorenenosti: skúsenosť adogmatického myslenia* (1905): „Také myslenie musí byť absolútne slobodné, ako slobodný je aj samotný človek, a musí byť individuálnym dielom človeka, ktorý odtrháva sám seba od »spoločných záležitostí sveta« a vo svojej samote nachádzajúceho tú »nebezpečnú skúsenosť«, ktorá obsahuje možnosť preniknutia k absolútnemu počiatku života, nachádzanému »tu a teraz« ako existenciálnu danosť: »myslieť – predsa znamená mávnuť rukou nad logikou; myslieť znamená žiť novým životom, meniť sa, neustále obetovať tie najdrahšie a najviac zakorenené zvyky, chute, väzby a zároveň nemajúc pri tom istotu, že všetky tieto *obete* budú vôbec niečím vykúpené«. Je jasné, že takto chápané myslenie je diametrálne odlišné od tradičného myslenia, ktoré je podriadené formálnej logike a majúce ako svoje základné určenie – produkciu abstraktných princípov“ (kurz. – P. N.; Evlampiev 1998, 236 - 237).

Šestov bol v polemike nekompromisný. Oboril sa s nebývalou silou a vervou na *vedecký* rozum. Pod nekompromisnú paľbu jeho kritiky sa dostal vedecký rozum a ich koryfeji (Kant, Hegel, Husserl) za zdanlivú všetko prekonávajúcu silu a všemoc, ktorú okolo seba zvykli šíriť sebaisto a agresívne. Jasne uvidel (jasnozrivo vytušil) k akým jednostrannostiam takéto myslenie vedie. Motrošilová uviedla: „Jeho premýšľajúce myslenie a vášeň je nasmerované proti *kultu rozumu*. Vari diela a príkazy rozumu nie sú bezvýhradne plodonosné pre ľudský život? Či snáď rozum nie je najvyššia schopnosť človeka? Tak hľa, nad týmto všetkým Šestov ponúkol seriózne sa zamyslieť už na hranici storočí“ (Motrošilová 1991, 135). Mnohí jeho súčasníci filozofi, vedci a literáti boli v moci humanistických ideálov a opájali sa vidinou svetlých a bezproblémových zajtrajškov. *Veda* predsa toľko dokázala dať ľudstvu.... Takto priblížila Motrošilová situáciu Šestova a jeho doby. Nikto nechcel nič počuť o tom, že zajtrajšok by *nemal* byť miliónkrát lepší a šťastnejší...

Aký bol v skutočnosti Šestov? Bol *kritický*, priamy, ale predovšetkým šľachetný a čestný. Vážil si súperov. Potreboval mať však silných a dôstojných protivníkov. Bol kritický aj k Leibnizovi. V tom podstatnom by sa zrejme vedeli zhodnúť. Tak tomu bolo

aj s Husserlom, s ktorým ich spájal vášnivý zápas o pravdu a vášnivé *hľadanie* múdrosti prostredníctvom premýšľajúceho myslenia... Ich osobné stretnutie bolo naplnené atmosférou priateľstva a vzájomného porozumenia. Celé hodiny viedli spoločný rozhovor. Na počudovanie prítomných. Husserl a Šestov – voda a oheň – diskutovali v ústraní, ďaleko od ruchu každodennosti v hlbokom zamyslení... Porozumeli si.

Šestov odmietal vedu a pokusy filozofie stať sa prísnu vedou. Filozofia už pri svojom zrode, na úsvite filozofického myslenia zažila *strach* zo slobody, strach z myslenia. Byť slobodný v hľadaní a premýšľaní podstatných otázok sveta, človeka a zmyslu ľudského bytia – to bolo to, na čom nechcel Šestov nič zľaviť. Tvrdil, že myslenie nie je a nemôže byť ničím istené, ničím vopred alibisticky garantované. Neexistuje alibi v bytí. Šestov hľadal *Pravdu* a *Múdrost'*. Nemal rád veľké slová. Preto iba s nevôľou pripustil možnosť hovoriť o *Hlúposti*, ktorá by prekonala rozum vedy, múdrosť filozofie a zdravý rozum obyčajných smrteľníkov spolu s ich necnosťami, malichernosťami a hlúposťou. Tu už človek si nevystačí sám, preto sa obrátil vo svojom hľadaní spolu s Kierkegaardom smerom k Bohu...

Nielen Lev Šestov a E. Husserl premýšľali o pravde, o človeku a jeho budúcnosti. Aj v 17. storočí G. W. Leibniz, (premýšľajúci o Bohu, človeku a pôvode zla) uvažujúci o *múdrosti* (pozri: text *O múdrosti*, približne 70. roky) zdôraznil, že *všetko* vedenie musí mať cieľ a praktický zmysel. Hľadal ako nové poznatky, objavy a vynálezy uplatniť zmysluplne v živote ľudí. Určujúcim poslaním a cieľom vedenia a vedy musí byť spraviť ich život lepší, ale aj slobodný a šťastný. Leibniz túžil, rovnako ako aj jeho predchodcovia, *vychovávať* a *vzdelávať* celého človeka. Vychovať nielen rozum, ale aj dušu, ľudské srdce. Preto v čase všeobecného nadšenia a bezstarostných nádejí v orientácii na budúcnosť adresoval súčasníkom, ale aj budúcim, varovné hlasy o nebezpečenstve plynúcom z jednostranného rozumového vedenia. Varovný hlas Leibniza varoval pred jednostrannosťou. Mal obavy, že rozum zmutuje na chladný, kalkulujúci stroj (na spôsob kalkulačky Pascala) a prestane byť skutočne živý, vitálny (vitálny rozum – J. Ortega y Gasset). Všetci *architekti humanizmu* – a Leibniz bol jedným z nich – varovali pred možnou *krízou* európskeho človeka – európskej racionality – európskeho ľudstva. Leibniz bol dôsledný v hľadaní možností a limit nášho myslenia. Ležal mu na srdci osud ľudstva. Umenie *vynaliezania*, ale aj *umenie použitia* ľudského vedenia spájali s tým, že dával dôraz na ČLOVEKA a jeho zmysel pre *zodpovednosť*. Zodpovednosť vedcov, filozofov, umelcov a kazateľov – zodpovednosť *intelektuálov*. Vedec, filozof, spisovateľ, či kazateľ v modernom štáte „... musí viesť, čo jeho slovo spôsobí a nieť za to zodpovednosť“ (Gadamer 2009, 253). Strašné slová – *pravda, sloboda, zodpovednosť*?

Šestov – *hlásnik* 20. storočia, hľadal spôsob, ako varovať ľudstvo pred jednostrannosťou, uctievaním rozumu, ktorý sa zmenil na *kult*. Zažívame dnes problémy, aké vytušili kedysi dávno títo ľudia – myslitelia a *hľadači* - pred ktorými nás vystríhali a pred ktorými si nechceli zakrývať oči?

Literatúra

- BAŠĽAR, G.(1987): *Novyj racionalizm*. Prel. Ju. P. Senokosov; G. Ja. Turover. Moskva: Progress.
- EVLAMPIEV, I.(1998): Človek medzi carstvom absurda i bogom: L. Šestov. In: *Razmyšlenija o chaoze*. Red. L. Mareva. Sankt-Peterburg: EIDOS, s. 220 – 247.
- GADAMER, H.-G. (2009): Čo je pravda? Prel. R. Maco. In: *Filozofia*. 64 (3), s. 252 – 261.

- HAUER, T. (2002): *Napište si svoji knihovnu (aneb o jazykových vagabundech a postmoderním veřejném prostoru)*. Praha: ISV nakladatelství.
- HEIDEGGER, M.(2014): *Co znamená myslet?* Prel. P. Fischer; I. Chvatík. Praha: Oikúmené.
- HUSSERL, E.(2009): *Logická skoumání. I. Prolegomena k čisté logice*. Prel. K. S. Montagová; F. Karfik. Praha: Oikúmené.
- HUSSERL, E. (2013): *Filosofie jako přísná věda*. Prel. A. Novák. Praha: Togga.
- LEJBNIC, G. V. (1984): O mudrosti. In: LEJBNIC, G. V.: *Sočinenija v 4- x tomach*. T. 3. Prel. E. M. Subbotina. Moskva: Nauka, s. 97 – 100.
- LEIBNIZ, G. W. (2004): *Theodicea.Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Prel. K. Šprunk. Praha: Oikúmené.
- MOTROŠILOVÁ, N. V. (1991): Parabola žiznennoj sud'by Lva Šestova. In: *Voprosy filosofii*. 44 (1), 129-143.
- MOTROŠILOVÁ, N. V. (2007): *Mysliteli Rossii i filosofia Zapada. V. Solovjev, N. Berd'ajev, S. Frank, L. Šestov*. Moskva: Izdatel'stvo Respublika; Izdatel'stvo Kul'turnaja revol'ucia.
- PATOČKA, J. (2004): Životní rovnováha a životní amplituda. In: PATOČKA, J.: *Umění a čas. I*. Praha: Oikúmené, s. 53 – 61.
- PLATON (1991): *Dialógy I – III*. Prel. J. Špaňár. Bratislava: Tatran.
- SOLOVJOV, V. S. (1994): *Vera, razum i opyt*. In: Voprosy filosofii. 45 (1), s. 113 – 128.
- Sovetskij encikopedičeskij slovar*. Izdaniye vtoroje. Moskva: Izdatel'stvo Sovetskaja enciklopedija 1983.
- ŠESTOV, L. (1991): *Pamjati velikogo filosofa*. In: *Voprosy filosofii*. 42 (1), 144-160
- ŠESTOV, L. (1991b): *Apoфеos bespočvennosti*. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta.
- ŠESTOV, L.(1993): *Sočinenija v 2-x tomach*. Moskva: Izdatel'stvo Nauka.
- ŠESTOV, L. (1997): *Kierkegaard a existenciální filosofie (výbor statí)*. Prel. A. Červenková; J. Češka; I. F. Dokupil; M. Foltýn; A. Havlín; M. Hubová; J. Kranát; K. Marková; H. Nykl; K. Scharffová; P. Synek; A. Vitteková. Praha: Oikúmené.
- ŠESTOV, L. (2006): *Athény a Jeruzalém*. Prel. A. Černohous. Olomouc: Centrum Aletti Velehrad-Roma.

doc. PhDr. Peter Nezník, CSc.

FF UPJŠ v Košiciach

Katedra filozofie a dejín filozofie

Moyzesova 9

040 59 Košice

e-mail: peter.neznik@upjs.sk

NIKOLAJ G. ČERNYŠEVSKIJ O ČLOVEKU, SPOLOČNOSTI A NORMATÍVNOSTI PROGRESU V DEJINÁCH¹

NIKOLAY G. CHERNYSHEVSKY ABOUT MAN, SOCIETY, AND
NORMATIVENESS OF PROGRESS IN HISTORY

Ondrej Marchevský

Abstract: *The contribution is set into milieu of the Russian secular thinking of the second half of 19th century. The interest is focused on the one of the representatives and founders of the Russian Narodism movement. The present paper steps in front of reader with an ambition to introduce the results of a “new” reading of Nikolay Gavrilovich Chernyshevsky’s selected works which are focused on questions of historiography and problematics of normativeness in history. The author pays his attention also to anthropological questions through which he attempts to introduce Chernyshevsky’s understanding of history, the notion of historical progress, the normativeness of progress. In the centre of author’s interest I also the term society which is integrally associated with historiographical thoughts of the Russian thinker.*

Key words: *Russian Philosophy – Russian Narodism – Normativeness – Philosophy of History – N. G. Chernyshevsky*

*История, как бабушка, страшно любит младших внучат.
Tarde venientibus дает она не ossa, a medullam ossium,
разбивая которые Западная Европа больно ошибала себе пальцы.
Чернышевский Н. Г.*

Počas našej stáže na pôde Ruskej univerzity družby národov v Moskve sme mali možnosť zúčastniť sa práce okrúhleho stola, ktorý sa uskutočnil v Доме русского зарубежия 15. novembra 2010 pod vedením Michaila Galachtina. V komornej atmosfére stretnutia odznali aj slová profesora Žukova Viačeslava Nikolajeviča. Ten vychádzajúc z analýz povahy skúmania Černyševského od sovietskej epochy až po súčasnosť konštatoval nevyhnutnú potrebu opätovného prečítania prác Černyševského, hoci počas sovietskej epochy bolo napísaných a obhájených okolo 400 doktorských a kandidátskych dizertácii venovaných rodákovi zo Saratova.

