

Slovenské filozofické združenie pri SAV
Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK v Bratislave
Katedra filozofie FF UKF v Nitre

Pravda.
Teoretické a praktické kontexty

Zborník vedeckých príspevkov

Sabína Gáliková Tolnaiová – Ondrej Marchevský – Dušan Špirko (eds.)

Bratislava 2018

OBSAH

ÚVOD (*editori*) 7

METAMORFÓZY PRAVDY V DEJINÁCH FILOZOFIE
(MINULÉ I SÚČASNÉ REFLEXIE)

K PROBLÉMU PRAVDIVOSTI MIEN V PLATÓNOVOM DIALÓGU *KRATYLOS* (385a–c)
Jaroslav Cepko 10

ŽIŤ V PRAVDE, NAHLIADAŤ PRAVDU, UTEKAŤ PRED PRAVDOU
Branislav Motýľ 15

CHÁPANIE PRAVDY U PYRRHÓNA Z ÉLIDY
Andrej Kalaš 20

AUGUSTIN A ARITMETIKA: ČÍSLO JAKO CESTA K PRAVDĚ
Marek Otisk 25

INTUÍCIA – CESTA K ISTOTE POZNANIA V ILUMINACIONISTICKEJ FILOZOFII
SHIHĀBA AL-DĪNA YAHYU AL-SUHRAWARDIHO
Mária Mičaninová 31

VZŤAH PRÁVD FILOZOFIE A NÁBOŽENSTVA PODĽA AVERROA
Michal Chabada 37

APOTEÓZA SKEPSY ALEBO SPORNÝ TRIUMF OHRANIČENEJ OBJEKTIVITY?
František Mihina 43

PRAVDA, POZNÁNÍ A JEDNÁNÍ U FRIEDRICH A NIETZSCHEHO
Ondřej Sikora 48

NIETZSCHE: PRVNÍ RADIKÁLNÍ KONSTRUKTIVISTA A JEHO INSPIRACE
V DOBOVÉ FYZIOLOGII
Jakub Marek 53

JAK SI ČLOVĚK VYPĚSTOVAL ROZUM? ÚLOHA METAFORY A METONYMIE
V NIETZSCHOVĚ *O PRAVDĚ A LŽI VE SMYSLU NIKOLI MORÁLNÍM*
Jakub Chavalka 61

PRAVDA A DEJINY, OSVIETENECKÁ A NÁRODNÍCKA TRADÍCIA
Ondrej Marchevský 67

HOMO LUDENS: KRITIKA A MOŽNOSTI
Peter Kyslan 72

Editori: PhDr. Sabína Gáliková Tolnaiová, PhD.
Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.
doc. PhDr. Dušan Špirko, PhD.

Recenzenti: doc. Andrea Javorská, PhD.
Mgr. Andriana Jesenková, 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 978-80-973092-0-6
EAN 9788097309206

TEÓRIE PRAVDY Z POHLĎADU JOSEFA TVRDÉHO <i>Peter Mlynarčík</i>	78
ČITANIE JAMESA MI ROBÍ DOBRE (NIEKOĽKO POZNÁMOK K WITTGENSTEINOVMU FIDEIZMU) <i>Andrej Rozemberg</i>	83
K POJMU PRAVDY PODĽA HUSSERLA <i>Jozef Sivák</i>	88
PRAVDA A UMELECKÉ DIELO V HEIDEGGEROVOM MYSLENÍ <i>Peter Jančiar</i>	93
POZNANIE PRAVDY A DOSIAHNUTIE HARMÓNIE V NÁUKE EDITY STEINOVEJ <i>Alžbeta Dufferová</i>	97
PRAVDA AKO TRANSCENDENTÁLNA VLASTNOSŤ BYTIA <i>Ivan Ondrášik</i>	102
VERITAS SEMPER MAIOR. K CHÁPANIU PRAVDY U RICHARDA SCHAEFFLERA <i>Martin Vašek</i>	107
PRAWDA A INTERPRETACJA W UJĘCIU GÜNTERA ABLA <i>Monika Miczka-Pajestka</i>	112
POZNANIE, PRAVDA, PRAVDIVOSTNÁ HODNOTA (FILOZOFICKÉ REFLEXIE V EPISTEMOLOGICKÝCH KONTEXTOCH)	
PRAVDA A PROBLÉM EPISTEMICKÝCH HODNÔT <i>Martin Nuhlíček</i>	118
PRAVDA, OBJEKTIVITA A HODNOTY: PRÍSPEVOK KONCEPCIE SOCIÁLNEJ OBJEKTIVITY H. LONGIHO DO SÚČASNÝCH DISKUSÍ <i>Marianna Szapuová</i>	123
KONŠTRUKTIVIZMUS A PROBLÉM PRAVDIVOSTI <i>Zuzana Cepková Feješová</i>	127
AXIOLOGICKÉ POJETÍ PRAVDY (HODNOTOVÉ UKOTVENÍ VĚDECKÉ METODOLOGIE) <i>Jelena Petrucijová, Jaromír Feber</i>	132
PRAVDEPODOBNOSŤ, BA AŽ PRAVDA <i>Lenka Kocinová</i>	137

M. OSSOWSKIEJ POSTULAT UNAUKOWIENIA ETYKI <i>Halina Šimo</i>	141
HISTORICKÁ PRAVDA: POZNÁMKY K VYBRANÝM TEORETICKÝM A SPOLOČENSKÝM ASPEKTOM <i>Juraj Šuch</i>	146
ABSOLUTIZÁCIA PRAVDY V POLITICKÝCH IDEOLÓGIÁCH. KRITÉRIA PRAVDIVOSTI VO VZŤAHU K MYSLENIU A KONANIU <i>Miroslav Jašek</i>	151
PRAVDA V KONTEXTE VYBRANÝCH PROBLÉMOV SPOLOČNOSTI A SOCIÁLNEJ PRAXE (SÚČASNÉ FILOZOFICKÉ REFLEXIE)	
TRANSFORMACJE „PRAWDY PRAGMATYCZNEJ“ W SPOŁECZEŃSTWIE INFORMACYJNYM <i>Tadeusz Miczka</i>	158
MÉDIÁ A PRAVDA. K EPISTEMOLOGICKÉMU PROBLÉMU MEDIÁLNEHO INFORMOVANIA <i>Slavomír Gálik</i>	163
PRAVDA V MEDIÁLNYCH OBSAHOCH: ONTOLOGICKÉ, EPISTEMOLOGICKÉ A AXIOLOGICKÉ ASPEKTY <i>Anna Sámelová</i>	169
NOVÉ MÉDIÁ A PRAVDA (K VYBRANÝM ASPEKTOM PROBLÉMU PRAVDY V KONTEXTE MEDIÁCIE A MEDIATIZÁCIE NÁŠHO ŽIVOTA) <i>Sabína Gáliková Tolnaiová</i>	174
MEDIALITIZÁCIA NÁBOŽENSTVA AKO FAKTOR SUBJEKTIVIZÁCIE PRÍSTUPU K NÁBOŽENSKÝM PRAVDÁM U JEDNOTLIVCA <i>Juraj Skačan</i>	181
PRAVDA A POST-PRAVDA V ÉRE KLIMATICKÝCH ZMIEN <i>Richard Sťahel</i>	188
PRAWDA A DIALOG WYCHOWAWCZY. WYBRANE ASPEKTY <i>Joanna Lorenc</i>	193
PRAVDA NA NEMOCNIČNOM LÔŽKU <i>Jana Koišová</i>	197

Vážení čitatelia,

zborník *Pravda. Teoretické a praktické kontexty* nesie rovnomenný názov medzinárodnej vedeckej konferencie, ktorá sa uskutočnila v dňoch 18. – 20. októbra 2017 v kongresových priestoroch Slovenskej akadémie vied na Smolenickom zámku. Usporiadalo ju v rámci svojich výročných stretnutí Slovenské filozofické združenie pri SAV v spolupráci s Filozofickým ústavom SAV a ďalšími participujúcimi spoluorganizátormi (Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK v Bratislave a Katedra filozofie FF UKF v Nitre).

Ako naznačuje samotný názov konferencie, bola tematicky zameraná na otázku pravdy, ktorá je jednou z najväčších tém vo filozofii. Cieľom konferencie bolo vytvorenie priestoru pre jej filozofickú reflexiu v kontexte uplatnenia viacerých aspektov (ontologickom, epistemologickom, tiež etickom, sociálno-politickom, dejinno-filozofickom, v neposlednom rade aj metodologickom aspekte) otvorenú pre európsky aj mimoeurópsky filozofický prístup. Organizátori konferencie zvolili štyri tematické okruhy, resp. sekcie: 1. *Metamorfózy pravdy v dejinách myslenia*; 2. *Filozofická a vedecká pravda – koncepcie pravdy, pravdivostná hodnota a (ne)objektívne poznanie*; 3. *Pravda a existencia, rozumenie a konanie*; 4. *Pravda a každodenný svet – etické, politické, právne, spoločenské a environmentálne kontexty*.

Aktívne vystúpenia účastníkov, resp. prednášky, ktoré na konferencii v jednotlivých sekciami odzneli, reagovali na identifikovanú potrebu aktuálnej reflexie pravdy, resp. otázky pravdy, a to o. i. v kontexte prebiehajúcich kultúrnych a spoločenských zmien. Týkali sa jej teoretických i praktických kontextov, doterajších skúmaní, riešení, implikácií... Odzrkadľovali pritom (o. i.) mnohosť filozofických záujmov, tiež otvorenosť pre inter- či trans-disciplinaritu. Uvedené príspevky v zborníku boli rozdelené podľa obsahu a povahy do troch častí: V prvej časti zborníka *Metamorfózy pravdy v dejinách filozofie* (minulé i súčasné reflexie) sú zaradené príspevky dejinnofilozofickej povahy, v druhej, ako naznačuje jej názov *Poznanie, pravda, pravdivostná hodnota* (filozofické reflexie v epistemologických kontextoch, ide o príspevky orientované epistemologicky, metodologicky a analyticky. Napokon v tretej časti zborníka *Pravda v kontexte vybraných problémov spoločnosti a sociálnej praxe* (súčasná filozofická reflexia) sú uvedené príspevky venované aktuálnym problémom, ktoré sa objavujú v rôznych oblastiach individuálnej a spoločenskej praxe súčasného človeka.

Možno skonštatovať, že aj v tomto prípade bolo širším zmyslom uskutočneného konferenčného podujatia v rámci tradičných výročných stretnutí SFZ pri SAV ponúknuť príležitosť a vytvoriť priestor pre jeho účastníkov predstaviť výsledky svojich skúmaní, diskutovať vlastné idey, názory, koncepcie, zdieľať filozofickú skúsenosť, tiež podporiť tvorivý dialóg a v neposlednom rade nadviazať vedecké a ľudské kontakty. Zborník vedeckých príspevkov ako plánovaný výstup z tohto podujatia, je, domnievame sa, svedectvom zmysluplnosti tradície organizovania filozofických konferenčných stretnutí na Slovensku, no rovnako svedčí aj o odbornom, profesionálnom a ľudskom vklade. Poďakovanie preto patrí všetkým, ktorí prispeli k jeho vydaniu a k úspešnému priebehu samotnej konferencie – všetkým prednášajúcim – osobitne hlavným plenárnym, ďalej vedeckým garantom, organizátorom, v neposlednom rade recenzentom a sponzorom.

Editori

**METAMORFÓZY PRAVDY V DEJINÁCH FILOZOFIE
(MINULÉ I SÚČASNÉ REFLEXIE)**

K PROBLÉMU PRAVDIVOSTI MIEN V PLATÓNOVOM DIALÓGU *KRATYLOS* (385a–c)

ON THE PROBLEM OF TRUE NAMES IN PLATO'S *CRATYLUS* (385a-c)

Jaroslav Cepko

Abstract: *In Crat. 385a-c Plato's Socrates discusses with Hermogenes about „the true speech“ (alethés legein). Hermogenes is ready to agree with Socrates' suggestion that if the speech is true as whole, all its parts have to be true as well. This controversial agreement leads eventually to the claim that truth or falsity can be attributed also to the minimal parts of speech, i.e. words (onomata). Such a claim sounds stange not only in regard to the later, Aristotelian logic, but also to the position expressed by Plato himself in the Sophist, where truth and falsity can be attributed only to complete sentences. The present text tries to find a solution to this apparent contradiction.*

Keywords: *Plato, Cratylus, correctness, truth, correspondence theory of truth*

Keď sa počas posledných dvoch storočí prebudil vo filozofii a vede záujem o jazyk, spolu s ním ožil aj záujem o čítanie a interpretáciu najstaršieho zachovaného spisu venovaného problému jazyka – Platónovho dialógu *Kratylos*. Zatiaľ čo lingvisti a jazykoví teoretici v ňom hľadali podnety a inšpiráciu, u platónskych bádateľov vyvolal a vyvoláva nemálo rozpakov. Dôsledkom týchto pochybností je presúvanie dialógu v chronológii Platónovej tvorby zľava doprava a sprava doľava v závislosti od interpretácie textu v podaní toho alebo onoho autora. Interpretačné ťažkosti vyplývajú tak zo samotnej témy dialógu (vo zvyšku Platónových spisov sa problém jazyka zdá nanajvýš okrajovým), ako aj z toho, že v zápase medzi konvencionalizmom a naturalizmom sa Platónov Sókratés v konečnom dôsledku neprikláňa ani k jednému z táborov. Navyše, centrálnu časť dialógu, kde Sókratés chrľí etymológie ako súčasť argumentácie proti konvencionalistickému chápaniu jazyka, považuje väčšina komentátorov za miesto, kde Platón nechal voľný priebeh svojmu bizarnému zmyslu pre humor, čo v konečnom dôsledku vrhá tieň pochybností na celý zvyšok dialógu a posúva ho do polohy frašky.¹

Dialóg začína *ex abrupto* situáciou, keď Hermogenés chce do svojho rozhovoru, či skôr sporu s Kratylom zapojiť Sókrata, o ktorom sa dá predpokladať, že k dvojici práve prišiel bez toho, aby počul, o čom sa zhovávajú. Hermogenés vysvetľuje, že témou ich diskusie je „správnosť mien“ (383a4-5). *Peri onomatón orthotétos* je zároveň i tematický podtitul dialógu, ktorým ho nazvali už jeho antickí editori.² Kým Kratylos zastáva naturalistický názor, že „pre každú vec existuje od prírody (*fysei*) správne meno“ (383a4-5), Hermogenés je prívržencom konvencionalistického stanoviska, podľa ktorého je správnosť mien závislá iba od konvencie, teda od toho, ako ju ľudia nazývajú po vzájomnej dohode (*synthemenoì*) (383a6).

¹ Jeden z mála, ak nie jediný, kto sa nazdáva, že etymologická pasáž je myslená vážne, je David Sedley (1998; 2003).

² Grécke *onoma* má širší sémantický rozsah ako slovenské „meno“. Zahŕňa v prvom rade vlastné mená, v širšom okruhu aj mená ako slovné druhy (čiže podstatné a prídavné mená), no v priebehu dialógu Platón aplikuje termín *onoma* aj na slovesá, ba v tom najširšom zmysle ide o základné jednotky reči, čiže „slová“ (porovnaj *LSJ*, s. v. *onoma*). Prekladatelia s touto viacvýznamovosťou zápasia a v rôznych kontextoch, v závislosti od vlastných interpretácií textu, volia medzi prekladom „meno“ a „slovo“.

Pri bližšom objasnení svojej pozície Hermogenés o niečo neskôr (385d) označuje za zdroj správnosti mien „zmluvu a dohodu“ (*synthéké kai homologia*), ako aj „obyčaj a zvyk“ (*nomói kai ethei*). Kratylos sa od tejto chvíle stáva iba mlčanlivým svedkom Sókratovho testovania konvencionalizmu. Prvý krok spočíva v Sókratovom poukaze na zmnožovanie „správnosti“: ak sa totiž jednotlivec (*idiótés*) rozhodne nazývať niečo inak ako spoločenstvo (*polis*), napríklad koňa človekom a človeka koňom, objaví sa dva druhy správnosti, súkromná a spoločenská (idiotická a démotická). Táto úvaha má svoje pokračovanie, ktoré v texte zostáva iba implicitné: keby každý jednotlivec vytváral takýto súkromný jazyk, viedlo by to k relativizmu vyjadreného v hesle *anthrópos metron* z úvodu Prótagorovho spisu *O pravde* (*DK* 80 B 1). A vskutku, narážku naň nachádzame v 385e-386a, kde sa Hermogenés priznáva ku koketovaniu s Prótagorovou myšlienkou, no zároveň ju odmieta definitívne prijať.

Zarámčovaná dvoma narážkami na relativizmus vyplývajúci z prijatia konvencionalistickej pozície sa v tomto kontexte objavuje pasáž 385b2-d1, ktorej interpretácia je akoby miniatúrou bezradnosti komentátorov, podobne ako celý dialóg:

S: Nuž povedz mi toto: je niečo, čo ty označuješ ako „hovoriť pravdu“, alebo ako „hovoriť nepravdu“?

H: Samozrejme.

S: Tak by teda bola jedna reč pravdivá a druhá nepravdivá?

H: Isteže.

S: Tá, ktorá nazýva veci, ako sú, je pravdivá, a ktorá, ako nie sú, je nepravdivá?

H: Áno.

S: Je teda možné hovoriť v reči veci, ktoré sú i ktoré nie sú?

H: Isteže.

S: Je však pravdivá reč pravdivá len ako celok, kým jej časti sú nepravdivé?

H: Nie, aj časti sú pravdivé.

S: Alebo sú azda len veľké časti pravdivé, ale malé nie, alebo všetky?

H: Myslím, že všetky.

S: Môžeš povedať inú menšiu časť reči než slovo?

H: Nie, toto je najmenšie.

S: Aj o tomto teda platí, čo o pravdivej reči?

H: Áno.

S: Je pravdivé, ako tvrdíš.

H: Áno.

S: A časť nepravdivej reči je nepravdivá?

H: Áno.

S: Podľa toho je takisto možné povedať nepravdivé slovo ako slovo pravdivé, ak je to možné aj pri celej reči.

H: Samozrejme.³

Citovaná pasáž pôsobí problémy z dvoch hlavných dôvodov: (1) Sókratés bez náležitej prípravy mení diskusiu o „správnosti“ na diskusiu o „pravdivosti“; (2) Sókratov spôsob argumentácie vyvoláva silné pochybnosti o jej validite. U komentátorov dominuje záujem o druhý z problémov, no osobne sa nazdávam, že dôležitejší je ten prvý. Obráťme teda pozornosť najprv k problému (2), aby sme sa neskôr vrátili k problému (1).

Moderní čitatelia Platóna, a medzi nich patria aj moderní textoví kritici, čítajú túto pasáž cez prizmu štandardného názoru, že nositeľom pravdivostnej hodnoty je výrok, nie samo-

³ Preklad J. Špaňár (Platon 1990, 582).

statný výraz či slovo. Slovo totiž nič netvrdí ani nič nepopiera, vysloviť sa k pravdivosti či nepravdivosti môžeme iba v prípade propozícií gramaticky vyjadrených v podobe oznamovacej vety. Výsledkom tejto Sókratovej výmeny s Hermogenom je však konštatovanie, že existuje pravdivé, resp. nepravdivé *onoma* (meno/slovo). Keďže *onoma* je vyššie zadefinované ako „najmenšia časť reči (*logos*)“, moderný čitateľ má tendenciu čítať *onoma* ako „slovo“ a *logos* ako „výrok“. Potom je už len krôčik k tomu, aby bol Sókratés obvinený buď z nevedomosti alebo zo zavádzania. Argument by totiž trpel chybou takzvaného faulu delenia (*fallacy of division*), podľa ktorého by všetky vlastnosti celku mali byť pripísateľné aj častiam tohto celku (Robinson 1956, 328), teda, napríklad, ak Peter má v peňaženke polovičnú sumu oproti sume v Pavlovej peňaženke, malo by to znamenať, že vlastnosť „byť o polovicu menší oproti Pavlovým peniazom“ by sa týkala aj hodnôt a rozmerov bankoviek a mincí v Petrovej peňaženke, čo očividne nie je pravda. Analogicky, nemusí bezpodmienečne platiť, že ak je nositeľom pravdivosti výrok, musí byť nositeľom pravdivosti aj jeho časť, čiže slovo, prípadne, zájdúc ešte ďalej ako Sókratés, slabika či hláska. Isteže, Sókratovu povest' možno zachrániť tým, že vedome predneseným falošným argumentom chce spolubesedníka uviesť do strehu, aby si uvedomil niečo dôležité. V tomto prípade je však takáto stratégia výstrelom doprázdna, pretože Hermogenés so záverom argumentu bez odporu súhlasí.