Nami predkladaná práca vystupuje pred čitateľa s ambíciou predstaviť výsledky nášho „nového“ čítania vybraných prác Černyševského, ktoré sú sústredené na otázky historiozofické. Pozornosť bude venovaná aj otázkam antropologickým, skrze ktoré sa pokúšame predstaviť chápanie dejín, predstavy dejinného progresu, normatívnosť progresu v jeho prácach. V centre nášho záujmu sa objaví aj pojem spoločnosti, ktorý je integrálne spojený s historiozofickými úvahami ruského mysliteľa.

Ďalší významným stimulom pre napísanie tejto práce predstavuje plenárna prednáška profesora Maslina Michail Alexandrovič *Ruská filozofia jako dialóg svetonázorov* prezentovaná 27. júna 2012 počas VI. Kongresu Ruskej filozofickej spoločnosti v Nižnom

Novgorode. Maslin poukázal na problém tzv. *dvojníka* pri interpretácii niektorých ruských mysliteľov, ktorý spočíva v určitom tendenčnom zaškatuľkovaní niektorého z ruských filozofov a existenciou ich autentickej tváre čakajúcej na odkrytie a neustále odkrývanie. Autentickú tvár je možné odhaľovať len počas nového neprestajného a nepredpojatého čítania prác ruských mysliteľov. Práve poukázanie na odhaľovanie ako proces a jeho dlhorvajúcu systematickú povahu pri štúdiu primárnych zdrojov v nás nesmierne rezonuje. Zároveň nás nabádajú k zodpovednosti a pokore, k tvorbe, ktorej analýzou sa chceme zaoberať, lebo touto našou činnosťou prenikáme do iných svetov. Svetov bohatých ponúkajúcim nám ako komentátorovi, ktorý priamo nepochádza z tohto sveta mnoho podnetov no aj úskalí pri snahe pochopiť ich. Naša práca nemá ambíciu predstaviť kánon nového čítania Černyševského, snaží sa prispieť do diskusie s názormi už existujúcimi i novovznikajúcimi.

Vzhľadom na naše presvedčenie, že tvorba Černyševského predstavuje osobitý výkon v špecifickej spoločenskej situácii Ruska „šesťdesiatych rokov“ 19. storočia², bolo by vhodné predstaviť širšie zázemie tvorby Černyševského. Na to však v danej práci nemáme dostatočný priestor a neradi by sme spadali do paušálnych tvrdení. Chceme len vyjadriť, že si uvedomujeme to, že myslenie Černyševského bolo bezprostredne spojené s pestrým politickým a spoločenským dianím v Rusku danej epochy a že to malo priamy vplyv na jeho tvorbu, ktorú podľa nášho názoru nie je možné označiť za kabinetné, striktné akademické písanie.

Aj napriek istým rozsahovým obmedzeniam považujeme za potrebné pre objasnenie spoločenskej a intelektuálnej situácie spomenúť objavenie sa jedného smerodajného elementu tohto obdobia a to „raznočinskej inteligencie“. Ich úlohu si dovoľíme ilustrovať odvolaním sa na analýzy Walického: „Vzhľadom na civilizačnú priepasť oddeľujúcu ruských roľníkov od osvieteneckých zeuropeizovaných vrstiev, spoločenskou základňou hnutia radikálnej demokracie nemohlo byť, vec jasná, roľníctvo ako také. Tvorili ju tzv. raznočinci, mladá ľudová inteligencia, ľudia bez presne ujasnenej stavovskej príslušnosti, synovia nižších úradníkov a pravoslávnych duchovných, zdeklasovanej šľachty, mešťanov alebo roľníkov, zarábajúca na svoje živobytie duševnou prácou. Masové objavenie sa raznočincov v aréne spoločenského diania vyvolalo skutočnú revolúciu v myslení, morálke a kultúre“ (Walicki 2005, 277).

Priblíženie tohto uvažujúceho fenoménu v spoločenskej diskusii je pre nás, ako sa nazdávame, o to dôležitejšie, že aj Nikolaj Gavrilovič Černyševskij (1829-1889) ako syn popa zo Saratova je jeho súčasťou.

Ako sme už spomínali naša analýza vybraných prác Černyševského v kontexte filozofie dejín bude vedená cez vysvetlenie jeho vnímania človeka ako jednotky a jednoty. Toto vysvetlenie je nevyhnutné, ako sa nazdávame, pre pochopenie celého filozofického uvažovania nad dejinami, lebo je organicky spojená s otázkou spoločnosti, ktorá je

² Ide o pomenovanie, ktorého charakter by sme mohli vyjadriť ako pracovné, keďže samo osebe nezahrňuje iba obdobie siedmeho desaťročia devätnásteho storočia. Ide tu o pomenovanie určitých rámcových tendencií, ktoré vplývali na dobu, uvažovanie v nej a o nej. Nestor poľskej školy ruskej filozofie Andrzej Walicki túto dobu charakterizuje ako obdobie: „začínajúce v roku 1855 porážkou Ruska v krymskej vojne a nečakanou smrťou cára Mikuláša I a trvajúce do roku 1866, v ktorom revolucionár Dimitrij Karakozov uskutočnil nepodarený atentát na Alexandra II. Kulmináciou „rokov šesťdesiatych“ je rok 1861- a síce rok ohlásenia manifestu o zrušení poddanstva a robotných povinností roľníkov, a taktiež rok najväčšieho napätia už dva roky zrejúcich revolučných nálad. Po roku 1861 sa šance víťazstva revolúcie začali znižovať. [...] Bol vydaný zákon o publikáciách, ktorý rušil preventívnu cenzúru voči spoločenským časopisom, nahrádzajúc ho systémom upozornení“. Walicki, A.: Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005. s. 275.

¹ Predložený text je výstupom z riešenia projektu VEGA č. 1/0124/16. Ruská a slovenská filozofia osoby v lingvistických a filozofických súvislostiach.

fundamentom Černyševského historiozofických úvah.

Černyševskij chápe človeka ako jednotnú materiálno-duchovnú podstatu, ako spojenie duše a srdca.

Autor sa v práci *Antropologický princíp vo filozofii* zaoberá otázkou momentu, podnetu, vlastnosti či stimulu, ktorý vedie človeka v jeho živote a konaní. Dochádza k nasledujúcemu záveru: „Ak podrobne skúmame impulzy, ktorými sa ľudia riadia, ukazuje sa, že všetky veci – dobré i zlé, šľachetné i nízke, hrdinské i malodušné – pochádzajú u všetkých ľudí z jedného zdroja: človek postupuje tak, ako mu je príjemné postupovať, riadi sa vypočítavosťou, ktorá mu káže vzdať sa menšieho zisku či menšieho úžitku pre získanie väčšieho zisku či väčšieho úžitku“ (Чернышевский 1987, 218).

Príklady, ktoré by mohli ľudí napadnúť prirodzene, sa mu javia natoľko samozrejme, až fádne, že nie sú hodne väčšej pozornosti. Avšak dôkazy diagnostikuje v momentoch ľudského života, ktoré považujeme za veľmi citlivé: „Ak žili muž a žena spolu dobre, žena skutočne úprimne a hlboko narieka nad smrťou muža, no len počúvajte slová, ktorými vyjadruje svoj žal: „Komuže si ma nechaj? Čo ja budem bez teba robiť? Nemilé je mi žiť bez teba!“. Zvýraznite si tie slová : „mne, ja, mi“, v nich je význam náreku, v nich základ smútku“ (Чернышевский 1987, 216).

Ak Černyševskij píše o ľudskom egoizme a používa takéto silné argumenty, treba poznamenať jednu zásadnú tézu. Černyševskij v týchto úvahách človeka nekritizuje, neodsudzuje ho. Snaží sa len poukázať na reálny stav, opisuje človeka, akým je. Z nášho uhla pohľadu, ako ho vníma Černyševskij. Využívajúc práve tieto príklady, poukazuje na hĺbku zakorenenia v nás a prejavoch nášho ľudského života.

Takýmto uvažovaním dospieva Černyševskij ku kategórii úžitku. Tá sa stáva kritériom dobrého a zlého, jeho utilitarizmu. Respektíve dospieva až do identifikácie dobra s úžitkom. Pripúšťa ich vzťah aj ako vzťah synonymný. Tento vzťah komentuje a čiastočne koriguje. „Dobro je akýmsi stupňom najvyšším, superlatívom od úžitku, je to akýsi úžitok veľmi užitočný“, píše na strane 223 *Antropologického princípu*.

Riadiacou a redistributívnou jednotkou v takomto utilitaristickom procese je pre Černyševského rozum. Práve ten, vedie človeka k veciam dobrým. Vzťah rozumu a dobra v hore naznačenom zmysle Černyševskij upresňuje nasledovne: „Skutočne uvážené sú iba dobré skutky, rozumný je iba ten, kto je dobrý, a je práve natoľko rozumný, nakoľko je dobrý“ (Чернышевский 1987, 224). Týmto však nie je filozofom vylúčená existencia zlého.

Na prekročenie hranice k fundamentu historiozofických úvah Černyševského, a teda spoločnosti, nám chýba pre komplexnosť, ako sa nazdávame ešte vyjadrenie k hierarchizácii dobra. Tá sa stáva kľúčom pre otvorenie otázok filozofie dejín a pokusu ich rekonštrukcie v tvorbe Černyševského.

Hierarchizácia sa zakladá na princípe väčšinovosti: „všeobecný záujem ľudstva stojí nad záujmami určitého národa, všeobecný záujem národa nad záujmami určitého stavu, záujem početnejšieho stavu v spoločnosti je nad záujmami stavu menej početného“ (Чернышевский 1987, 219). Implementácia geometrickej zásady do spoločenského života je podľa Černyševského nespochybniteľná a pokusy nepodriadenia sa jej končia zákonite neúspechom. Na tomto mieste považujeme za vhodné spomenúť, že Černyševskij sa celkovo vo výraznej miere opiera predovšetkým o poznatky prírodných vied. Na tomto mieste sa objavuje problém a síce určitá kanonizácia týchto poznatkov, ktoré vystupujú v podobe priam dogiem. Ide o líniu objavujúcu sa, vo viac alebo menej výraznej podobe v celej nami referovanej tvorbe autora, nevynímajúc ani predpoklady a zdroje progresu

v dejinách. Uvedená tendencia však bude predstavovať v niektorých momentoch prekážku argumentácie pre samotného Černyševského. Černyševskij svoje presvedčenie o väčšinovosti v hierarchizácii dobra argumentuje okrem iných aj príkladom priemyselníkov v Anglicku či pozemkových vlastníkov v Rusku, o ktorých píše: „Pozemkoví vlastníci sú vo všeobecnosti presvedčení, že získavajú na nevoľníctve alebo na iných druhoch nútených prác; v konečnom dôsledku sa však ukazuje, že roľnícky stav vo všetkých štátoch, kde existujú nútené práce, je zruinovaný“ (Чернышевский 1987, 220).

Daným vysvetlením, rozšírením utilitarizmu do spoločenského diania väčšinovým princípom, dospievame k premosteniu antropologických úvah a filozofie dejín, ktorým je vnímanie spoločnosti.