Podozrenie z nedostatku koherencie ešte stúpne, ak si uvedomíme, že neskôr, v dialógu *Sofistés*, pri úvahách nad možnosťou nepravdy Platón hovorí o pravdivosti a nepravdivosti ako o záležitosti spájania pojmov (*symploké eidón*, 259e). Uvedomuje si teda, že nie samotné slová sú nositeľmi pravdivosti, ale celé výroky. Sedley (2003, 10-14) sa snaží tento gordický uzol rozmotáť developmentalistickou hypotézou, že Platón naozaj v skoršom období zastával názor o pravdivosti slov, ktorý neskôr opustil. Podľa Sedleyho teda existovalo staršie vydanie *Kratyla*, kde sa pravdivosť pripisuje slovám, čo sa však neskôr, čiže v období *Sofistu*, zdalo samotnému autorovi neudržateľné (dôkazom má byť zmienka o spájaní mien a slovies v 431b, pochádzajúca podľa Sedleyho z neskoršej redakcie *Kratyla*), a iba nepozornosťou pri editovaní textu sa pasáž 385b-c nevymazala, ale tradovala ďalej. Dialóg by sme tada správne mali čítať bez tejto problémovej pasáže a tak sa môžeme elegantne zbaviť ťažkostí spojených s jej výkladom.

Nazdávam sa, že text je možné čítať aj ústretovo voči rukopisnej tradícii. Podnet k takémuto čítaniu dal už dávnešie W. M. Pfeiffer (1972), ktorý obracia pozornosť na význam Sókratou použitého termínu *logos*. Podľa Pfeiffera komentátori⁴ robia chybu, ak *logos* v tejto pasáži príliš samozrejme interpretujú ako „výrok“. Ak by totiž Platón mienil „výrok“, pravdepodobne by aspoň raz použil plurál *logoi*, čo sa však nestalo. Nejde teda o *logos*, ktorý by pripúšťal množstvo inštancií, ale o *logos* ako podklad zmysluplnosti. Platón vie, že existujú dva druhy celku (*holon*): celok typu „tvár“, kde časti (*moria*) nenesú všetky jeho vlastnosti, a celok typu „zlato“, kde časti sú naopak nositeľmi jeho vlastností (*Protag.* 329d). Ak Sókratés vychádza zo zamlčaného predpokladu, že *logos* je celkom typu „zlato“, nevšíma si reč ako štruktúru s rôznymi časťami navzájom sa viažucimi podľa istých pravidiel, ale reč ako sféru zmyslu, ktorej všetky súčasti sú schopné zmysel sprostredkovať. Nazdávam sa, že táto intuícia je podporená aj posunom medzi Hermogenovým a Sókratovým chápaním *onoma*: Hermogenés na začiatku vymedzuje *onoma* takpovediac nominalisticky, ako *fónés morion* (383a7), doslova „časť hlasového prejavu“, Sókratés však hovorí o *onoma* ako o *morion logou* (385c2-4). To, čo *logos* odlišuje od prostej *fóné* je práve jeho zmysluplnosť. Keď

⁴ Naozaj ide skôr o lapsus komentátorov, pretože prekladatelia, vrátane Novotného a Špaňára, väčšinou správne prekladajú „reč“.

ďalej Sókratés predpokladá existenciu väčších a menších častí *logu* (azda príbehy a výroky) a hovorí o mene/slove ako o „najmenšej časti reči“, vytyčuje najnižšiu hranicu zmysluplnosti, ktorá podľa neho nesiahá až k slabikám a hláskam. Uvedomme si okrem toho, že neskôr v dialógu (431a) Sókratés kontextualisticky predpokladá, že vysloviť slovo „muž“ v prítomnosti muža, je podobné ako vysloviť výrok s indexickým výrazom: „Toto je muž.“ Niet sporu, že takémuto výroku v každom prípade možno prisúdiť pravdivostnú hodnotu.

Význam pasáže 385b-c spočíva aj v tom, že obsahuje jedno z najstarších vyjadrení korešpondenčnej teórie pravdy.⁵ Hovoriť pravdu totiž znamená hovoriť veci, ako sú, hovoriť nepravdu znamená hovoriť veci, ako nie sú. Pravda je teda zhoda medzi rečou (*logos*) a vecným stavom (*ta onta*), nepravda je naopak nezghoda. Z dnešného pohľadu sa nám zdá, že Platón tu tvrdí niečo triviálne, no v skutočnosti ide o revolúciu. Pravda sa vymaňuje zo závislosti od toho, kto hovorí, a pevne sa pripútava k tomu, čo je hovorené. Pred Sókratou a Platónom bola pravda v moci tých, čo vďaka božskému vnuknutiu poznali *arché* (básnici obdarení pamäťou) a *telos* (veštcí vidiaci budúcnosť).⁶ Teraz, nezávisle od autority hovoriaceho, je pravda prostým atribútom reči zhodnej s vecami.

Ak je pravda zhoda reči a vecného stavu, je istým druhom správnosti. To nás na záver privádza k otázke, v akom vzťahu je hlavná téma dialógu, správnosť mien, k pravdivosti reči a jej častí. Nazdávam sa, že oporou nám v tomto ohľade môže byť dramatické čítanie textu, čiže sledovanie správania sa postáv. Hermogenés s Kratylom sa sporia ohľadom správnosti. Problém pravdivosti do diskusie vnáša Sókratés práve v pasáži 385b-c, hoci prvý výskyt slova *alétheia* zaznieva z Hermogenových úst v nepriamej otázke, či je Kratylovo meno „naozaj“ (*tēi alétheiai*) Kratylus. Zdá sa, že obaja spolubesedníci majú vyhranený názor na pôvod správnosti mien, no tápajú v otázke pravdivosti. U Hermogena to možno pozorovať v tom, že len čo sa prizná k subjektivismu a relativizmu tvrdením o možnej správnosti množstva súkromných jazykov (385a), ktorých dôsledkom by malo byť popretie možnosti objektívnej pravdy, hneď sa podpisuje pod tézu, že má zmysel hovoriť o pravde a nepravde (385b). Tento rozpor badať aj v jeho rozhorčení nad Kratylovým popieraním, že jeho meno je Hermogenés. Na druhej strane Kratylus, ktorý zastáva tézu o prirodzenej správnosti mien, v pasáži 431e popiera, že by mohlo dôjsť k nesprávnemu pridelovaniu mien, čím popiera možnosť nepravdy. Sókratés reaguje znovu tým, že diskusiu sústreďí na tému pravdivosti a nepravdivosti (431b). Zdá sa teda, že súvislosť medzi správnosťou a pravdou je u dvoch Sókratových spolubesedníkov nejasná a obaja v tomto ohľade podliehajú konfúzii, zatiaľ čo Sókratés medzi oboma pojmi vidí priamu súvislosť: tak ako pri maľbe možno hovoriť o správnosti priradenia obrazu k zobrazovanému, v reči možno hovoriť tak o správnosti, ako aj o pravdivosti (431d). Pravda je teda správnosť prejavujúca sa v reči a jej častiach a možno sa k nej dopracovať poctivým skúmaním zhody medzi povedaným a realitou. Takéto skúmanie toho, čo sa hovorí, *exetazein ta legomena* (*Apol.* 38a), je v konečnom dôsledku životným projektom Sókrata, prototypu platónskeho dialektika, čiže experta na správne a pravdivé užívanie reči (390c-d).

⁵ Tvrdiť, či ide o najstaršie vyjadrenie v absolútnom zmysle, znamená vstúpiť na tenký ľad chronológie Platónových spisov. Korešpondenčná teória je totiž vyjadrená aj inde v Platónovom korpuse, napr. v *Theaitétovi* (189b-c) alebo *Sofistovi* (290c-d).

⁶ K predfilozofickému chápaniu pravdy porovnaj Detienne (2000). Havelock (1963) spája tento obrat s rozšírením písma, vďaka ktorému je možné ľahšie sa vrátiť a skúmať, čo bolo povedané.

Literatúra

- BURNET, J. (ed.) (1900 – 1907): *Platonis opera*. 5 voll. Oxford: Clarendon.
- DETIENNE, M. (2000): *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Praha: OIKOYMENH.
- DIELS, H., KRANZ, W. (eds.). (1959): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 2. Berlin: Weidmann (skratka DK).
- HAVELOCK, E. A. (1963): *Preface to Plato*. Cambridge (MA): Belknap Press.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (eds.). (1996): *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press (skratka LSJ).
- PFEIFFER, W. M. (1972): True and False Speech in Plato's *Cratylus* 385b-c. In: *Canadian Journal of Philosophy*, 2 (1), 87–104.
- PLATON (1990): *Dialógy **. Preložil J. Špaňár. Bratislava: Tatran.
- PLATÓN (2003): *Platónovi spisy*. Sv. I. Překlad F. Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- ROBINSON, R. (1956): A Criticism of Plato's *Cratylus*. In: *Philosophical Review*, 65 (3), 324–341.
- SEDLEY, D. (1998): The Etymologies in Plato's *Cratylus*. In: *The Journal of Hellenic Studies*, 118, 140-154.
- SEDLEY, D. (2003): *Plato's Cratylus*. Cambridge: Cambridge University Press.

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0617/17 *Aký je metodologický účel platnej argumentácie?*

Mgr. Jaroslav Cepko, PhD.

Katedra filozofie FF UMB

Tajovského 40

974 01 Banská Bystrica, SR

e-mail: jaroslav.cepko@umb.sk

ŽIŤ V PRAVDE, NAHLIADAŤ PRAVDU, UTEKAŤ PRED PRAVDOU

LIVE IN TRUTH, CONTENPLATE TRUTH, ESCAPE FROM THE TRUTH

Branislav Motýľ

Abstract: *The idea for this article originates from a lecture on „Spiritual human and intellectual“ by Ján Patočka. Here, he distinguishes three central philosophical approaches: Socrates's, Plato's and that of sophists. Patočka's analysis will help us to formulate three basic positions about truth. These we can describe as witnessing the truth, contemplating the truth and alienating the truth. The aim of this paper is an analysis of listed positions towards truth. Especially those present in which conflicts are a possibility, based on relations between theory and practice.*

Keywords: *truth, witnessing, contemplation, alienation, reasonableness*

Úvod

V tomto príspevku sme sa nechali voľne inšpirovať tromi základnými postojmi, ktoré Ján Patočka predstavuje vo svojej prednáške *Duchovný človek a intelektuál*.

Prvým je postoj Sokrata, ktorý „ukazuje ľuďom, ako sa veci v skutočnosti majú, že svet je temný, problematický, že ho nemáme – to znamená ale dostať sa do konfliktu a ísť na smrť“ (Patočka 2002a, 362).

Pre druhý postoj sa rozhoduje Platón. „... vnútorná emigrácia, stiahnutie z verejnosti, z kontaktu a konfliktu so svetom a hlavne s obcou, v nádeji, že filozofickým hľadaním nájdeme to, čo vo svojich dôsledkoch, ako obec duchovných ľudí, umožní duchovným ľuďom, aby žili a neumierali“ (Patočka 2002a, 362).

Tretím postojom je postoj sofistu, ktorého „... je ťažko zachytiť, pretože sa neustále skrýva. Vždy, keď sa domnievame, že ho už nejakým spôsobom zachytíme, tak je už niekde inde“ (Patočka 2002a, 356).

Tieto postoje vyjadrujú podľa nás určitým spôsobom aj tri postoje k pravde, ktorým by sme sa chceli v tomto texte venovať a ktoré sme nazvali: žiť v pravde, nahliadať pravdu a utekať pred pravdou.

Pravda ako svedectvo života v problematickosti

Ako sme na začiatku slovami Jána Patočku uviedli, vo filozofickom postoji Sokrata sa odhaľujú základné momenty takého spôsobu vedenia života, ktorý nie je ľahostajný voči problematickosti, práve naopak, problematickosť je pre neho živnou pôdou pre neustále hľadanie integrity vlastného života, ktorá je výrazom hľadania pravdy o sebe, svojom vzťahu k iným ľuďom a ku skutočnosti, aj za cenu konfliktu s obcou, ktorý vedie nakoniec k jeho smrti.

V akom zmysle možno hovoriť o Sokratovom postoji ako o živote v pravde? Pokúsime sa to objasniť na základe dvoch momentov: osobného svedectva a vernosti svojmu poslaniu.

Význam momentu osobného svedectva vo filozofickom postoji nachádzame v texte Paula Landsberga *Život a vnútorná skúsenosť*, v ktorom píše: „Úlohou a cieľom filozofa je svedčiť o svojej skúsenosti... To, že je skúsenosť v súlade s jedinečnosťou osoby, vždy iná a zvláštna, a že často iba niekoľko ľudí ju môže pochopiť a zjednať si k nej prístup, nečiní obsah

takýchto odpovedí sveta na ľudskú bytosť o nič menej pravdivejším a o nič ľubovolnejším. Pravda a jej eventuálne všeobecné uznanie ľuďmi nie sú nijako v jednoznačnom vzťahu“ (Landsberg 1990, 13).

Poľský výraz pre skúsenosť – doswiadczenie – nesie v sebe význam, ktorý anticipuje jedinečnosť skúsenosti s odkazom na osobné svedectvo: do-svedčiť. Tak ako svedok na súde, ktorý je vystavený kritickému preskúmaniu svojho svedectva, svojej pravdovravnosti, tak aj filozof sa vystavuje posúdeniu a kritickému preskúmaniu svojho života, konania a myslenia.

V tomto zmysle by sme chceli Sokratov postoj predstaviť predovšetkým na pozadí jeho súdneho procesu, kde v jeho obhajobe zaznievajú základné motívy, ktoré nás zaujímajú.

Jeden z bodov obžaloby obviňuje Sokrata z bezbožnosti. V akom zmysle možno teda uvažovať o Sokratovej „bezbožnosti“? Čím provokoval Sokrates svojich spoluobčanov? Myslíme si, že svojou zbožnosťou¹, ktorá bola výrazom osobného a vnútorného vzťahu poslušnosti k božskému. V tomto zmysle sa vzťah k božskému primárne neuskutočňuje prísny dodržiavaním predpisov, kultových foriem, teda nejakou objektivizovanou formou konania, ale je základným rozhodnutím človeka vstúpiť do vnútorného pohybu vzťahu dôvery k božskému, otvoriť sa pre pôsobenie božského v ňom a byť neustále poslušný vo svojom konaní božskému hlasu. Takýto „náboženský“ vzťah je vždy jedinečným vzťahom, neopakovateľným vzťahom, pretože je základom postoja toho ktorého človeka. No provokuje práve svojou slobodou vo vzťahu k všeobecne prijímaným spôsobom vonkajších prejavov zbožnosti.

No Sokrates nie je len zbožným človekom, čo sa prejavuje predovšetkým v neustálej poslušnosti voči daimonion², ale je aj filozofom. V akom vzťahu je u neho náboženský a filozofický spôsob vedenia života?

Na otázku Chairefóna, či je niekto múdrejší ako Sokrates odpovedal delfský boh ústami Pýtie, „že nikto nie je múdrejší“ (Apol. 21a). Aká je reakcia Sokrata? „Čo tým asi boh mieni a čo asi naznačuje? Veď ja som si vedomý, že nie som ani dosť málo múdry; čo teda asi mieni, keď hovorí, že ja som najmúdrejší? Veď predsa nehovorí nepravdu, pretože to ani nie je možné. A dlhý čas som bol v neistote, čo asi mieni; napokon som sa to s veľkým premáhaním vydal hľadať...“ (Apol. 21b).

Zdeněk Neubauer (1992, 56) píše, „... že to, čo bolo nepochybne pravdivé ako božský výrok, to sa z ľudskej perspektívy javilo ako nepochopiteľné a problematické tvrdenie. Preto tiež Sokrates neprijíma delfské orákulum ako konštatujúcu odpoveď, ako hotové tvrdenie, ale ako znamenie, ktorého zmysel je treba ešte len odhaliť.“³

Stav neistoty je stavom rozhodovania, čo s tým urobiť, t. j. stav problematikosti. Iba na Sokratovi záleží, či rezignuje na hľadanie zmyslu veštby, alebo prevezme zodpovednosť za jeho uskutočnenie. Sokrates urobil základné rozhodnutie, ktoré následne potvrdzoval po celý život. „Dôveroval bohu natoľko, že svojmu obráteniu sa k hľadaniu, pýtaniu a skúmaniu obetuje všetko ostatné – ženu, rodinu deti, majetok, postavenie, uznanie, aby nakoniec svoj život obetoval doslova a tak seba samého vydal ako svedectvo lásky k múdrosti“⁴ (Neubauer 1990, 57).

1 Na Hermogenovu otázku, prečo si nepripravuje svoju obhajobu Sokrates odpovedá, že tejto príprave zasvätil celý život tým, že nerobil nič nespravodlivé. Ak si je niečím istý, tak tým, že prežil svoj život zbožne a spravodlivo (Xenofón, Apol. 3, 4).

2 V Xenofonovej Apológii okrem odkazu na daimonion Sokrates poukazuje aj na svoju účasť na verejnom kulte obce (Xenofón, Apol. 25).

3 Patočka (1991, 103) v tomto zmysle chápe filozofické pôsobenie Sokrata ako bohoslužbu, t.j. službu obci, ku ktorej ho vyzýva samotný boh.

4 Toto Sokratovo sebavydanie v smrti je výrazom najhlbšej radikálnosti jeho postoja, pretože napriek nádeji, zostáva v tejto nádeji hlboký osten neistoty (Apol. 42a).

Sokratov život sa tak stáva svedectvom takého života, v ktorom človek preberá zodpovednosť za neustále hľadanie pravdy a zmyslu. Neponúka naučiteľný návod, pretože nie je možné objektivizovať takýto spôsob bytia, no dokáže svojou skúsenosťou zdieľať s inými a vyzývať ich, aby sa rozhodli ísť po tejto ceste.

Rozhodovať o pravde

Postoj sofistu sme charakterizovali ako postoj človeka, ktorý je neustále v pohybe, ktorý sa nedá zachytiť, pretože sa pred nami skrýva. No pred kým, alebo pred čím sa sofista skrýva? Jednoducho by sme mohli povedať - pred duchovným človekom. Pred takým spôsobom života a takým skúmaním a chápaním skutočnosti, nad ktorou nie je možné vládnuť, ktorou nie je možné disponovať. Sofisti sú totiž presvedčení o zmysluplnosti iba takého poznania, ktoré ponúka človeku prospech a úžitok, ktorý umožňuje presadiť sa v politickom priestore, vďaka svojej flexibilitě, situačnosti a účinnosti.

Zápas Sokrata so sofistami je vlastne zápasom o povahe pravdy. Nie len o tom, kto má pravdu (o pravde a nepravde), ale je to zápas, v ktorom sa o pravde a tak aj o skutočnosti rozhoduje. A tým sa v istom zmysle rozhoduje aj o nás, pretože sme to my, ktorí sa budeme musieť pre konkrétny postoj rozhodnúť.

To, čo je prítomné v oboch postojoch, je presvedčenie o základnej úlohe človeka pri riešení otázky pravdy. Odlišné je však chápanie úlohy a pozície, ktoré človek vo vzťahu k pravde uskutočňuje.

Pre Sokrata pravda nie je niečím na nás nezávislým, konštatovateľným, ale niečím, čo záleží na nás, čo vytvárame v nachádzaní, na čom sme účastní a voči čomu sme zároveň zodpovední a povinní poslušnosťou aj za cenu smrti. Pravdu, ktorá je našou pravdou, negarantuje ani „súcnosť o sebe“ ale ani náš úspech v moci nad súcnom, ale je svedectvom sebavydania v neúspechu a stroskotaní.

Sofisti sú múdri inou múdrosťou. Ich skúsenosť, že na súde sa pravda a spravodlivosť „objektívne nezisťujú“, ale, že sa tam dejú, vytvárajú a presadzujú, nachádza svoj výraz v presvedčení, že skutočnosť ako neustály pohyb a zmena je podriadená logu a teda mocným logom sme schopní túto skutočnosť ovládať vo svoj vlastný prospech (Neubauer 1992, 23).

Pre Sokrata nie je problémom ovládanie skutočnosti logom. Ak Sokrates konštatuje, že sofistická múdrosť je iná, vyššia ako ľudská (Apol. 20e), tým naznačuje, že sofisti prekračujú hranice ľudských kompetencií tým, že pre človeka uzurpujú božský nárok na určovanie pravdy a jej uzavretia v logu.

Pre Sokrata je mocnou taká reč, ktorá je pravdivá. To znamená taká, ktorá nám skrze logos (día – logos) umožňuje zahliadnúť pravdu skutočnosti. Pravda potom nemá povahu logu, ale je tým, čo je skutočne jestvujúce.

Nahliadať pravdu

Kým Sokratov život sa pohybuje v každodennom rytme života obce a domácnosti, Platón volí vnútornú emigráciu a stiahnutie sa z verejnosti, s nádejou na vytvorenie iného spôsobu života ako je život politický. Požiadavka scholé (Arendtová 2007, 24), t. j. zbavenie sa povinnosti zúčastňovať sa na politickom živote, aby sa mohol rozvíjať filozofický život v duchovnej obci, je predpokladom života, ktorý nie je v zajatí každodenných problémov, ale ktorý sa vymaňuje z pút činného života v prospech života, ktorý je založený na rozumovom

poznání a který vrcholí v kontemplácii skutočného pravého božského súcna.

Toto nahliadnutie sa odohráva v špecifických skúsenostiach, v ktorých sa pravá skutočnosť sama odhaľuje človeku ako niečo náhle, neočakávané, charakteristické svojou neobyčajnou silou, ktorá premieňa porozumenie skutočnosti ako aj vlastný život človeka.