Nevyhnutnosť ozrejmiť situáciu a zároveň premostenie skrze spoločnosť je Černyševským vyriešené v práci *Kritika filozofických predsudkov voči obščinnému vlastníctvu* nasledovným tvrdením: „život spoločnosti je sumou individuálnych životov“ (Чернышевский 1950, 484). V snahe presnejšie vyjadriť sa k otázke spoločnosti uvádza iné súvislosti. Zároveň sa tu však otázka spoločnosti mierne komplikuje: „Starnú jednotliví ľudia, v spoločnosti vzťah medzi sviežimi silami a silami vyčerpanými ostáva stále rovnaký. Ako by sa mohol zmenšovať element svieži a mladý, kým sa ľudia neprestanú rodiť? Prosím, nepriečte sa fyziológii a nehovorte, že existujú na svete národy zložené z ľudí zbavených hlavy či žalúdka, alebo zo samých starcov, či tiež iba mládencov,“ (Czernywszewski 1961, 406 – 407). No práveže svet takým je, demografia žiadnej krajiny predsa nikdy nie je dokonale vyrovnaná. Ak sme spomínali prílišnú upätosť na výsledky prírodných vied, dovoľme si tvrdiť, že práve teraz hrajú v neprospech Černyševského. Okrem iného sa nám tu otvára cesta dvojakého chápania spoločnosti. Na jednej strane ako sme to mohli vidieť v posledne citovanej myšlienke ako nemeniaci sa stály organizmus, no na strane druhej je tým, čo určuje spôsob správania človeka a menovite, jeho spôsobov správania sa. Takáto dvojaká možnosť vysvetliť si jeho chápanie spoločnosti, nám sčasti komplikuje situáciu s vysvetlením a relevantnosťou fundamentu spoločnosti v argumentácii dejinného postupu. Jasnejšie sa exponuje problém človeka ako časti spoločnosti, ktorý ju tvorí no zároveň je spoločnosťou určovaný.

Ak sa však pokúsime uchovať našu líniu uvažovania v idey premostenia, tak tým myslíme Černyševského pokračovanie do ďalšej sféry jeho historiozofických bádání, a to k otázkam dejinného progresu spoločnosti. Práve otázky dejinný progresu vo výraznej miere zamestnávajú ruského mysliteľa pri úvahách historiozofického charakteru, ktoré rozvíja napríklad v práci *Kritika organickej teórie postupu*, ktorá vzniká počas polemiky s názormi Alexandra Gercena. Černyševského názory boli publikované v roku 1861 na stránkach *Sovremennika*. Svoje uvažovania nad dejinným postupom rozvíja v duchu jej názvu veľmi kriticky k celým dejinám a ich chápanie podstaty a dôsledkov premien. Polemiku s historikmi rozvádza na platforme definovania príčin rozpadu Rímskej ríše. Tvrdí, že všeobecne historikmi označované sú príčiny oslabenie sa Ríma ako celku. Taktiež si všíma, že úloha barbarov je užitočná v tom zmysle, že zničením Ríma pomohli postupu ľudstva. Na to reaguje Černyševskij a vysvetľuje zároveň svoje chápanie progresu: „Progres sa opiera o duchovný rozvoj; základom progresu je jednoducho rozvoj poznania a jej úspechy. A teda základným činiteľom progresu je veda; úspechy progresu záležia od úrovne a zovšeobecnenia poznania. Progres je teda ovocím poznania“ (Чернышевский 1987, 251).

Skrze svoje chápanie spoločnosti odmieta nejakú rozumnú a logickú argumentáciu pohybov v dejinách. Sú pre neho plne náhodnou záležitosťou. Píše: „Aké sú dôvody pádu starovekého sveta? Vravíme priamo: padol kvôli rozbúreniu, ktoré zasiahlo všetky kočovné

kmene od Rýnu po Amur. Bol to istý pád kvôli povodni. Nevyvolala ju žiadna vnútorná nevyhnutnosť. (...) Prosím teda, nevraťte o rozumnosti, o dobročinnom vplyve takýchto katastrof“ (Чернышевский 1987, 264-265).

Černyševského názory na progres zastupujú aj nadstavbu, tj. ďalšie preberanie progresu v civilizáciách a medzi nimi tzv. skokom. V nasledujúcich riadkoch sa ho pokúsím priblížiť. Černyševskij pokračuje a jasne, programovo, vypovedá: „ak u individua pokrok, ako sa zdá, môže prebiehať z nižšieho logického momentu na vyšší, preskakujúc prechodné momenty, tak už z toho je očividné, že by sme mali očakávať takúto istú možnosť aj v živote spoločnosti“ (Чернышевский 1950, 484). V tejto myšlienke môžeme zdefinovať, ako si dovoľme tvrdiť, jadro Černyševského uvažovania o postupe spoločnosti v toku dejín. Je vhodné podotknúť, ako sa nazdávame, že tento dejinný progres „skokom“ môže prebiehať buď absolútnym preberaním vyššej formy alebo aj zrýchleným realizovaním určitých medziobdobí.

Ďalší argument si dovoľme parafrázovať. Černyševskij tvrdí, že je možné pre národ žijúci vo fetišizme prijať kresťanstvo, postupne no rýchle ho prebrať, bez toho aby musel vo svojich dejinách zopakovať, napríklad inkvizíciu.

Ak by sme si mohli dovoliť zhodnotiť spomínané uvažovanie Černyševského o dejinnom progrese a dejinách vo všeobecnosti, v prvom rade nás zaráža vlastná dichotómia v referovaní o dejinách. Na jednej strane sa stretávame s nerozumnosťou a nespravodlivosťou dejín – v prípade dôvodov a konklúzií z úpadku Ríma; predtým väčšinový záujem a jeho nadradenosť nad záujem stavu argumentuje Černyševskij práve skrze dejinnú skúsenosť – keď referuje o neprosperite krajín, v ktorých sa vyskytuje nútená forma práce. Taktiež, ako klín sa do koncepcie vráťa samotný fakt o tvorbe a podpore možnosti progresu dejinným skokom, ktorý autor dokladuje na viacerých miestach a tiež v rozsiahlych argumentačných liniách torzovite nami predstavených. Ide tak de facto o tvorbu pravidiel v procese, ktorý pravidlá nemá. Vzniknutý status považujeme za metodologický nedostatok, ktorý je možno potrebné prisúdiť intenzite diskusií a publicistických reakcií, v ktorých sa dané myšlienky formovali a ako argumenty v textovej podobe priamo formulovali.

To, čo nás zaujalo na tejto historiozofickej koncepcii, aj napriek výhradám, ktoré k nej máme, je možnosť pozrieť sa na problémy dejín z iného uhla pohľadu. Uhla pohľadu, ktorý osobitým spôsobom, vyplývajúc už nami rámcovo naznačených determinantov, problematizuje minulosť aj dobovú súčasnosť a má možnosť formovať naše názory a prístupy na jej spôsoby poznávania.

Literatúra

- ЧЕРНЫШЕВСКИЙ, Н. Г. (1987): Антропологический принцип в философии. In: *Сочинения в двух томах*. Том второй. Москва: Издательство МЫСЛЬ, 146-229.
- ЧЕРНЫШЕВСКИЙ, Н. Г. (1987): О причинах падения Рима. In: *Сочинения в двух томах*. Том второй. Москва: Издательство МЫСЛЬ, 249-277.
- ЧЕРНЫШЕВСКИЙ, Н. Г. (1987): Очерк научных понятий по некоторым вопросам всеобщей истории. In: *Сочинения в двух томах*. Том второй. Москва: Издательство МЫСЛЬ, 544-623.
- ЧЕРНЫШЕВСКИЙ, Н. Г. (1987): По поводу смешения в науке терминов развитие и прогресс. In: *Сочинения в двух томах*. Том второй. Москва: Издательство МЫСЛЬ, 624-631.

CZERNYSZEWSKI, M. G, (1961): Krytyka organicystycznej teorii postępu . In: *Rosyjska filozofia i myśl społeczna (1825-1861)*. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 402 – 415.

ЧЕРНЫШЕВСКИЙ, Н. Г. (1950): Критика философских предубеждений против общинного владения. In: *Избранные философские сочинения*. Том второй. Москва: Государственное издательство политической литературы, 449-494.

PRUŽINEC, T. (2016): Pravda ako pozdvihnutie osoby. In: *Tvorba*. Roč. XXVI., č. 2.

WALICKI, A. (2005): *Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

WALICKI, A. (2000): *Idea wolności u myślicieli rosyjskich*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.

Inštitút politológie FF PU v Prešove

Ul. 17. Novembra č. 1, 080 01 Prešov

E-mail: ondrej.marchevsky@unipo.sk

CENTROVANIE POZORNOSTI NA ČLOVEKA – MODERNÝ ZROD SUBJEKTU (M. FOUCAULT)

FOCUSING ON THE PERSON –
THE MODERN BIRTH OF SUBJECT (M. FOUCAULT)

Dušan Hruška

Abstract: *Article deals with analyzing of very dramatical finishing of the book The Order of Things written by french historian and philosopher Michel Foucault, who announces at the end of his writing that the death of human is coming. When the language is depriving of its fractionalism, renewing its unity and setting up in all its insistency own being, there is no space left where the human could be put in. The return of language as harbinger of upcoming death of the human – this is the prophetic thought Foucault finishes its The Order of Things with. In his opinion the time is coming when chimeras of humanism are fading away and it reveals that anthropological concept of the human being is incoherent with the being of language. Foucault started a discussion by his preaching that is still open and invokes impassionate feed back.*

Key words: *human – language – subject*

Foucault a naša postmoderná situácia

Michel Foucault (1926-1984) sám seba označoval predovšetkým ako učiteľa. Pôsobil na Collège de France ako profesor histórie systémov myslenia.

Foucaultovým cieľom bola vždy premena. Presnejšie povedané, usiloval sa stať iným, než ho predstavovali rozmanité mocenské machinácie. Znamenalo to preňho, že zo seba samého musí vydolovať jasnejšiu predstavu o chaotickej povahe pravdy a odvážne s ňou konfrontovať (Porov. Brown 2004, 5). Keďže jeho intenzívny záujem o seba samého viedol k úzkym prepojeniam s inštitúciami, osobami, ideami, čo ním prenikali, jeho dielo nadobúda etickú dimenziu úsilia „zmeniť niečo v myslení ľudí“ (Foucault *Moc, subjekt a sexualita* 2000, 180). Podarilo sa mu vytvoriť súbor diel, ktoré čitateľov vedú k preskúmaniu postoja k pravde, moci a seba samým. Za svoju schopnosť viesť čitateľa k premene vlastného života vďačí okrem iného svojmu odmietavému postoju k predpisovaniu nejakých univerzálnych vzorov pravdy, moci a seba samého a svojej neochvejnej viere, že ľudia sú slobodní (Porov. Brown 2004, 8).

Foucaultova filozofia sa zaoberá relatívne rôznymi témami: od postavenia šialencov a duševne chorých, cez pojmy života, práce a jazyka v biológii, politickej ekonómii a jazykovede, až po morálku sexuálnych vzťahov v starom Grécku a Ríme. Takto je skoro nevyhnutné, že mnohé z tých tém a problémov, ktoré zvyčajne zamestnávajú filozofov, sa u Foucaulta neobjavujú. Prínajmenšom nie ako priamy predmet záujmu. To však ešte nespochybňuje filozofickú povahu jeho skúmaní. Filozofická je ich inšpirácia, filozofická myšlienka viedla ich postup, a tak ich výsledky treba zvažovať predovšetkým (aj keď nielen) z filozofického hľadiska. Ak pri tom všetkom majú čo povedať aj reprezentantom iných vied, ak ich dokážu zaujať napríklad tým spôsobom, že ich pobúria, tým lepšie. Pre odborníkov zaoberajúcich sa filozofiou, by to mohol byť podnet pre uvažovanie o tom, čím je dnes filozofia a v čom je jej pole pôsobnosti.

Slová a veci a Foucaultovo miesto vo filozofii 20. storočia

Keď Michel Foucault v roku 1966 vydáva svoje *Slová a veci*, stane sa táto kniha kultúrnou udalosťou a na francúzskej intelektuálnej scéne ho okamžite vynesie na popredné miesto. Foucault sa tu predstavuje ako filozof, ktorý pozorne študuje dejiny, aby z nich vyvodil závery týkajúce sa moderného človeka. Na rozdiel od tradičných koncepcií vedy a vedenia, ktoré vychádzajú z predpokladu plynulého vzostupu, Foucault upozorňuje, že medzi jednotlivými dejinnými obdobiami sú diskontinuity a nedá sa hovoriť o prechodoch od nižšieho stupňa k vyššiemu.

Záverečným akordom svojej knihy Foucault ohlasuje skorú smrť človeka. Podľa jeho názoru sa blíži čas, keď sa rozplynú chiméry humanizmov a ukáže sa, že antropologická koncepcia ľudského bytia je nezlučiteľná s bytím jazyka. Týmto zvestovaním otvoril Foucault diskusiu, ktorá dodnes nie je uzavretá a vyvoláva vzrušené reakcie (Porov. Foucault *Slová a veci. Archeológia humanitných vied* 2000, 13).

V ďalších Foucaultových prácach je často reč o nátlaku, obmedzeniach a apriórnych podmienkach, že myšlienka slobody sa zdá byť tomuto druhu filozofovania úplne cudzia. Pravda, len potiaľ, pokiaľ nezvážeme, odkiaľ Foucaultova reč prichádza.

Práve v tej chvíli pochopíme, že tento filozof hovorí o nevyhnutnosti, aby deštruoval jej predpoklady už samým faktom svojho hovorenia. Jeho oslobodzujúca misia sa začala odhaleniami, ktoré prezrádzali spojenectvo novovekého vedenia o človeku s internančnými inštitúciami a jeho podiel na praktikách vylučovania a umlčovania, iba pripomenutie Nietzscheho, nás upozorňovalo, že je tu aj reč, ktorá nebola umlčaná a stane sa základom obžaloby moderného sveta.

Nasledovalo uzavretie jednotlivých modalít vedenia do epistemologických polí, ktoré nepripúšťali nijaké úniky za svoje hranice, pritom však predpokladali existenciu vonkajšieho miesta, odkiaľ sú opisované. Nakoniec prišli analyticky, ktoré vedenie vtiahli do súkolia mocenských mechanizmov a pravdu včlenili do špinavej politiky, aby vzápätí jedným a tým istým gestom moc zbavili čisto represívnej povahy a vedeniu priznali podiel na utváraní človeka a spoločenských vzťahov.

Boli sme navyknutí, že filozofi, ktorí verili v slobodu človeka, vo svojich úvahách ustavične poukazovali na tie ľudské činy, čo sa nedajú vysvetliť prírodnými alebo spoločenskými determináciami.

Títo filozofi nám pripomínali skutky, v ktorých sa prejavuje niečo nezredukovateľné, niečo, čo svedčí o slobode vôle a schopnosti transcendovať daný stav. Naproti tomu, Foucault sa uviedol ako filozof násilných aktov, akými bol znemožnený slobodný pohyb a sloboda prejavu, na to nadviazal históriu vedenia, ktorá si vyslúžila výsledky z totalitarizmu, z neuznávania úlohy tvorivosti a objavnosti, ba dokonca z násilia a teroru. A jednako bol aj v týchto prácach prítomný akt slobody, sama reč o nevyhnutnosti ho predpokladala, ako miesto, odkiaľ prichádzala, a ako budúcnosť, ktorú zvestovala.

Foucaultova posledná väčšia práca, viacsväzkové *Dejiny sexuality* ostala nedokončená. No zatiaľ čo pokračovanie tohto podujatia a všetkých ostatných Foucaultových aktivít takto definitívne prešlo z oblasti histórie do oblasti neuskutočnených plánov, jedna iná história, história recepcie jeho diela sa neprestala rozvíjať. Nezačala sa však pri jeho posledných prácach, ale prekladom jeho staršej knihy *Slová a veci*.

Centrovanie otázky na človeka (zrod subjektu)

V predslove k anglickému prekladu *Slov a vecí (The Order of Things)*¹ Foucault kladie otázku subjektu: „Dá sa hovoriť o vede a jej dejinách (a teda o podmienkach jej existencie, o jej zmenách, o omyloch, akých sa dopustila, o náhlych pokrokoch, čo jej otvorili nové cesty) bez odvolávania sa na samého vedca – a nemyslím tým len konkrétneho jednotlivca reprezentovaného vlastným menom, ale aj jeho dielo a zvláštnu podobu jeho myslenia“ (Brown 2004, 17)?

Na túto otázku dáva Foucault odvážne pozitívnu odpoveď. Skôr či neskôr budeme vedu skúmať bez odvolávania sa na vedca. A podľa Foucaulta to nebude trvať dlho. On totiž chce podnietiť ten najpravdivejší, t.j. ten najmocnejší diskurz. Viaceré desaťročia veda praktizuje tzv. puzzle výskum. To znamená, že ak je daný nejaký cieľ, niekedy veľmi tajný, vytvárajú sa príslušné súčasti. O konečnom celi výskumu konkrétny vedec možno nič nevie. Pri takomto podujatí je ťažké povedať, kde je vedecký subjekt, dá sa však hovoriť o vedeckej funkcii.

Až pred koncom *Slov a vecí* Foucault zhŕňa úvahy, ktoré ho priviedli k tomu, že o vede uvažoval bez jednotlivého vedca – „Pred koncom 18. storočia človek neexistoval – ako neexistovala ani sila života, plodnotnosť práce a historická hrúbka jazyka (...) Dalo by sa pravdaže, povedať, že všeobecná gramatika, prírodná história a analýza bohatstiev boli v istom zmysle tiež spôsobmi poznávania človeka, treba však rozlišovať. Prírodné vedy nepochybne chápali človeka ako druh alebo rod: svedectvom toho je diskusia o rasách v 18. storočí. Okrem toho gramatika a ekonómia používali pojmy ako potreba, túžby, pamäť a obrazotvornosť. Epistemologické uvedomenie si človeka ako takého však nejestvovalo“ (Foucault *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. 2000, 316). Pre pochopenie tejto súhrnnej poznámky nám pomôžu tri témy. Týkajú sa prechodu od človeka ako druhu alebo rodu k agensovi, jazyka ako systému usporadúvania a štúdia života ako produkcie bohatstva. V klasickom období ľudskú prirodzenosť nekládli vedľa prírody. Človek bol jednou z kategórií súcna a spadal pod všeobecnú rubriku prírody. Ako sa rozvíjali vedy a objavovali sa nové disciplíny, strácali čisto deskriptívne kategórie užitočnosť. Foucault v tejto súvislosti pripomína vývin kategórie rasy v 19. storočí. V prúde moci bolo dôležité, aby sa ľudské bytosti začlenili do klasifikácií spôsobom, aký *zodpovedná* časť populácie mohla pokladať za vedecký. Číra deskripcia umožňovala klasifikácie, ktoré sa dali ľahko použiť pre záujmy mocenských diskurzov. Najdôležitejšia zmena spočívala v tom, že klasifikácie sa prestali chápať ako vykrajovanie z vopred existujúcej prírody, ale začali sa chápať ako myšlienkové reprezentácie. Keď sa pozrieme na biológiu, človek prestal byť kategóriou, ktorá je vybraná z mnohých živých bytostí, stal sa kategóriou, ktorú vytvorili autonómni jednotlivci na reprezentáciu seba samých. To človeka odčlenilo od všetkých ostatných predmetov v *prírode*. Slovo *človek* potom začalo označovať iný druh vecí ako predtým.

Jazyk sme dlho chápali ako systém, v ktorom slová zodpovedajú predmetom. Teórie pravdy sa potom pokúšali chápať tento systém ako hľadanie správnych korešpondencií medzi slovami a predmetmi. Keď sa z človeka stal organizátor vecí, prestal byť súčasťou tohto poriadku, lingvistické teórie jazyka sa radikálne zmenili. Genézu začali lingvisti chápať ako postupnosť tvorivých aktov, a nie ako striktné usporadúvanie vecí pod stabilnými pojmami.

Napokon sa spolu s inými myšlienkovými systémami zmenila aj ekonómia. V súvislosti s tým, že produkcia hodnôt sa začala chápať ako výsledok tvorivej ľudskej práce a plody tejto práce sa čoraz pevnejšie zväzovali s osobou, čo ju vykonáva, prestávala ekonómia vystupovať ako

veda, ktorá určuje miesto človeka. V klasickej dobe ekonomickej práce prinášali vymedzenia správneho ľudského stanoviska vzhľadom na harmonickú a organickú spoločenskú funkciu. Mužom i ženám, vlastníkom i nevoľníkom, všetkým pripisovali oddelené súbory cností a funkcií. Keď však každú osobu začali chápať ako producenta hodnoty, a nie ako prijímateľa podielu, aký pripisuje spoločenské postavenie, ekonómia už nemohla každej skupine ľudí pripisovať súbor cností (Porov. Brown 2004, 74).

Človek sa teda ukazuje ako spoločenský konštrukt, takže na to, aby sa v priebehu času vytvorila doktrína ľudskej identity, museli sa spojiť viaceré ideológie. Všetci ľudia sa stali navzájom morálne rovnými. Každý racionálnej bytosti priznali schopnosť racionálneho myslenia, slobodu a napokon právo. Foucault tvrdí, že v súčasnosti sa mocenské diskurzy odkláňajú od tejto doktríny identity. Ak tento trend bude pokračovať – čo Foucault predpokladá - človek prestane byť potrebný (Porov. Brown 2004, 73-74).

Podporiť obrat od tradičného (personalistického) chápania človeka (subjektu) k Foucaultovmu historickému chápaniu pomôže konkrétny príklad vstúpenia subjektu na scénu. V *Zrode kliniky* Foucault opisuje, ako sa jednotlivec so svojou jedinečnosťou stal predmetom diskurzu: „Pohľad už nie je reduktívny, ale funduje jednotlivca v jeho nezredukovateľnej kvalite. A takto sa umožňuje, aby sa okolo neho organizovala racionálna reč. Objektom diskurzu môže byť aj subjekt bez toho, aby sa tým zmenili figúry objektívnosti. Klinickú skúsenosť neumožnilo odmietnutie teórií a starých systémov, ale táto formálna a hĺbková reorganizácia, to ona zrušila starý aristotelovský zákaz: konečne sa dal o jednotlivcovi dať rozvinúť vedecký štruktúrovaný diskurz“ (Porov. Brown 2004, 10).

Keď lekári pozorujú pacienta, odlišujú ho od všetkých ostatných pacientov. Zaiste dajú sa odhaliť spoločné trendy, no lekárske pohľad sa nezameriava na to, aby v jednotlivcovi videl nejaký druh objektu. Inými slovami, na jednotlivca sa dá pozerieť ako na objekt (ako v predchádzajúcich diskurzoch), no aj ako na subjekt s jeho jedinečnými túžbami, fóbiami, prianiami a problémami. Jednotlivec takto vystúpil ako objekt teórie, ktorá uznávala, že aj teoretik je jednotlivec. Keďže sa zrodil iba nedávno, mnohí sa (možno) čudujú, prečo Foucault ohlasuje jeho (tak skorú) smrť (Porov. Brown 2004, 74-75).

Smrť človeka (smrť subjektu)

Myšlienka o smrti subjektu, ktorá sa po vydaní *Slov a vecí* stala takou známou témou vo filozofických a politických kruhoch, nie je činom, ktorá by nejaká skupina intelektuálov chcela spáchať. Subjekt zomrie, keď sa pojem subjektu stane pre diskurzívne praktiky zbytočným. Podľa Foucaulta je *človek ako subjekt* výsledkom vzájomne si protirečiacich mocenských diskurzov a zmizne, keď prestane byť užitočný pre všetky mocenské mechanizmy! Marx napísal, že keď „...proletariát ohlasuje rozklad existujúceho svetového poriadku, iba tým vyslovuje tajomstvo svojho vlastného bytia, pretože on je fakticky rozkladom tohto svetového poriadku“ (Marx 1956, 414). Táto reč a jej zodpovedajúca teória nachádza u Foucaulta odozvu: Smrť človeka by nás nemala nijako mimoriadne znepokojovať. Táto smrť nekorešponduje so *smrťou Boha*, ale znamená *smrť subjektu* – subjektu s veľkým S, subjektu ako počiatku a fundácie vedenia, slobody, jazyka a dejín. Dá sa povedať, že celá západná civilizácia je tomuto procesu podrobená, myslí si Foucault, a filozofi tento fakt iba potvrdzovali pripisovaním každej myšlienky a každej pravdy vedomiu, vlastnému Ja, teda v konečnom dôsledku Subjektu. „V búrke, ktorá nami teraz otriasa, by sme azda mohli rozpoznať zrod sveta, kde subjekt nevystupuje ako jednotný, suverénny a absolútny počiatok, ale ako rozštiepený, závislý a ustavične modifikovaný funkciami“ (Porov. Lotringer 1989, 61).