Takýto druh skúsenosti nie je bežne naporúdzi. Nie je niečím, čo môže človek jednoducho a kedykoľvek získať. Vyžaduje od neho určitú námahu, úsilie. Ako píše Platón vo svojom 7. liste, aby sme nadobudli takúto skúsenosť, je treba vydržať v pozornosti pred vecou a v narábaní s ňou, až kým v duši nevyšľahne z iskry plameň, vďaka ktorému sa poznanie stáva možné. Len tak, v čakajúcom trpení, prichádza človek k poznaniu, ktoré je náhle a prekvapivé svojou silou (Ep. VII. 341 C-D).

Predpokladom kontemplácie je predovšetkým výchova duše, ktorá bude postupne zbavovaná v „očistnom procese“⁵ všetkých pripútaní, ktoré svojim vplyvom znemožňujú rozvinúť v človeku jeho duchovnosť.

Čo je totiž častou prekážkou pri dosiahnutí kontemplatívneho nahliadania pravdy, to zároveň môže byť aj zdrojom klamov a sebaklamov (duchovného okúzlenia), ktoré sa odкрývajú na hranici duchovného sveta (Florenskij 2000, 25–26).

Platón to približuje v známom obraze človeka vychádzajúceho z jaskyne, ktorý prechádza rôznymi druhmi oslepenia a postupného zvykania si na svetlo duchovného sveta pri ceste von, ako aj na zmätenosť človeka a jeho neschopnosť artikulovať a komunikovať obsah svojej skúsenosti, ktorá sprevádza človeka pri ceste späť (Rep. 517–518).

A práve to je základný problém skúsenosti večnosti: jej nevysloviteľnosť. Je skúsenosťou, pre ktorú nie je možné nájsť správne slová. A to z nej činí niečo podozrivé v očiach bežných ľudí.

Ak nezabudneme na tento aspekt, ktorý ponecháva pravdu prítomnú v skúsenosti večnosti neustále otvorenou výkladu, stane sa nevyčerpatelným zdrojom obnovovania porozumenia zmyslu skutočnosti a tým aj cestou k prehĺbovaniu našej duchovnosti.

Záver

Asi každý z nás pociťuje, že pre dnešnú dobu je duchovný človek veľkým problémom. Nachádzať a udržiavať osobnú integritu počas celého života, alebo znovuobjaviť význam a miesto kontemplatívneho poznávania ako večného zdroja obnovovania zmysluplnosti skutočnosti, a to všetko v hlbokjej integrite myslenia a konania, sa môže zdať niečím neuskutočniteľným. A práve toto zdanie neuskutočniteľnosti, je často tým prvotným, čo robí pravdivé iluzórnym a iluzórne skutočným. Stáva sa často základom rezignácie v našom konaní, pretože odopiera úplné a definitívne uchopenie a disponovanie tým, čo ponúka.

Odolať pokušeniu bezproblémového života, pokušeniu konečného výkladu zmyslu skutočnosti ako aj ilúzii moci človeka nad skutočnosťou, je predpokladom toho, aby sme prestali utekať pred pravdou a obrátili sa opäť k nej.

Literatúra

ARENDTOVÁ, H. (2007): *Vita activa*. Praha: OIKOYMENH.

⁵ Patočka (2002b, 105) tento očistný proces chápe nie ako zbavenie, ale ako privedenie orgiastického a démonického k zodpovednosti.

FLORENSKIJ, P. A. (2000): *Ikonostas*. Brno: L. Marek.

LANDSBERG, P. L. (1990): Život a vnitřní zkušenost. In: LANDSBERG, P. L.: *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad.

NEUBAUER, Z. (1992): *Nový areopág*. Praha: Křesťanská akademie.

PATOČKA, J. (2003a): Duchovní člověk a intelektuál. In: *Péče o duši III*. Praha: OYKOIMENH.

PATOČKA, J. (2003b): Kacířské eseje k filosofii dejín. In: *Péče o duši III*. Praha: OYKOIMENH.

PATOČKA, J. (1991): *Sokrates*. Praha: SPN.

PLATÓN (1970): Siedmy list. In: *Predsokratici a Platón. Antológia z diel filozofov*. Bratislava: Pravda.

PLATÓN (2003a): Obrana Sókrata. In: *Platónovy spisy sv. I.*, Praha: OIKOYMENH.

PLATÓN (2003b): Ústava. In: *Platónovy spisy sv. IV.*, Praha: OIKOYMENH.

XENOFÓN (2006): *Hostina. Sokratova obhajoba*. Bratislava: Kaligram.

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

Mgr. Branislav Motýľ, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Filozofická fakulta UCM v Trnave

Nám. J. Herdu 2, 917 01, Trnava

e-mail: bmotyl@gmail.com

CHÁPANIE PRAVDY U PYRRHÓNA Z ÉLIDY

CONCEPT OF THE TRUTH OF PYRRHO OF ELIS

Andrej Kalaš

Abstract: *The paper aims to identify the concept of the truth in the philosophy of Pyrrho of Elis. We will prove that, according to the so-called metaphysical interpretation of the philosopher, the reason of our absolute epistemological inability lies in the nature of things itself, not in the inability of our cognitive power to grasp the truth. Nothing such as a truth concerning the nature of things, according to Pyrrho, does not exist. The reason of the fact is not the subject of knowledge, but the object of it itself. A brief account will be given on alternative interpretation of the Pyrrhonic fragments – i. e. epistemological interpretation of Pyrrho.*

Keywords: *Pyrrho, scepticism, truth, metaphysical interpretation, nature of things*

V nasledujúcom príspevku sa pokúsime načrtnúť chápanie pravdy u Pyrrhóna z Elidy (365 – 275 pred Kr). Pyrrhón bol významný skeptický filozof stojaci na samotnom prahu helenistického obdobia gréckej filozofie. Nástupom helenizmu a vplyvom Pyrrhóna sa epistemológia radikálne mení. Helenistická epistemológia už nerieši len otázku povahy poznania, mechanizmu prenosu zmyslového vnemu či významu racionálneho poznania, ale musí zdôvodňovať predovšetkým existenciu poznania ako takého. Brunschwig hovorí, že Pyrrhón vyhnal filozofiu z „raja epistemologickej nevinnosti“ (Brunschwig 1999, 229). Explicitne nám to potvrdzujú Aristoklove slová zo začiatku jeho výkladu o Pyrrhónovi, kde hovorí, že prvotným predmetom skúmania je naša schopnosť či neschopnosť vôbec niečo spoznať¹. Od Pyrrhóna odvodzuje svoje meno neskoršia skeptická škola neopyrrhónikov. Nie je bez významným faktom, že takéto označenie je historicky nesprávne. Títo filozofi sa sami nazývali οἱ Πυρρώνειοι („pyrrhónovci“, teda nasledovníci Pyrrhóna).² Napriek historickému menu bola Pyrrhónova filozofia v porovnaní s tzv. neopyrrhónskou tradíciou skepticky oveľa radikálnejšia. Aby mohli neopyrrhónici Pyrrhóna efektívne využiť, museli jeho filozofiu radikálne prepracovať. Pyrrhón im poslužil skôr ako vhodná ideologická nálepka, ako dávna monumentálna autorita filozofa-skeptika, ktorý – ako to vhodne vyjadril W. Görler – nedal neskoršiemu skepticizmu omnoho viac než jeho meno (Görler 1994, 732). Práve chápanie pravdy je jedným z bodov, ktorým sa Pyrrhón tak výrazne odlišuje nielen od neopyrrhónizmu, ale aj od prevažujúcej gréckej filozofickej tradície.

Kľúčovým svedectvom pre odhalenie Pyrrhónovho postoja k pravde je Aristoklov text, ktorý nachádzame v Eusebiovom zlomku označeného v Caizziho zbierke číslom 53. Tento zlomok, ktorý má pomerne komplikovanú genézu doxografického tradovania,³ je kľúčovým prameňom pre poznanie Pyrrhónovej filozofie. Postupne sa v ňom odpovedá na tri

filozofické otázky, na ktoré musí správne odpovedať človek, ktorý chce byť blaženým: po prvé, aká je prirodzenosť vecí, po druhé, akým spôsobom sa máme voči nim správať, a napokon, aký následok vyplynie pre tých, ktorí sa budú takto správať.⁴ Z hľadiska identifikovania Pyrrhónovho postoja k pravde sú dôležité odpovede na prvé dve nastolené otázky: τὰ μὲν οὖν πράγματα φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπ’ ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι. διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεῦειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ’ ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι...

O veciach však (Pyrrhón), ako hovorí (Timón), vyjavuje, že sú celkom rovnako nerozlišiteľné, nemerateľné a nerozhodnuteľné. Preto vraj ani naše zmysly, ani názory ani nehovoria pravdu, ani sa nemýlia. Preto im vraj ani nemožno veriť, ale máme byť bez názoru, neprikláňať sa ani na jednu stranu a byť v tom neutrasiteľní (Aristocles apud Eusebium, *Praep. evang.* XIV,18,3,1–3,5, zl. 53 Caizzi).

Pre logiku Pyrrhónovho uvažovania je dôležité, že odpoveď na prvú otázku je logickým dôvodom pre tvrdenie, ktoré je odpoveďou na druhý nastolený problém. Tejto logickej štruktúre zodpovedá starogrécke spojenie διὰ τοῦτο („následkom toho, čo predchádzalo...“) vyjadrujúce dôsledkový vzťah.⁵ Znamená to, že to, čo toto spojenie predchádza je príčinou, logickým dôvodom toho, čo nasleduje. Aká je teda pravda o veciach? Od Pyrrhóna dostávame prekvapivú odpoveď. Netvrdí, že by nám táto pravda bola skrytá, nedostupná alebo aspoň ťažko odhaliteľná. Pyrrhón rovno povie, že naše zmysly i názory sú úplne mimo kontext pravdivého a nepravdivého - ani nehovoria pravdu, ani sa nemýlia. Prečo? Odpoveďou je predchádzajúce tvrdenie hovoriace o povahe vecí. Tie sú podľa Pyrrhóna celkom rovnako nerozlišiteľné (ἐπ’ ἴσης ἀδιάφορα), nemerateľné (ἀστάθμητα) a nerozhodnuteľné (ἀνεπίκριτα). Chce tým povedať to, že nič také ako pravda jednoducho neexistuje, lebo sama povaha vecí je taká, že kategóriu či rozlíšenie pravdivé-nepravdivé samotné veci jednoducho nepripúšťajú. Takéto rukopisné čítanie Eusebiovh textu, teda neakceptovanie Zellerom navrhutej konjektúry διὰ τό, ale ponechanie pôvodného rukopisného čítania διὰ τοῦτο, je základom tzv. metafyzickej interpretácie Pyrrhóna, ku ktorej sa priklonili viacerí interpretátori.⁶

Celkom opačné konzekvencie vyplývajú z prijatia Zellerom navrhutej konjektúry. Tá je základom tzv. epistemologickej interpretácie Pyrrhóna. Jej podkladom je časť Pyrrhónovho textu znejúca takto:

O veciach však (Pyrrhón), ako hovorí (Timón), vyjavuje, že sú celkom rovnako nerozlišiteľné, nemerateľné a nerozhodnuteľné. Dôvodom vraj je to, že ani naše zmysly, ani názory ani nehovoria pravdu, ani sa nemýlia. Preto im vraj ani nemožno veriť, ale máme byť bez názoru, neprikláňať sa ani na jednu stranu a byť v tom neutrasiteľní (Aristocles apud Eusebium, *Praep. evang.* XIV,18,3,1–3,5, zl. 53 Caizzi).