¹ Pôvodný názov Foucaultovej knihy *Les Mots et les choses*, t. j. *Slová a veci*, sa v anglickom preklade musel zmeniť na *The Order of Things*, t. j. *Poriadok vecí*, pretože už predtým W. V. O. Quine vydal prácu s veľmi podobným názvom – *Word and Object*.

Subjekt a jeho konce

Podľa Foucaulta sa usporiadania vedenia čoraz väčšími stávajú takými myšlienkovými systémami, ktoré vlastnému Ja vnucujú identitu. Foucault tvrdí, že by sme mali prijímať stratégie, ktoré narúšajú stabilnú identitu subjektu, pretože tie zvonku definované identity, aké nachádzame vo vládnucich mocenských diskurzoch, obmedzujú možnosť pozitívnej zmeny. Pravdaže, nie je možné individuálne vystúpiť za vládnuce usporiadanie vedenia. Na to je potrebné spoločné úsilie, ktoré je vždy výsledkom presúvania mocenských vzťahov k nejakému zakončeniu (Porov. Brown 2004, 75). Posledné riadky *Slov a vecí* nám hovoria: „Ak tieto usporiadania musia raz zaniknúť, tak ako sa objavili, ak ich raz nejaká udalosť, ktorú zatiaľ nanajvýš tušíme ako možnú no jej formu a prísľub nepoznáme, rozvráti ako bolo na konci 16. storočia rozvrátené klasické poznanie - potom sa možno bez obáv stavať, že človek sa vytráti ako tvár z piesku na brehu mora“ (Foucault *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. 2000, 392). Ak teda chceme otvoriť svoje myslenie, musíme skúmať prístupy odvíjajúce sa pod záštitou človeka a vzdialiť sa od zvláštnych usporadujúcich kategórií, ktoré sa viažu k ilúzii človeka. Táto metóda sa odvoláva na dosiahnuté výsledky, aby tak definovala analytickú metódu, zbavenú všetkých pozostatkov antropologizmu (Porov. Foucault 2002, 28).

Vo Foucaultovom písaní o zrode a konci subjektu je (v pozadí) prítomný Marx, hoci sa tam explicitne nespomína. Marx zbadal vynárajúci sa subjekt, ktorý seba samého chápe v procese zbavovania sa násosov odcudzenia. Marx odcudzenie odhalil prostredníctvom Hegela. Čo Marx nazýval odcudzením, to Hegel nazýval ľudskou prirodzenosťou. Podľa Hegela je vôľa vlastniť majetok prvým krokom k ľudskosti. Marx takúto privlastnenú prácu pokladal za odcudzenú. V slobode nadobúdať vlastný majetok videl Hegel príznak toho, že ľudstvo značne pokročilo na ceste k slobode. Marx sa nazdával, že sloboda je rozdelená nerovnomerne a takéto spoločenské usporiadanie, ktoré je v kapitalizme nevyhnutné, nazýval vykorisťovaním. Podľa Marxa sa ľudia oslobodia vtedy, keď si uvedomia, že sú producentmi hodnôt a budú konať tak, aby si ich (pri)vlastnili.

Foucault si myslí (čím defacto kritizuje marxizmus), že takéto oslobodenie je nemožné. Jedným z predpokladov zmeny k lepšiemu usporiadaniu je podľa neho uvedomovanie si náhodnosti prítomného usporiadania vedenia.

U Foucaulta je potom aj akákoľvek morálna kategória rovnako prechodnou etapou. Pri Foucaultovej morálnej teórii si však treba vyjasniť jednu vec. Foucaultom analyzovaná *morálka* (resp. jej história) je vždy začlenená do špecifického historického kontextu: v jeho textoch nenájdeme všeobecne platné predpisy. Morálka je prepletená s politickou vôľou. A napokon morálny agens sa (zámerne) nebude veľmi podobáť na svojich predchodcov (Porov. Brown 2004, 77).

Stat' sa iným

Stat' sa iným to je podnet na starostlivé preverovanie predstáv o sebe samom, na revízie vier, zásad a rozhodnutí z ktorých bola – vždy len dočasne – scelená vlastná identita. Nič neostáva nedotknuté, žiadna vrstva nie je taká intímna, taká hlboko uložená, aby sa v tomto procese po čase nemohla objaviť úplne na povrchu, vystavená náporu zmien, praskajúca, odpadávajúca, najskôr po kúskoch a potom naraz ako stará, vysušená koža predstáv, ktoré stratili svoj obsah, splasli a nestoja ani za obzretie. Nič neostáva uchránené, dokonca ani samo toto úsilie, a tak zámer stat' sa iným môže obrátiť proti sebe samému, zahryznúť sa do seba, uzavrieť sa

a znehybnieť v postavení, ktoré je jeho popretím a zároveň najdôslednejším naplnením.²

Stat' sa iným – to je vstupný vklad do hry, kde sa dá získať strata predchádzajúceho postavenia. Kto do tejto hry vstupuje, musí byť už na začiatku tak trochu iný, zmena preňho musí mať hodnotu sama osebe, nech vedie k čomukoľvek. A výsledok sa tu dá pokladať za zisk len potiaľ, pokiaľ je vzápätí investovaný do ďalšieho kola ako stav, ktorý treba za každú cenu zmeniť. V tejto hre sa nedá pokračovať bez toho, aby sme o všetko dosiahnuté neprichádzali, no nedá sa ukončiť tak, aby nám niečo ostalo v rukách: každý odchod z nej nás pripravuje o prísľub stat' sa naozaj iným a rovná sa prehre.

Ale ani tí, čo sú odhodlaní v tejto hre za každú cenu ostať, nie sú ochránení pred nebezpečenstvom trpkého konca, stáva sa totiž, že sama táto hra sa zvráti do monotónneho unikania pred sebou samým. Riziko tejto hry spočíva aj v tom, že ju nebudeme vedieť skončiť a prijať prehru. Ako už dialektici oddávna vedia, k rovnakému možno dospieť nielen afirmáciou, ale aj popieraním totožnosti. Ako výsledky tejto hry sa potom dajú pochopiť všetky tri možnosti, o ktorých bola reč pred chvíľou. Ich protikladnosť nás prestáva zarážať, veď čo iné ako negácie a protiklady by sme mohli očakávať v tejto paradoxnej hre, kde sa strata rovná zisku (Porov. Marcelli 2005, 21).

Príspevok vznikol vďaka podpore Grantovej agentúry SR VEGA v rámci projektu VEGA 1/0963/16 „*Slabé myslenie a postmetafyzická filozofia*”.

Literatúra

- BROWN, A. (2004): *Foucault*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT.
- FOUCAULT, M. (2002): *Archeologie vědení*. Prel. Č. Pelikán. Praha: Hermann & synové.
- Marx, K.- Engels, F. (1956): *Spisy*. Praha.
- FOUCAULT, M. (2000): *Moc, subjekt a sexualita. Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980 – 1988*. Prel. M. Marcelli. Bratislava: Kalligram.
- FOUCAULT, M. (2000): *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram.
- GÁL, E. – MARCELLI, M.: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava, ARCHA 1991.
- LOTRINGER, S. (Ed.) (1989): *Foucault Live. Collected interviews 1961 – 1984*. New York.
- MARCELLI, M. (2005): *Michel Foucault alebo stat' sa iným*. Bratislava: Kalligram.
- MAYEROVÁ, K. (2014): Rorty, Heidegger a metafyzika. Košice: UPJŠ v Košiciach.

PhDr. Dušan Hruška, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta UPJŠ v Košiciach
Moyzesova 8
040 01 Košice
E-mail: dusan.hruska@upjs.sk

² V tejto súvislosti upozorňujem na zaujímavú koincidenciu takto definovanej *foucaultovskej* pozície s *ironickým* programovým zameraním neopragmatickej pozície R. Rortyho. Bližšie pozri MAYEROVÁ, K.: *Rorty, Heidegger a metafyzika*, s. 52-78.

PATOČKOVA GENEALÓGIA MODERNEJ TECHNICKEJ CIVILIZÁCIE

PATOČKA'S GENEALOGY OF MODERN TECHNICAL CIVILIZATION

Andrea Javorská

Abstract: *This article analyses Patočka's concept of ambiguous nature of modern technical civilization. The starting point of Patočka's philosophical project is the radical turn in human life, which leads to life in the truth, freedom and responsibility. This turn happens on an individual level – man turns to himself, but also on the social level – transformation of the shared world onto a public sphere. Patočka discusses the first level in connection with philosophical life and the second level in connection with political life. Both levels can be, however, considered in light of their common beginning, which is bound to the quake of the specific sense.*

Keywords: *modern technical civilization – care of the soul – truth freedom*

Jedným z kľúčových motívov Patočkovho myslenia bola snaha pochopiť modernú technickú civilizáciu, motívy ľudského konania a zmysel našej ľudskej situácie. Otázku, čo vlastne situácia človeka je, usúvŕaňuje s otázkou situácie Európy v 20. storočí. V konkrétnej rovine sa to ukazuje ako snaha orientovať sa v situácii, v ktorej sme, čo si vyžaduje odpovedať na otázku, aké je naše miesto vo svete, ako aj na otázku spôsobu myslenia moderného človeka. Patočka sa zaoberá európskou kultúrou, usiluje sa mysliteľsky porozumieť európskej duchovnej tradícii a problémom európskeho ľudstva. Zároveň sa usiluje objasniť korene európskeho umenia politiky v kontexte gréckej myšlienkovvej tradície vychádzajúc z analýzy európskeho filozofického myslenia a kultúry, ako aj vlastnej skúsenosti s totalitným režimom. V dialógu so západnou myšlienkovou tradíciou sa Patočka pokúsil odpovedať na otázku v čom vlastne spočíva povaha totalitarizmu, a či ľudstvo dokáže uplatňovať svoju schopnosť zdravého rozumu a správneho, vyváženého úsudku. Hľadá možnosti ako a či vôbec sme schopní porozumieť totalitarizmu, chce sa zmieriť so svetom, v ktorom sú také veci vôbec možné.

Význačným podnetom k zamysleniu sa nad koreňmi a tradíciou európskeho poňatia aj realizácie politického života ľudí sú pre Patočku najmä morálne a politické otázky, ktoré vždy v dejinách kladie súčasná situácia sveta. Eticko-morálna problematika nie je pre neho abstraktná akademická záležitosť, ale aktuálne prežívaná téma. Skúsenosť s fašizmom, totalitný režim socialistických krajín, tlak politického režimu na intelektuálny život sú situácie, ktoré prežíva a filozoficky reflektuje. Ako dôležitý sa ukazuje problém zodpovednosti a reflexia občianskych postojov v podmienkach totalitných systémov a javov s nimi spojených, napr. politická služba pre verejný prospech sa zamieňa za prospech z výhodných funkcií, prejavuje sa vulgarizácia a profanácia poslania politiky, kultúry a vedy a posilňuje sa nepochopiteľná schopnosť a odvaha ľudstva k svojmu sebazničeniu. Napokon aj to, čo Gréci chápali pod pojmom politika a brali to ako umenie sa podľa neho v dejinách často zvrhlo na činnosť, ktorá s umením nemá nič spoločné.

V diele Patočku nachádzame radikálne vystúpenie proti totalitarizmu tak ako sa uskutočnil politicky, ale aj ako tendencia myslenia moderného človeka. Totalitné nebezpečenstvo vidí v potlačení slobodného konania či pýtania sa na zmysel. V konečnom dôsledku hovorí o negácii humánneho v človeku, ktorá je výsledkom totalitnej snahy urobiť človeka

nadbytočným.

Patočka prisudzuje totalitnému režimu apolitickosť a ne-dejinnosť, preto totalitarizmus chápe ako proti-Európsky, ale paradoxne práve tento režim podľa neho najviac ukázal, že to, o čo ide v politike a čo je základom vzťahu medzi občanmi je pravda. Preto Patočka hovorí o živote v pravde ako o živote, v ktorom sa musí človek postaviť na odpor proti totalitným tendenciám zo svojej slobody a zodpovednosti. V roku 1946 publikoval v *Kritickom mesačníku* svoju štúdiu *Ideologie a život v ideji*, v ktorej postavil proti sebe ideológiu, ktorá chápe človeka vonkajškovo „ako určité sily v celkovom komplexe síl, ktoré treba použiť na určitý sociálny cieľ, ktorý ako jediný je cenný a platný, takže od neho všetko dostáva svoj význam“ (Patočka 1946, 8), a filozofickú ideu človeka „ako prejav vnútra, prejav vnútornej slobody“ (Patočka 1946, 13). Zároveň upozorňuje na hranice ideologického myslenia a konania: „Ideológia môže byť silná či slabá; ideológia môže víťaziť alebo byť potlačená; ľudia jej môžu veriť alebo nie, môžu ju pretvárať a zneužívať pre dosahovanie svojich cieľov; nemôžu však v nej naplno žiť, nemôžu ju realizovať v sebe a seba realizovať v nej. ... Pokiaľ ľudia posudzujú veci len ideologicky, nie ideovo, z relativizmu a skepsy nie je cesty von“ (Patočka 1946, 10).

*

Jan Patočka nadviazal svojou prácou na Husserlov problém prirodzeného sveta. Prirodzený svet podľa Patočku nie je niečo samozrejmé, čo by bolo dané človeku v celej svojej integrite, ale vyzdvihuje jeho problematickosť v kontexte ľudského výkonu, ktorý sa nejaví ako popis, ale ako úloha, ktorú je treba vykonať. Človek industriálnej epochy nepristupuje k prirodzenému svetu ako jednotnému ale rozštiepenému. Na jednej strane je objektívny svet prírodných vied, ktorý je presný, vymedzený presnou kauzalitou a matematizáciou, a na strane druhej je svet, v ktorom žijeme, ktorý je nepresný, meniaci sa a nevysvetliteľný. Veda tento prirodzený svet predpokladá, odvodzuje z neho svoj systém matematických zákonitostí prírody, ktorý prostredníctvom tzv. idealizácie premieňa na matematický svet exaktnej kauzality. Veda robí metodologickú operáciu, pri ktorej sa „novo“ vytvorená príroda, pozbavená každej zvláštnosti, jedinečnosti a náhodnosti stáva skutočným svetom, zatiaľčo prirodzený svet považuje za jej nižší „subjektívny odraz“. Na túto svoju metodologickú operáciu podľa Patočku veda zabudla. Hovorí: „Nikde v prírode nie je možné konštatovať zotrvačný pohyb v prísnom zmysle, a predsa princíp zotrvačnosti v nej platí a exaktná kinematika bez neho nie je mysliteľná“ (Patočka 2002b, 76).

V tomto kontexte Patočka poukazuje na hypotetickú formálnu štruktúru nášho kalkulovateľného, vypočítaného vzťahu k nej. Patočka hovorí o objektivizácii prírody ako fundamentálnom prvku modernej ľudskej skúsenosti, ktorej cieľom je predvídanie. Napokon aj moderná technológia sa ukazuje ako spôsob ovládania sveta, založeného na možnosti predpovedať spôsob ako budú deje a chod vecí prebiehať. Moderná veda sa tak stáva špecializovaným vedením so svojou osvedčenou formálnou schémou tejto objektivít, ktorú aplikuje nielen na prírodu, ale aj človeka, spoločnosť a ďalšie časti našej skúsenosti. Dnes sa ukazuje problém spojený s výsledkom takéhoto typu vedenia, ktoré je vo svojom základe hypotetické a založené na istých predpokladoch. Tento spôsob poznávania sa využíva k predpovedaniu fungovania spoločnosti. Problém je v tom, že predmetom poznania v tomto prípade je ľudská existencia, ktorá nie je ničím nemenným, stálym, nie je nejaký typ, ktorý by bolo možné použiť k predpovedaniu vývoja spoločnosti ako celku. Ľudská existencia sa vymyká vo svojej povahe kalkulácie, nemôžeme ju premieňať na formálny, na každého aplikovateľný systém, a to minimálne z roviny uznania ľudskej dôstojnosti. Môžeme povedať, že práve dnes snaha zvyšovania produktivity a zisku vychádza z takéhoto

modelu človeka. V tomto zmysle sa človek stáva súčasťou masy, ktorá je síce schopná stupňovať svoj výkon ako aj jeho dôsledky, avšak nie je schopná pochopiť ich a rozumieť im.

Bez toho aby si to ľudia vôbec uvedomovali, sú začlenení do výlučne moderného projektu premeny prírody na trvalú zásobárňu, čím sa stávajú súčasťou kalkulovateľného potenciálu, v ktorom sú vecou medzi inými vecami.

Západná Európa sa v 20. storočí ale aj v našom 21. storočí stáva stále viac a viac technickým svetom, moderným svetom tzv. vedotechniky. V našej dobe moderná vedotechnika na jednej strane odhaľuje prírodu svojim špecifickým formálnym spôsobom a tak „umožňuje pravdu“ (Patočka 2002a, 151). Na strane druhej prírodu redukuje na zdroj, a preto môže odhaľovať len to, čo sa dá prepočítať. Všetko, čo presahuje pole tejto kalkulácie, ktorá je založená na užitočnosti, je už z definície vyradené z tohto racionálne usporiadaného sveta. „Vlastná povaha modernej spoločnosti ... nie je industriálna, ale úpadková. Európa nezvládla problém späť so zánikom rímskej ríše a vznikom novej spoločenskej štruktúry mravných subjektov pracujúcich – slobodní pracujúci znamenajú prevahu techniky, nivelizáciu, rozvoj technickej racionality, vyčerpávajúcu šedivú každodennosť...“ (Patočka 2002b, 474). Patočka bude preto v tomto kontexte úvah o európskom ľudstve pripomínať nielen ontologický rozvrh modernej civilizácie ale aj morálny. V tomto kontexte úvah o európskom ľudstve pripomína, že „Bez mravného základu, bez presvedčenia, ktoré nie je vecou oportunitý, okolností a očakávaných výhod, žiadna najlepšie technicky vybavená spoločnosť nemôže fungovať. Morálka však tu nie je preto, aby spoločnosť fungovala, ale jednoducho preto, aby bol človek človekom. Nedefinuje ju človek podľa ľubovôle svojich potrieb, prianí, tendencií a túžob, ale je to ona, ktorá vymedzuje človeka“ (Patočka 2006, 429). Uvažuje o nepodmienenosti morálnych princípov, ktoré nepodliehajú žiadnej ideológii. „Aby sa ľudstvo rozvíjalo v zhode s možnosťami technického, inštrumentálneho rozumu, aby bol pokrok vedenia vôbec možný, musí byť presvedčené o bezpodmienenčnosti zásad v tomto zmysle posvätných pre všetkých, vždy záväzných a schopných vymedzovať účely. Inými slovami: treba niečo zásadne netechnické, nielen sprostredkované, reba morálku a nie príležitostné, ale úplné“ (Patočka 2002, 428).

Patočka hovorí o svete tzv. planetárnej techniky, ktorý je svetom obete jednotlivca. Je to svet, v ktorom seba-odcudzenie je prirodzenejšie než byť samým sebou. Je to svet, v ktorom sa jedinečnosť človeka rozpustila v každodennosti, pretože je neosobná, anonymná, neutrálna. V tomto technickom svete je moc obvykle anonymná a arbitrárna, ako hovorí Patočka: funguje, ale bez konca a cieľa. Paradoxne, jednotliviec sa v takomto svete stáva indiferentným voči svojej jedinečnosti skrze krajný individualizmus. Vo svete planetárnej techniky nie je miesto pre nič iné než pre svet planetárnej techniky. Obeť singularity neznamená jej zničenie, ale zrušenie diferencie medzi singularitou a komunitou. Z tohto dôvodu Patočka hovorí, že boj proti vonkajšej biede musí zároveň byť vnútorný boj, zápas, konflikt v singularnej existencii. V súvislosti so vznikom dejinného sveta hovorí o spoločenstve a solidarite otrasených, ktoré znamenajú tzv. otras ríše indiferencie zvnútra.

Jedným z kľúčových motívov Patočkovej filozofie je snaha pochopiť modernú technickú civilizáciu. Nositeľmi technickej civilizácie sú podľa Patočku obe verzie západnej modernity – tzv. radikálna, t.j. komunistická – totalitná i moderná, t.j. kapitalistická. Pojmy radikálny a moderantný nachádzame v Patočkovom texte *Nadcivilizácia a jej vnútorný konflikt*, ktorý

je časťou nedokončeného filozofického projektu *Negativní platonismus*. Pod týmto názvom koncipoval systematický filozofický rozvrh, ktorý zahŕňa tak ontologické a etické otázky, ako aj analýzu súčasných foriem civilizácie.

V tomto kontexte môžeme jeho kritiku technickej civilizácie chápať z pozície kritiky tzv. redukecionistického prístupu k súcnu. Takýto prístup sa vyznačuje redukciou súcna len na také súcno, ktoré je dané ako hotové alebo je k dispozícii. Ide o prístup, kedy človek získava pocit zmocniť sa takéhoto súcna, popísať ho, vtiesnať ho do presne vymedzeného rámca (teoretického, politického ale aj morálneho a spoločenského). V neskoršom diele *Kacířské eseje o filosofii dějin* hovorí o dvojznačnom charaktere tejto civilizácie. Na jednej strane sa technická civilizácia vyznačuje znakmi, ktoré hodnotíme ako záporné. Na strane druhej však prináša možnosť zmeny, ktorá je v celých dejinách jedinečná.

Patočka ukazuje, že pohyb a konanie uvoľnili v dejinách miesto tým procesom, ktoré podliehajú nevyhnutnosti nezávislej od udalostí. Preto totalitarizmus spočíva na totalitnom poňatí dejín, ktoré vylučujú zlom a nový začiatok. Človek sa vymyká predvídaníu a vypočítateľnosti. V totalitných režimoch sa stráca vzťah k pravde a ku skutočnosti a ideológia sa stáva spôsobom myslenia. Podľa Patočku ideológia nahrádza myslenie, zamedzuje konaniu, ktoré je svojou povahou nepredvídateľné. Spôsob existencie prestáva byť politický, dejinný, vystavený riziku v tom zmysle ako o ňom hovorí Patočka. Sloboda je nahradená poslušnosťou. Odkrývajúca moc pravdy je nahradzovaná mocou presvedčovania. Hľadanie zmyslu, pýtanie sa je nahradené dogmatizmom zmyslu. Slobodné konanie a prejav je nahradený násilím a strachom. Patočka v *Kacířských esejích* hovorí o takomto živote ako živote spútanom sebou samým. Násilie chápe ako pred-politický akt, je smrťou polis (Patočka 1999, 125) a prikazovanie a donucovanie sú pred-politické metódy. V tejto súvislosti ukazuje na to, ako je totalitná moc založená na sile a násilí.

Vítazstvo totalitných systémov v modernej dobe znamená podľa Patočku návrat do pred-dejinnej doby, ktorá sa podľa neho nevyznačuje hľadaním zmyslu a jeho problematizovaním. Vo svete nadvlády techniky sa o dejinách premýšľa neosobne, bez ľudskej slobody. Podľa Patočku solidarita otrasených a schopnosť povedať nie totalitným nárokom je zásadne netechnická, nespočíva na výmene niečoho za niečo. Solidarita je akt slobody, je odpoveď na úplnú izoláciu, do ktorej totalitarizmus vrhá jednotlivca. Verejný priestor je miestom dejín, uchováva ľudskú konečnosť. Zároveň zabráňuje premene človeka na objektívne sily, ktorým by sa musel podriaďovať a slúžiť ako poslušný. Dejinný človek preberá zodpovednosť za svoje myslenie a konanie, vystupuje proti nespravodlivosti a vie si zastať seba samého. Len takto môže byť konanie starosťou o dušu celej spoločnosti, t.j. starosťou o polis (Patočka 2006, 429).