Naša poznávacia neschopnosť je teda pri tejto interpretácii primárnym dôvodom pre to, že veci sveta sú celkom rovnako nerozlišiteľné (ἐπ’ ἴσης ἀδιάφορα), nemerateľné (ἀστάθμητα)

4 ... δεῖν τὸν μέλλοντα εὐδαιμονήσῃν εἰς τρία ταῦτα βλέπειν· πρῶτον μὲν, ὅποια πέφυκε τὰ πράγματα· δεύτερον δέ, τίνα χρὴ τρόπον ἡμᾶς πρὸς αὐτὰ διακείσθαι· τελευταῖον δέ, τί περιέσται τοῖς οὕτως ἔχουσι (Aristocles apud Eusebium, *Praep. evang.* XIV,18,2,4–3,1, zl. 53 Caizzi)

5 Ide o pôvodné znenie starogréckeho rukopisu, pre ktoré navrhol bádateľ Zeller konjektúru διὰ τό („pretože, dôsledkom toho, že...“). V tomto prípade je však smer logického dôvodu celkom opačný: to, čo nasleduje je logickým dôvodom toho, čo predchádza. Význam spojenia διὰ τοῦτο sa odvodzuje zo syntaktického pravidla, ktoré hovorí, že výraz οὗτος, αὕτη, τοῦτο (= ten, tá, to) odkazuje na časť textu, ktorý mu predchádza (Smyth 1957, § 1245). Bádatelia akceptujúci Zellerovu konjektúru sa prikláňajú k tzv. epistemologickej interpretácii Pyrrhóna: M. R. Stopper (1983, 292 – 293, pozn. 53), J. Annas (1993, 203) alebo T. Brennan (1998, 432 – 433). O epistemologickej interpretácii sa ešte zmienime v hlavnom texte nášho príspevku.

6 Napr.: R. Bett (2000, 19), Declava Caizzi (1981, 226–227). Vyčerpávajúci zoznam bádateľských autorít zastávajúcich metafyzickú interpretáciu nájdeme v štúdií S. H. Svavarssona (2004, 271, pozn. 34).

1 „Pred všetkým ostatným je nevyhnutné skúmať našu vlastnú schopnosť poznávať: ak totiž nie sme schopní nič poznať, už netreba skúmať nič ďalšie.“ Aristocles apud Eusebium, *Praep. evang.* XIV,18,1,1–2,1, zl. 53 Caizzi.

2 Pozri napr.: οὔτοι πάντες Πυρρώνειοι μὲν ἀπὸ τοῦ διδασκάλου (... títo všetci sú Pyrrhónici podľa svojho učiteľa; Diogenes Laertios, *Vitae* 9, 69, 12), cf. Sextos Empeirikos, *Pyrrh. hyp.* 1, 232, 2-3; 1, 7, 6-7.

3 Podrobnejší výklad pozri v práci: Kalaš 2009, 104-111.

a nerozhodnuteľné (ἀνεπίκριτα). Tieto tri adjektíva charakterizujúce povahu vecí treba v prípade epistemologickej interpretácie chápať v zmysle epistemologickom, teda veci sú „pre nás“ nerozlišiteľné, nemerateľné pre naše meracie prostriedky a našim rozumom nerozhodnuteľné.⁷

Ak sú naše úvahy správne a ak za historicky hodnoverný budeme považovať neemendovaný grécky text zlomku zl. 53 Caizziho zbierky, Pyrrhón sa nám – a to nielen v pohľade na pravdu – ukazuje ako veľmi radikálny mysliteľ. Vieme si vôbec predstaviť, aké sú dôsledky jeho radikálneho postoja voči veciam? Pyrrhón nám v odpovedi na tretiu otázku pertraktovaného Aristokleovho zlomku u Eusebia sľubuje to najlepšie, čo by si asi každý z nás prial. Tých, ktorí sa správajú v súlade s Pyrrhónovými odporúčaniami, čaká najskôr zmlknutie v reči (ἄφασία), potom však neotrasiteľnosť (ἀταραξία) a podľa Ainesidéma dokonca rozkoš (ἡδονή) (Aristocles apud Eusebium, *Praep. evang.* XIV,18,4,2–4,3, zl. 53 Caizzi). Aké sú však podmienky naplnenia tohto blaženého stavu? Pyrrhón od nás vyžaduje jediné, a to, aby sme vždy a za každých okolností o každej jednej veci vyslovovali nasledujúce okrídlené tvrdenie: O každej jednej veci máme hovoriť, že nie väčšmi je, ako nie je, že nie väčšmi je, ako aj je, aj nie je, že nie väčšmi je, ako ani nie je, ani nie nie je – περὶ ἐνὸς ἐκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν.

Touto zázračnou okrídlenou formuláciou, či priam mantrou pyrrhónskeho skepticizmu, sa žiaľ z dôvodu časového obmedzenia nášho príspevku nemôžeme podrobnejšie zaoberať. V mojej knihe o Pyrrhónovi z Élidy poskytujem celkovo tri možné prekladové varianty a následne tri možné filozofické interpretácie tohto textu (Kalaš 2009, 77 – 86). Všetky tri predložené varianty však viac alebo menej potvrdzujú, že Pyrrhón bol presvedčený o principiálnej neurčiteľnej (nepoznatelnej) povahe vecí: žiadnu epistemologickú hodnotu nemá akýkoľvek jednoduchý výrok („je“) ani jeho negácia („nie je“), ale ani akýkoľvek zložený výrok („aj je aj nie je“), ani negácia tohto zloženého výroku („ani nie je ani nie nie je“). Ako je však tvrdenie čohokoľvek – teda aj takejto „zázračnej“ formulky – zlučiteľné s postojom radikálneho epistemologického agnosticizmu založeného na radikálnom metafyzickom predpoklade o agnostickkej povahe samotných vecí? Keď Pyrrhón hovorí o absolútnej a principiálnej nepoznatelnosti sveta okolo nás, prečo nám vôbec niečo prikazuje hovoriť o každej jednej veci okolo nás? Ak poznanie nie je principiálne možné, prečo máme vôbec niečo hovoriť o veciach? Neupadá tak Pyrrhón do protirečenia a do sebayvvrátenia, keď na jednej strane niečo zakazuje a na strane druhej nám to prikazuje robiť?

Narážame tu na vážny problém sebayvvrátenia alebo autoreferencie Pyrrhónových skeptických tvrdení. Zvedavému čitateľovi prezradíme aspoň to, že uspokojivé vyriešenie problému predpokladá, že Pyrrhónove tvrdenia o nepoznatelnosti sveta musia mať osobitný status „metatvrdení“, ktoré sú vyňaté zo svojho vlastného dosahu.⁸

V zvyšnej časti príspevku bude vhodné opätovne sa zamyslieť nad charakterom Pyrrhónovho úderného tvrdenia začínajúceho sa slovami „že nie väčšmi je, ako nie je ...“. Táto formulácia je kľúčová, lebo práve jej opakovanie nás privádza k blaženosti. Domnievame sa, že

kľúčovým pre pochopenie jeho filozofického významu je odhalenie významu negácie, ktorá sa tu viac krát opakuje. Ak má výrok naozaj hlbokú epistemologickú platnosť a ak tvrdí, že žiadnu epistemologickú relevanciu nemá tak jednoduchý výrok ani jeho negácia, ako ani výrok zložený z jednoduchého výroku a jeho negácie, ako ani negácia tohto zloženého výroku, potom význam negácie „nie väčšmi je, ako nie je“ (οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν) nemôže byť „logická negácia“, ale negácia, ktorú by sme mohli azda najvhodnejšie charakterizovať prívlastkom „epistemologická“. Význam slovesa „je“ (ἔστιν) tu pritom pochopiteľne nie je existenčný, teda netvrdí niečo o existencii alebo neexistencii vonkajšej veci (alebo vecí). Výraz „je“ tu skôr predstavuje elipsu za výraz „je nejaký“, „je určitého druhu“, „je taký a taký“, teda je predikačnou kopulou. Nakopené negácie v Pyrrhónovom okrídlenom tvrdení nesú „epistemologický“ význam preto, lebo Pyrrhón chce podľa našej interpretácie takýmto negovaním (vhodnejšie azda „poprením“, „odmietnutím“, „zavrnutím“) aplikovaným na akýkoľvek súd povedať, že tento súd – nech je akokoľvek komplikovaný a hoci aj logicky sporný – je epistemologicky absolútne irelevantný. Práve toto je hľadaná „epistemologická“ negácia, ktorá nemá logický rozmer, teda nemení význam negovaného výroku na logicky opačný, ale ho jednoducho epistemologicky „neguje“.⁹

Záver

Chápanie pravdy je u radikálneho skeptika Pyrrhóna z Élidy rovnako radikálne ako celá jeho filozofia. Rezignovanie na zodpovedanie otázky pravdy, ba dokonca vzdanie sa nároku na akékoľvek uchopenie reality, teda agnosticizmus v oblasti fakticity založený na metafyzickej povahe vecí, vedie Pyrrhóna k agnosticizmu v oblasti normativity. Hodnotový rebríček musí skutočný filozof zrušiť, lebo neexistuje základ v podobe poznateľných vecí sveta, na ktorom by sa dali hodnoty vybudovať. Prekvapivé je však to, že Pyrrhón v žiadnom prípade nerezignuje na problém blaženosti človeka. Práve spomínaná radikálna hodnotová indiferentnosť bude základom neotrasiteľnosti človeka. Ale analýza tohto podivného filozofického kroku, takého netypického pre grécku tradíciu, by si zaslúžila minimálne jeden ďalší konferenčný príspevok.

Literatúra

- ANNAS, J. (1993): *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.
BETT, R. (2000): *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*. Oxford: Oxford University Press.
BRENNAN, T. (1998): Pyrrho on the Criterion. *Ancient Philosophy*, 18, 417 – 433.
BRUNSCHWIG, J. (1999): Introduction: the Beginnings of Hellenistic Epistemology. In: Algra, K. – Mansfeld, J. – Schofield, M. (eds.): *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge, 11 – 30.