Život je človeku zverený ako úloha, ktorú človek postupne uskutočňuje v dejinách, ktoré Patočka chápe ako najvlastnejší výkon človeka a vykladá ich v súvislosti s analýzou existenciálneho pohybu. Slobodný život sa vyznačuje premenou vlastného vzťahu k svetu. V tomto kontexte hovorí o vlastnom, autentickom výkone. Ide o výkon *starosti*. V prednáške *Co je existence?* Patočka hovorí o možnosti stať sa sebou samým na základe vzťahu k celku analyzujúc pritom pojem života. Život je človeku zverený ako úloha „práve v celku sme touto možnosťou rozptýliť sa do jednotlivého a stratiť sa v ňom, alebo sa nájsť a realizovať sa vo svojej vlastnej ľudskej povahe“ (Patočka 2009, 361). Patočka tu zdôrazňuje, že človek koná svoj život, preto pri analýze pohybu hovorí nielen o existenciálnom pohybe ale aj životnom pohybe ako pohybe telesnom „ak pochopíme ľudskú existenciu ako život v pravde, vyplynú odtiaľ pre pochopenie človeka, jeho postavenia v univerze, jeho vzťah k druhým aj k sebe najzávažnejšie dôsledky“ (Tamtiež, 351). Starosť o dušu umožňuje

rozumieť súvislostiam v celku sveta, ich prienikom k jednotlivým súcnam a procesom, s ktorými sa v živote stretávame. Umožňuje porozumieť dôležitosť prenikania k zrodu vecí, k odhaleniu toho, čo sa skrýva. Starosť o dušu v konečnom dôsledku súvisí so schopnosťou porozumenia svojmu bytiu vo svete.

Literatúra

- PATOČKA, J. (2006): Co můžeme očekávat od Charty 77? In: *Češi I*. Praha: Oikoymenh. s. 440 – 444.
- PATOČKA, J. (1990a): *Kacířské eseje o filosofidějin*. Praha: Academia.
- PATOČKA, J. (1990b): *Negativníplatonismus*. Praha: Čs. spisovatel.
- PATOČKA, J. (1999): Evropa a doba poevropská. In: Patočka, J.: *Péče o duši II*. Praha: Oikoymenh, s. 80 – 148.
- PATOČKA, J. (1995): *Tělo, spoločenství, jazyk, svět*. Praha: Oikoymenh.
- PATOČKA, J. (2009): *Co je existence?* In: PATOČKA, J.: *Fenomenologické spisy II*. Praha: Oikoymenh.
- PATOČKA, J. (1946): Ideologie a život v ideji. In: *Kritický měsíčník* 7, 1946, č. 1, s. 8.
- PATOČKA, J. (2002a): Nebezpečí technizace ve vědě u Edmunda Husserla a bytnost techniky jakonebezpečí u Martina Heideggera. In: PATOČKA, J.: *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh, s. 147 – 160.
- PATOČKA, J. (2002b): *Péče o duši III*. Praha: Oikoymenh.

Doc. Andrea Javorská, PhD.

Katedra filozofie FF UKF v Nitre
Hodžova 1 949 74 Nitra
e-mail: ajavorska@ukf.sk

HAYEKOVO CHÁPÁNIE SLOBODY VO VŠEOBECNOSTI A FAKTORY, KTORÉ UTVÁRAJÚ JEJ NEGATÍVNY CHARAKTER

HAYEK'S UNDERSTANDING OF FREEDOM IN GENERAL AND FACTORS,
THAT CREATE ITS NEGATIVE CHARACTER

Magdaléna Steinhauser Wesserlová

Abstract: *The paper focuses on the problem of freedom by F. A. Hayek and the factors that created its negative character. The content of the study is designed to analyze the meaning and role of the legal system based on the tradition created cultural environment of the company. The aim is to analyze the set of rules forming social order, its character and functionality, as well as the position of legal authority as a determinant of the problem of freedom. In this context, it wants the text to highlight the problem of coercion and indicate several irregularities arising from the mutual conditionality of freedom and restrictions under the influence of various factors.*

Key words: F. A. Hayek – negative freedom – rules – regulations – coercion

Ústrednou myšlienkou štúdie je poukázať na problém chápania slobody u F. A. Hayeka a na faktory utvárajúce jej negatívny charakter prostredníctvom právneho systému postaveného na tradícii. Cieľom práce je analyzovať postavenie súboru pravidiel kreujúcich spoločenský poriadok, jeho charakter a funkčnosť, ako aj pozíciu právnej autority ako podmienky negatívnej slobody. Mojim zámerom je okrem toho poukázať na problém obmedzenia cez poukázanie na prípadné nezrovnalosti v Hayekovej koncepcii spoločnosti.

Spontánny poriadok deklarujúci sa ako právny systém slobodnej spoločnosti

Podľa môjho názoru, jedným zo smerodajných činiteľov Hayekovej práce je právny systém postavený na tradícii. Nazdávam sa, že práve v striktnom pridržiavaní sa tradicionalizmu vidí potenciál podmieňujúci kreovanie kultúrneho prostredia spoločnosti. Hayek celú ľudskú kultúru zahŕňa do evolučne vytvoreného poriadku, keďže zdôrazňuje, že pravidlá, ktoré budú vytvorené spontánne, budú súčasťou spoločenskej kultúrnej tradície (Hayek 2011, 68). Ako poznamenáva Ďuriač, len spontánne sa vytvárajúce štruktúry ľudských interakcií sú schopné umožniť vývoj a napredovanie spoločnosti (Ďuriač 2002, 102). Potrebné je uvedomiť si to, že tieto štruktúry, okrem toho, že sú vytvorené spontánne, predstavujú nezámerný výsledok aj vedomého konania. Determinujú tak vytvorenie základných podmienok života modernej spoločnosti. Znamená to, ako zdôrazňuje Ďuriač, že spontánny poriadok je zároveň aj spoločenským poriadkom, hoci nie je priamym dôsledkom „technicky naplánovaného myslenia“ (Ďuriač 2002, 102).

Hayek poznamenáva, že vytvorenie obsiahleho spontánneho poriadku spoločnosti sa deje v rámci koordinácie činnosti na viacerých úrovniach (v rôznych oblastiach) (Hayek 2011, 70). Je nutné zdôrazniť, že každý jeho prvok je determinovaný rôznymi faktormi, ktoré naň pôsobia, a len vďaka nim dochádza k jeho adaptácii s celým okolím, čím vzniká vyváženosť. Zdokonaľovaním je síce možné dospieť k zmene všeobecných pravidiel, na ktorých spočíva rozvoj spontánneho poriadku, a napredovanie prostredníctvom vydávania špecifických príkazov, ktoré by napríklad zbavovali členov tejto spoločnosti využívať svoje znalosti pre vlastné účely, by bolo možné vnímať ako zasahovanie (Hayek 2011,

74). Nazdávam sa, že na tomto mieste Hayek apeluje na potrebu ochrany slobody človeka – člena spoločnosti, ktorého individuálny rozvoj by mohol byť prínosom pre kultúrne napredovanie spoločnosti. Ale: „Pretože hodnota slobody spočíva v príležitostiach, ktoré poskytuje pre nepredvídané a nepredpovedateľné konanie, budeme len zriedkakedy vedieť, čo kvôli jednotlivému obmedzeniu slobody strácame.“ (Hayek 2011, 82). Ako postrehol Manda, i tak je sloboda u Hayeka považovaná za stav voľnosti človeka. Voľnosť prítomná v činnosti človeka však nie je viazaná na jeho spätosť s prírodou, ale je spoločensko-právneho charakteru, prejavujúceho sa práve v absencii nutného poslušovania vôle a svojvôle druhých (Manda 2002, 110).

Domnievam sa, že Hayek už pri analýzach histórie tohto pojmu chcel zdôrazniť, že sloboda nie je len výsledkom postupného kreovania civilizácie, ale vznikla postupným – evolučným vymaňovaním sa z pút podriadenia sa konvenciám vo vnútri malých skupín (Hayek 2011, 62). Postupné uvoľnenie zákazu implikovalo vývoj individuálnej slobody, pričom ruka v ruke s tým dochádzalo k rozvoju pravidiel. Pravidlá v Hayekových myšlienkach pokladám za dôležitý aspekt sprevádzajúci všetky jeho úvahy, pretože sa domnievam, že zisk nových pravidiel považoval za významný determinant pri zriadení, udržaní či zdokonaľovaní sociálno-právneho poriadku, ktorý je pre slobodnú individuálnu bytosť vrhnutú do veľkej spoločnosti, potrebný.¹

Získanie stabilného postavenia členov spoločnosti podľa mňa Hayek prezentuje na vytvorení univerzálne platného právneho poriadku, ktorý slúži všetkým členom rovnako. Myslím si, že dosahovanie všeobecného, nie bližšie konkretizovaného blaha vytvára problém. Ide o problém, kedy sa príkazy skryjú pod rúško verejného prospechu, ktorý vzhľadom na to, že nie je jednoznačne artikulovateľný, nemôže byť ani explanovaný ako striktné donútenie.² Dochádza tak k možnosti považovať každý jeden záujem za všeobecne prospešný. Hayek zdôrazňuje, že tak môže nastať situácia, kedy je prípustné prinútiť veľký počet ľudí, aby konali na podporu donucovacieho príkazu (Hayek 2011, 186). Práve tento bod sa mi javí ako jeden z najproblematickejších. A tak je nutné reflektovať potrebu čo najpresnejšej selekcie medzi slobodou a donútením, medzi individuálnym a všeobecným prospechom.³

Zavádzanie spontánneho poriadku do právnej praxe

Ďalším problematickým bodom je model systému uvádzania pravidiel do praxe. Model práva utváraný komunitou sudcov determinuje následnú činnosť zákonodarnej autority (Hayek 2011, 125). Autorita nedisponuje rovnakou mocou ako sudca, môže sa ňou snažiť len inšpirovať. Dôvod tkvie v tom, že právo právnikov podmieňuje zavedené a zavádzané pravidlá správneho konania. Sudcovia totiž tým, že rozhodujú rôzne spory, dlhodobo utvárajú model, ktorému sa zákonodarcovia chcú vyrovnáť, avšak v ich prirodzenej

moci formulácia práva nie je (Hayek 2011, 125).⁴ Právnici, konkrétne sudcovia, by mali presadzovať pravidlá správania, ktoré sami považujú za prirodzene stanovené. Následne by ich mali explicitne uvádzať (formulovať ich do zrozumiteľnej podoby) a vysvetľovať. Právnik však nemusí poznať dôvod, pre ktorý vníma pravidlá ako významné. Uvedený spôsob sa mi javí ako diskutabilný z hľadiska plnej dôveryhodnosti. Problém vidím v tom, že takáto právna autorita by mohla stanovovať príkazy konania, ktoré by sama považovala za nutné k dosiahnutiu parciálnych účelov. Ja sa však pýtam, kto túto právnu autoritu danými funkciami oprávnil? U Hayeka sa nenachádza jasne zaznamenaný počiatkový „prvok“ definujúci kompetencie sudcov. Ide skôr o akúsi ich prirodzenú danosť. Okrem toho že vždy budú existovať akési sféry, do ktorých nebude mať osoba právnik právomoc zasahovať.