⁹ Bádateľ R. Bett tu vhodne poznamenáva, že „keby boli naše názory... jednoducho nepravdivé, mohli by sme ich jednoducho prepnúť (switch) na opačnú sadu názorov, ale keďže nie sú ani nepravdivé (ale vydávajú sa za pravdivé), omylu sa môžeme vyhnúť jedine úplným zavrnutím názorov (R. Bett 2000, 30). Opačný názor, ktorý predpokladá, že Pyrrhón uznával dištinkciu pravda-nepravda vyslovil M. R. Stopper, ktorého názor je v súlade epistemologickou interpretáciou, ktorú zastáva: „Myslím si, že Timón tu nechce povedať, že „naše zmysly nikdy nehovoria pravdu a nikdy neklamú“, ale že „naše zmysly nie sú ani stále pravdovravné ani stále klamné“ (M. R. Stopper 1983, 292).

⁷ Osobitnú skupinu bádateľov tvoria autori, ktorí síce Zellerovu konjektúru neprijímajú, stavajú sa teda akoby na stranu metafyzickej interpretácie, ale zdôrazňujú subjektívny, epistemologický aspekt Pyrrhónových charakteristík vecí (Ch. Stough 1969, 17 – 19; A. A. Long 1974, 81 – 82). Takýto prístup je však neprijateľný, lebo stredná pozícia medzi uvedenými pozíciami neexistuje: buď pravda o veciach jednoducho neexistuje a potom akákoľvek epistemológia plne stráca význam alebo objektívna pravda o veciach síce existuje, ale naše epistemologické mohutnosti sú úplne nekompetentné, aby ju uchopili.

⁸ Viac na danú tému pozri: Kalaš 2009, 116 – 118.

- DECLEVA CAIZZI, F. (1981): *Pirrone testimonianze*. Napoli: Bibliopolis.
- GÖRLER, W. (1994): Pyrrhon aus Elis. In: Flashar, H. (ed.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, IV: Die Hellenistische Philosophie*. Basel, 732 – 759.
- KALAŠ, A. (2009): *Pyrrhón z Élidy alebo blažený život bez hodnôt*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- LONG, A., A. (1974): *Hellenistic Philosophy*. London: Duckworth.
- SMYTH, H., W. (1957): *Greek Grammar*. Harvard. Messing.
- STOPPER, M., R. (1983): Schizzi Pirroniani. *Phronesis*, 28, 265 – 297.
- STOUGH, Ch., L. (1969): *Greek Scepticism*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- SVAVARSSON, S., H. (2004): Pyrrho's Undecidable Nature. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 249 – 295.

Príspevok vznikol na základe podpory grantu VEGA 1/0017/17: Aischinés a sókratovský dialóg.

doc. Mgr. Andrej Kalaš, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie

FF UK v Bratislave, Šafárikovo nám. 6

814 99 Bratislava, Slovak Republic

e-mail: andrejkalas@gmail.com

AUGUSTIN A ARITMETIKA: ČÍSLO JAKO CESTA K PRAVDĚ

AUGUSTINUS AND ARITHMETIC: A NUMBER AS A WAY TO TRUTH

Marek Otisk

Abstract: *The paper focuses on the theory of number and its importance in Augustine's philosophical thinking. Through the analysis selected Augustine's works (mainly De ordine, De musica, De libero arbitrio, De doctrina christiana and De civitate Dei) this text deals with the number as a way to the cognition of immortality of human soul and to the necessity of God's existence. Further, the number is presented as the needful aid to the correct understanding of Scripture. In all this cases the number and arithmetic are guarantee of true knowledge.*

Keywords: *Augustine of Hippo, truth, number, arithmetic, soul, God*

Úvod

Martianus Capella ve své encyklopedické alegorii svobodných umění *De nuptiis Philologiae et Mercurii* představuje aritmetiku jako jednu ze sedmi panen (sester), které na svatebním shromáždění bohů prezentují jednotlivá svobodná umění. Každá ze sester svým vzezřením, oděvem, pomůckami či vystupováním symbolizuje specifčnost dané disciplíny. Personifikovaná Aritmetika je vykreslena jako sebevědomá dívka, která – na rozdíl od sester – nepotřebuje ke svému umění žádné nástroje a vystačí si se svými prsty (a abakem) [*De nupt.* VII, 725, resp. VII, 729], čímž Capella zdůrazňuje bytostně racionální základ aritmetiky. Hrdé vystupování Aritmetiky ohromuje přítomné bohy mj. proto, že po nich žádá, aby uznali, že je jim nadřazená, neboť je jejich matkou a rodičkou, čehož se jí později skutečně dostává [*De nupt.* VIII, 803]. Zatímco mocného Jova familiárně zdraví jeho božským číslem [*De nupt.* VII, 729],¹ tak nesmrtelný a zbožštělý Pýthagorás zaujme místo vedle ní jako její učený a věrný druh [*De nupt.* VII, 729], načež společně s Platónem s neskrývanou úctou obdivují její výklad [*De nupt.* VIII, 803]. Aritmetika, jíž z čela prýští tajemný paprsek symbolizující provázanost číselných vztahů, některé bohy děsí (hlava s proměnlivým paprskem jim připomíná Hydru) [*De nupt.* VII, 728–729], což jen umocňuje dojem sebevědomého a nadřazeného postavení aritmetiky.

Martianův popis dívky Aritmetiky názorně dokládá, jak bylo na přelomu antiky a středověku nahlíženo na aritmetické umění. V novopýthagorejské tradici (reprezentované např. Theónem ze Smyrny nebo Nikomachem z Gerasy) je aritmetika disciplínou, která dokáže poskytnout pravdivé poznání veškerenstva. Velké postavy řecké aritmetiky a zároveň filozofie (Martianus zmiňuje Pýthagora a Platóna) jsou pomocníky pro pochopení umění, které dokáže člověka povznést na božskou úroveň poznání, tzn. poskytuje nám záruku a garanci pravdy nejen o tomto světě, ale také o nás samých či o božské realitě jako takové.

Právě způsob, jímž aritmetika dokáže garantovat pravdu filosofického vědění, bude hlavním předmětem zájmu této studie, která bude primárně vycházet z vybraných pasáží spisů Aurelia Augustina. Po úvodním vymezení aritmetiky a jejího vztahu k filosofii se pozornost

¹ Tj. číslem 717, neboť Jupiter byl považován za prvopočátek, tj. η $\alpha\rho\chi\eta$, což podle řeckých čísel odpovídá hodnotám $1 = \alpha$, $8 = \eta$; $100 = \chi$, $600 = \rho$, tedy součet těchto písmen ($2 \eta + \alpha + \chi + \rho$) se rovná 717.

soustředí zejména na roli čísla v některých Augustinových úvahách, tj. především při snaze o uchopení nesmrtnosti lidské duše, o porozumění Písmu svatému i při cestě k prokázání nezbytnosti Boží existence.

Filosofie a aritmetika

Matematika má tradičně (již od počátků filosofie obvykle kladených do Thaletovy doby) své pevné místo v rámci filosofického vědění.² Už starší pythagorejci (např. Archytás z Tarentu [DK 47 B 1]) matematické vědění členili na několik základních disciplín, jejichž počet se postupně ustálil na čtyřech: aritmetika, geometrie, hudba a astronomie.³ Aritmetika měla mezi matematickými vědami výsadní postavení, neboť se věnuje vymezené kvantitě (*quantitas discreta*), tj. číslu [Inst. II, 3, 2], bez něhož by ostatní vědy nemohly existovat, neboť všechny potřebují ke svému vědění číslo [De arith., praef.].

Pro prvotní vymezení aritmetiky ve zkoumané době proto platí, že se jedná o racionální duševní činnost, která má vládnoucí postavení, protože se věnuje číslům, jak to ve spise De doctrina christiana vyjádřil Augustin [DDC II, 31, 48]. Boethius, jehož volný překlad Nikomachova Úvodu do aritmetiky se ve středověku stal na dlouhá století základním učebnicovým textem o této nauce, pak označil aritmetiku za vědění, které by mělo být vyučováno jako první, neboť je zdrojem a matkou všech ostatních věd, jímž je zároveň nadřazeno – stručně řečeno: aritmetika je vědou, která vede k moudrosti a bez aritmetiky se nelze stát moudrým [De arith. I, 1].

Ovšem moudrost byla tradičně spojována s bytostnou charakteristikou filosofie, jak ji (v návaznosti na antiku) rozuměl i samotný Augustin. V De civitate Dei např. popisuje filosofie jako milovníky moudrosti (*amatores sapientiae*), protože samotné jméno filosofie odkazuje k lásce k moudrosti (*amor sapientiae*), a jelikož pravou moudrostí je jediné Bůh, musí být pravý filosof také milovníkem Boha (*verus philosophus est amator Dei*) [DCD VIII, 1].⁴ Toto obvyklé chápání pojmu filosofie Augustin někdy doplnil o slovo *studium* (tj. mj. úsilí či touha), tedy filosofie takto znamená snahu získat moudrost [CJ IV, 14, 72]. V dialogu De ordine charakterizoval filosofii jako dychtění po moudrosti (*studium sapientiae*), která se týká především poznání duše a Boha [De ord. II, 18, 43].⁵ Toto další tradiční označení filosofie jako snahy po poznání věcí lidských a božských⁶ představuje pro Augustina v De ordine racionální poznání (*cogitatio rationalis*), které vychází ze svobodných umění (*disciplinae*) a přináší nám pochopení (*intelligere*) a poučení (*docere*) o tom, co je počátkem (*principium*) všech věcí. Pro náš život je důležité zejména poznat vlastní duši (*anima*) a její původ, proto směřuje veškeré filosofické snažení k poznání Boha (*Deus*) [De ord. II, 5, 16].⁷

A je-li aritmetika základem vědění, které přináší moudrost, a filosofie je touhou po stejné (pravé, tj. Božské) moudrosti, je konzistentním krokem, když Augustin při zkoumání lidské duše a samotného Boha používá v některých případech číslo a aritmetické poznatky.