Sféra vplyvu právnej komunity na slobodu človeka

Oblasti, do ktorých by autorita nesmela zasahovať, podľa mňa, Hayek výslovne neuvádza. Nazdávam sa, že o ich rozsahu je možné sa len domnievať na základe akceptácie individua ako osoby konajúcej v intenciách všeobecne platného poriadku, ktorého správnosť je garantovaná danou autoritou. Záruka individuálnej slobody bude teda dosiahnutá, len ak budú jednotlivci „slepo“ uznávať právnu autoritu a ňou stanovené pravidlá, a teda nebudú konať mimo stanovených medzí. Na tomto mieste vidím rozpornosť, a to v nutnosti akceptácie pravidiel jednotlivcom s tým, že tak koná slobodne. Ak má byť zachovaná určitá oblasť slobody človeka, avšak bez bližšej špecifikácie jednotlivých univerzálne platných pravidiel, musí byť evidentné, kam siaha sféra všeobecného prospechu. Kto však dokáže túto sféru jednoznačne vymedziť? Ako sa zdá, jasnosť jej vymedzenia je problematická. Je potrebné uvedomiť si, že u každého človeka môže byť sféra osobnej slobody rôzne rozsiahla. Diferencia sa týka, podľa môjho názoru aj pluralitného vnímania tejto oblasti, napríklad z pohľadu právnikov. Moja domnienka stojí na tom, že nie len jedna „autorita“ sa podieľa na artikulácii a objasňovaní prirodzeného poriadku. Interpretácie rôznymi sudcami, ktorí disponujú kompetenciami pre artikuláciu poriadku, sa však môžu navzájom odlišovať. Myslím si, že zbavenie sa individuálnych preferencií, akokoľvek malých, môže byť niekedy problémom pri vymaňovaní sa spod vlastného presvedčenia a implementovania ho do všeobecne záväzného poriadku.

V súvislosti s glorifikáciou právnej komunity vidím paradox aj v tom, že Hayekovi ide na jednej strane o vyjadrenie stavu slobody, v ktorom všetci majú právo na využívanie znalostí, ktorými disponujú a využívajú ich v prospech toho, čo chcú sami dosiahnuť (Hayek 2011, 80).⁵ Na strane druhej využívanie znalostí môže limitovať len systém právne vydaných pravidiel, ktorých zachovávanie by mala spoločnosť odsúhlasiť. Každá autorita a väčšina ľudí⁶ sa však budú musieť obmedzujúcim princípom podriaďovať (Hayek 2011, 80). Na tomto mieste taktiež vyvstáva viacero nezodpovedaných otázok.⁷

4 Hayek uvažuje o anglickom právnom systéme založenom na princípe zvykového práva.

5 Zabezpečenie osobnej slobody nedopadá na obmedzenie ľudského poznania ani nezabrání jeho zlým rozhodnutiam, môže spôsobiť len kontinuálny proces objavovania vzájomnej súťaže zlepšujúcej uspokojovanie univerzálne platných ľudských potrieb (Gamble 2013, 349).

6 Väčšinou ľudí označuje podľa mňa Hayek všetky osoby odhladnuc od právnikov, presnejšie sudcov. Práve na nich sa vzťahuje čiastočne odlišné podriaďovanie sa princípom, hoci na ich konanie ako bežných ľudí sa musia princípy vzťahovať v rovnakej miere.

7 Na tomto mieste si kladiem otázky ako napríklad: Do akej miery boli tieto pravidlá odsúhlasené a kto sa zaviazal k ich dodržiavaniu? Je možné hovoriť o ľuďoch len vo všeobecnosti alebo hoci sa hovorí o individuálnej

1 Pravidlá, ktoré neustále Hayek akcentuje, musia byť aplikovateľné vždy na vopred neznámy a bližšie nešpecifikovaný počet budúcich prípadov. Len tak bude možné udržať abstraktný poriadok spoločnosti. Z toho dôvodu nemôže byť vopred určený žiaduci výsledok, žiadne konkrétne ciele, a teda ani také požiadavky, ktoré by nejakým spôsobom napomáhali k vylepšeniu situácie alebo stavu akéhokoľvek konkrétneho jednotlivca, skupiny (Hayek 2011, 481).

2 Pojem donútenie v celej práci vyjadruje akúsi formu nátlakového obmedzenia.

3 Dôvodom je dodržiavanie spontánneho poriadku, ktorý podlieha akémusi vývoju, postupnému odhaľovaniu, ktoré však nie je dokonalé. Dodržiavanie poriadku by tak nemuselo byť zárukou slobody, ale malo skôr charakter donútenia.

Negatívna sloboda a obmedzenie

Práve vyslovený problém čiastočne súvisí i s tým, že ak sa pojednáva o individuálnej slobode, nikdy sa nejedná o jednoznačné deklarovanie princípov limitujúcich jej pôsobenie. Podľa môjho názoru sa Hayek snaží, okrem iného, poukázať na to, že stav slobody nutne neimplikuje stav neobmedzenia. Ako príklad uvádza človeka, ktorý sa snaží realizovať svoj individuálny cieľ tak, že si sám slobodne zvolí cestu vstupu, napríklad do organizácie, prostredníctvom ktorej jednoduchšie a efektívnejšie svoj zámer naplní. Vstupom do danej inštitúcie bude musieť rešpektovať jej pravidlá, s ktorými by mal pri dobrovoľnom „členstve“ plne súhlasiť (Hayek 2011, 80). Avšak nie každý jeden člen spoločnosti s každou „prospešnou inováciou“ súhlasí. Hoci je „inovácia“ vytvorená v prospech zlepšenia, napríklad kvalitatívnej úrovne života ľudí, môže byť zároveň i obmedzujúcim, prípadne až donucovaním faktorom individuálnej slobody. Nemusí to byť však jediný problém. Aj Manda poukazuje na postavenie slobody človeka na pilieri neslobody. Dochádza k tomu na poli zámerného a cieľavedomého vytvárania organizácií, v ktorých je konanie ľudí motivované spoločným cieľom. Nastáva vzájomné podmieňovanie ľudí a týchto inštitúcií. Nutnosť aktivity vo sfére neslobody (spôsobenej nutnosťou rešpektovania pravidiel organizácie) je nevyhnutná, pretože tým kreuje individuálnu sféru súkromnej slobody. Znamená to, že práve nesloboda implikuje slobodu, z čoho vyplýva, že Hayekov koncept slobody vychádza zo zamlčaného predpokladu neslobody ľudského subjektu. Vyplynuté zistenie je implicitne zahrnuté už v pojme negatívnej slobody ako „voľnosti“ (Manda 2002, 113–114).

Hayek poznamenáva, že sloboda môže byť zachovávaná len sledovaním princípov, pričom je nutné uvedomovať si, že stanovenie špecifických cieľov ju ničí (Hayek 2011, 81). Jeho vysvetlenie tejto myšlienky chápem ako akcentovanie progresu spoločnosti len v prípade, ak človek niečo zo svojej „absolútnej“ slobody obetuje. Práve v obetovaní akejsi čiastkovej slobody človeka vidím problém a náročnosť stanovenia jej limitov. Myslím si, že ľudia sú vo všeobecnosti zvyknutí prideľovať slobode hodnotu podľa okolností, v ktorých sa ocitnú. Vzhľadom na to, že situácie nemožno vždy predvídať, bude náročné s presnosťou určiť, o čo je človek ochudobnený zavedením obmedzenia, a teda kde sa predeľ medzi individuálnou slobodou a akokoľvek spôsobeným obmedzením nachádza. Ako sa zdá, Hayek preferuje najmä tie obmedzenia, ktoré sú nepredvídateľné, spojené so spontánnym poriadkom, a teda prospešné pre celú verejnosť. Ak by aj išlo o predvídateľnú konkrétnosť, je nutné uvedomiť si, že poznané by mohli byť len priame následky konania, pretože tie nepriame, druhotné by človek nemal ako spozorovať, tak ako by nemohol poznať ani ich konzekvencie. Z toho vyplýva, že problém vymedzenia individuálnej slobody a obmedzenia nie je možné jednoznačne klasifikovať ako prospešný alebo neužitočný. Na základe Hayekových myšlienok si myslím, že ak sa jedná o akúkoľvek voľbu smerujúcu k istému cieľu, vždy ide o balansovanie medzi obmedzením a slobodou, kedy príklon k realizácii cieľa spôsobuje obeť slobody (Hayek 2011, 82). Myslím si preto, že ak by človek poznal všetky následky, parciálne konzekvencie svojho konania, nerozhodoval by sa v mnohých prípadoch rovnakým spôsobom, ako keď tieto dôsledky nepozná. Preto i Hayek hovorí, že len málo obmedzení slobody je takých, o ktorých by sme mohli povedať, že sú výsledkom konkrétnej straty, ktorú spôsobia (Hayek 2011, 83). Domnievam sa, že Hayek celou vyslovenou myšlienkou naznačil to, že ak chce byť človek slobodný, musí pre svoju

individuálnu slobodu súhlasne akceptovať isté normy právneho poriadku vychádzajúce z evolučne podmienených situácií.

Cieľom štúdie bolo analyzovať problém slobody v Hayekovej práci *Právo zákonodarstvo, sloboda*, a tak zdôrazniť niekoľko faktorov, ktoré kreujú jej negatívny charakter. Mojou snahou bolo poukázať na faktory spoločensko-právneho poriadku, ktoré mohli byť považované za determinanty Hayekovho chápania slobody, pričom som načrtla i niektoré problematické miesta obsiahnuté v jeho myšlienkovom koncepte. Domnievam sa, že sa autor snaží akcentovať náročnosť zachovania slobodného systému. Podľa môjho názoru ide o to, že sloboda musí byť prijímaná ako všeobecný princíp, ktorý nie je potrebné nutne zdôvodňovať, rovnako ako nie je potrebné špecifikovať, či jej účel bude prospešný alebo škodlivý. Sloboda nepotrebuje zdôvodnenie. Postačí ak bude prejavovaná len akási viera v jej princípy. Lebo ak človek skĺzne k vymaneniu sa od viery v takéto princípy a bude sa pridržať argumentačných rámcov a faktuality, môže dôjsť k strate evolučných princípov, ktoré sú so slobodou úzko prepojené. Zavedené sociálno-právne princípy by síce boli aktuálne najjednoduchším a najúčinnším prostriedkom zabezpečenia slobody proti zavedeným obmedzeniam, avšak bolo by otáznne, či by boli aj efektívnym a dlhodobým riešením, pretože nanajvýš by mohli zohľadniť minulé a aktuálne javy. Všetky budúce následky žiadnym reálnym spôsobom však nemôžu byť evidentné. Nazdávam sa, že práve prechovávanie tradície kreujúcej kultúrne prostredie spoločnosti by preto mohlo byť jedným zo spôsobov vytýčenia hraníc Hayekovho chápania slobody, keďže tradícia má potenciál pretrvať približne v rovnakej podobe i naďalej.

Literatúra

- ĎURIAČ, M. (2002): Friedrich August von Hayek a jeho koncepcia vzťahu individua a spoločnosti. In: Palenčár, M. (ed.): *Človek, spoločnosť, myslenie*. Banská Bystrica: FHV UMB, 101-109.
- GAMBLE, A. (2013): Hayek and Liberty. *Critical Review : A Journal of Politics and Society*, 25 (3–4), 342 – 363.
- HAYEK, F. A. (2001): *Právo, zákonodárství a svoboda : Nový výklad liberálných principů spravedlnosti a politické ekonomie*. Praha: PROSTOR.
- MANDA, V. (2002): Hayekova koncepcia slobody človeka. In: Palenčár, M. (ed.): *Človek, spoločnosť, myslenie*. Banská Bystrica: FHV UMB, 110-117.

Mgr. Magdaléna Steinhauser Wesserlová

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici

Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica

e-mail: magdalena.wesserlova@umb.sk

slobode, individuálnych záväzkoch a prihliada sa na konkrétne individuálne osoby, ide skôr o modelové osoby zastávajúce špecifické pozície? Počíta Hayek s tým, že súhlas poskytla každá, aj minulé, prítomná i budúca osoba v nijakom prirodzenom stave? Nemôžu byť tieto otázky v kontradikcii s pluralitou a diferenciou osôb?

Kultúra, civilizácia, normativita – dialóg a konflikty z pohľadu filozofie

Zborník vedeckých príspevkov

Andrea Javorská – Ondrej Marchevský (eds.)

Editori: doc. Mgr. Andrea Javorská, PhD.
Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.

Recenzenti: prof. PhDr. Tatiana Sedová, CSc.
Doc. PhDr. Juraj Šuch, PhD.

Vydavateľ: Slovenské filozofické združenie pri SAV

Tlač: Tlačiareň svidnická s.r.o, Svidník

Vydanie: prvé

Rok vydania: 2017

Náklad: 100 ks

Rozsah: 201 strán

ISBN 978-80-970303-8-4

EAN 9788097030384