Augustin a číslo

Význačné postavení aritmetiky v rámci vědění je garantováno především samotným předmětem této vědy, jímž je číslo [De mus. III, 1, 2]. Augustin rozuměl číslu jako něčemu, co je neporušitelné (*inviolatus*), neměnné (*incommutabilis*) a co vytváří určité zákony či řád (*ratio*), jemuž je vlastní pravda (*veritas*) [DLA II, 8, 24]. Jelikož Bůh podle biblické Knihy Moudrosti vytvořil vše podle míry (*mensura*), čísla (*numerus*) a váhy (*pondus*),⁸ Augustin se domnívá, že Bůh daroval čísla všem věcem [DLA II, 11, 31], když vše stvořené zformoval podle čísel [DDC II, 38, 56 nebo DLA II, 18, 48]. Být (*esse*) je tudíž být v číslech (*numero-sa esse*), tzn. v určitém číselném poměru [DLA II, 16, 42]. Z metafyzického hlediska platí, že forma věcí je číselným poměrem (*ratio numeri*) a nic stvořeného by nemohlo existovat, nebylo-li by čísla.⁹

Stvořil-li Bůh svět mj. podle čísla, pak se zdá, že číslo poskytuje cestu k poznání Boží moudrosti, neboť mezi moudrostí Boží (*sapientia Dei*) a číslem je velmi úzký vztah. Augustin přímo píše, že moudrost a číslo jsou jedinou věcí (*una res*) a samotné číslo je soupodstatné (*consubstantialis*) s Boží moudrostí [DLA II, 11, 31–32]. Takto nás číslo může dovést k Bohu a k pravdě o všem stvořeném, neboť nám dává poznání číselných poměrů (*proportiones*), které vytváří zákony či pravidla (*ratio*), jimiž se řídí veškerý pohyb (*motus*) a dění v tomto světě [De mus. I, 7, 13–13, 28]. K poznání pravdy a Boha jsou proto zvlášť vhodná svobodná umění (*artes liberales*) v čele s aritmetikou, neboť právě ta nám poskytuje znalosti o řádu (*ordo*), který je Bohem založen na číselných základech [De ord. II, 15, 43–44].¹⁰ Tyto číselné základy veškerenstva jsou proto nesmrtné a nejpravdivější (*immortalis et verissimus*) [De ord. II, 19, 50].

Číslo a duše

V pojednání De immortalitate animae vychází Augustin z právě uvedeného vymezení vědění (*scientia*), které nám poskytují svobodné nauky (*disciplinae*) a předpokládá, že poznatky svobodných disciplín zachycují něco, čemu přísluší povaha neměnného (*inmutabile*) a co je tedy ze své povahy stálé (*semper*). Zároveň Augustin nepochybuje o tom, že vědění svobodných umění je přístupné člověku, tedy člověk, když si dané poznatky osvojí, má ve své duši (*animus*) tato umění. Je-li lidská duše schopna pojmout poznatky, kterým náleží charakter věčnosti, nelze, aby sama nebyla něčím věčným, neboť pak by nemohla mít v sobě něco věčného. Lidská duše proto musí být věčná (*semper vivit*) [De immortal. 1, 1].

Tímto způsobem Augustin dokládá, že je-li podstatou člověka primárně duše (a rozum),¹¹ pak substancí nemůže náležet akcident, který by s ní nebyl souměřitelný. Má-li podstatu člověka přijmout akcidenty, které jsou svou povahou věčné, není možné, aby substance člověka nebyla rovněž věčná. Tuto skutečnost pak ilustruje např. právě na příkladu aritmetických pravd. Opětovně zmiňuje, že zákony čísel (*ratio numerorum*) jsou neproměnlivé a veškerá svobodná umění (*artes*) se zakládají na těchto zákonech. Přitom my jsme schopni uchopit tyto zákonitosti, tedy naše duše musí být nesmrtná (*immortalis*) [De immortal. 4, 5–6]. Číslo je pro Augustina alespoň v tomto spisku jasným dokladem nesmrtnosti lidské duše.

⁸ Sap. 11,20.

⁹ Srov. SHANZER, D. R. (2005), 103.

¹⁰ Srov. CONYBEARE, C. (2006), 141–165.

¹¹ Podrobněji viz FERRI, R. (1998), 121–156.

² Viz např. HAHN, R. (2017) nebo HEATH, T. (1921).

³ Srov. např. WAGNER, D. L. (1983), zejména 147–247.

⁴ Srov. BURTON, P. (2005), 157–162.

⁵ Srov. MARION, J.-L. (2012), 3–10.

⁶ Srov. např. Ciceronovy Tuskulské hovory [Tusc. disp. IV, 26, 57], ale mohli bychom jít dále do dějin, kupříkladu k Platónovi či Aristotelovi.

⁷ Srov. MAYER, C. (2002), 481–485.

A protože filosofie se věnuje lidské duši (a Bohu), je doklad pro nesmrtelnost lidské duše jednou z klíčových Augustinových filosofických snah. Pravdivost poznatku o nesmrtelnosti naší duše je Augustinem postavena na charakteru čísel a aritmetických (či matematických) vztazích, které jsme schopni pochopit a užívat.

Číslo a písmo svaté

Znalosti v oboru čísel jsou pak pro Augustina také klíčem k pochopení toho, co je napsáno v Písmu svatém.¹² V *De doctrina christiana* zdůrazňuje, že bez povědomí o číslech nedokážeme poznat mystický (*mysticus*) význam biblických číselných údajů. Například, jak můžeme vědět, proč se Mojžíš, Eliáš i Ježíš postili právě 40 dní, pokud nebudeme vědět, že číslo 40 je součinem čtyřky a desítky, přičemž samotná desítka je součtem trojky a sedmičky? Všechna čísla totiž s sebou nesou určitý kvalitativní odkaz, který musíme za zdánlivě kvantitativním znakem rozluštit, což bez jisté formy numerologie či aritmologie není možné. Číslo 4, jak píše Augustin, je typickým symbolem času jako takového (viz čtyři roční období, čtyři fáze dne mezi východem a západem Slunce, polednem a půlnocí atp.).¹³ Číslo 3, dodává Augustin, odkazuje na samotného Boha, kdežto číslo 7 – tradiční to symbol celku, kosmu či lidství [srov. *De nupt.* VII, 738–739] – pak mj. může charakterizovat stvořené ve vztahu k tělu a jeho životu (trojka jako duše, čtyřka jako symbol hmoty – viz např. 4 prvky). Z toho Augustin uzavírá, že pod číslem 40 jedinec vzdělaný v nauce o číslech rozpozná odkaz na časovou dimenzi našeho života, který by měl být pamětlivý Boha, k čemuž právě půst svou cudností a zdrženlivostí vybízí [DDC II, 16, 25].

Augustin věnoval více pozornosti aritmetice a číslům v rané fázi své tvorby (tj. zejména na konci 80. a v průběhu 90. let 4. století), ovšem nelze říci, že by se později těchto postupů zcela zřekl. Naopak již zmíněný spis *De civitate Dei* přináší další jednoznačný doklad toho, že čísla v biblickém kontextu s sebou nesou duchovní a mystický význam. Třeba při výkladu počtu dní stvoření se Augustin relativně podrobně věnuje dokonalosti čísla 6, které podle tradiční antické aritmetické klasifikace čísel představuje nejmenší z dokonalých čísel, tj. takových čísel, jejichž hodnota se rovná součtu dělitelů poskytujících celočíselný výsledek, když se za dělitele považuje i jednička, nikoli však samotné dělené číslo. Těchto dokonalých čísel je velmi málo (např. Boethius jmenuje 4 nejmenší – tj. 6, 28, 496, 8128 [De arith. I, 20]), pročež je nabíledni, že Stvořitel si pro počet dní, v nichž tvořil veškerenstvo, vcelku přirozeně vybral takové číslo, které je podle aritmetické nauky zároveň přímým odkazem na dokonalost [DCD XI, 30].

Číslo a existence Boží

Čísla a jejich aritmetické (či numerologické) vlastnosti nás nedovedou pouze k nesmrtelnosti lidské duše či k patřičné interpretaci biblických knih, nýbrž Augustin jich užívá také k poukazu na nezbytnost samotné existence Boží. V *De libero arbitrio* jsou právě pravidla a zákony čísel chápány jako něco pravdivého, co přesahuje lidské kognitivní schopnosti – tj. slavná Augustinova cesta analýzy lidského poznávání od vyrovnání se se skepsí, přes tělesné smysly (*sensus corporis*) a vnitřní smysl (*sensus interior*) k rozumu (*ratio*) a hledání toho, co existuje nad rozumem (*esse supra rationem*) [DLA II, 3, 7–6, 14].

¹² Srov. BURTON, P. (2005), 156–157.

¹³ Srov. *De nupt.* VII, 734, kde Martianus Capella uvádí i další symbolické odkazy, které mohou číslu 4 náležet.

Společně s moudrostí je to právě číslo, které odkazuje k pravdě (*veritas*) a dobru (*bonum*). Protože pro Augustina platí, jak již bylo uvedeno, že číslo a moudrost jsou jedinou věcí, nelze dojít k jinému závěru, než že pravda čísel je vznešenější než lidský rozum a je něčím, co je buď přímo Bohem, nebo něčím, co je s Bohem bytostně spjato [DLA II, 15, 39].¹⁴

Pro lidskou poznávací schopnost je tudíž přirozené, že dokáže rozbořením vlastních kognitivních mohutností dospět k nahlédnutí nezbytnosti existence Boží, která je zárukou pravdy, jež takto dokážeme uchopit jako něco, co je nad naším rozumem a běžně to využíváme v aritmetice.

Závěr

Jak naznačoval popis personifikované aritmetiky v podání Martiana Capelly, je i pro Augustina aritmetika, tj. nauka o číslech, základní vědou, která umožňuje existenci veškerého dalšího vědění, včetně filosofického. Filosofie jako láska k moudrosti a touha či snaha po dosažení této moudrosti je zároveň snahou po poznání Boha, tzn. pravá a skutečná filosofie je současně láskou k Bohu. Boha můžeme poznat na základě stvořeného, neboť Bůh vše, co vytvořil, uspořádal v souladu se svou moudrostí podle míry, čísla a váhy. Číslo nám navíc, jelikož filosofie je zkoumáním věcí lidských i božských, dokáže představeným způsobem podat zásadní informace o nesmrtelnosti lidské duše, nezbytnosti Boží existence a dále je potřebným interpretačním klíčem k vysvětlení číselných údajů v Písmu svatém. Číslo je tedy základem pro filosofické a hermeneutické poznání a do značné míry nejen dláždí cestu k vědění, ale také garantuje jeho pravdivost.

Literatura

- AUGUSTINUS Aurelius (1843): *De musica libri VI. PL* 32. Paris: J.-P. Migne [citováno jako *De mus.*].
- AUGUSTINUS Aurelius (1865): *Contra Julianum libri VI. PL* 44. Paris: J.-P. Migne [citováno jako *CJ*].
- AUGUSTINUS Aurelius (1955): *De civitate Dei libri XXII.* Eds. B. Dombart – A. Kalb. CCSL 47–48. Turnhout: Brepols [citováno jako *DCD*].
- AUGUSTINUS Aurelius (1962): *De doctrina christiana. De vera religione.* Eds. K. D. Daur – J. Martins. CCSL 32. Turnhout: Brepols [spis *De doctrina christiana* citován jako *DDC*].
- AUGUSTINUS Aurelius (1970): *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio.* Ed. W. M. Green – K. D. Daur. CCSL 29. Turnhout: Brepols, 1970 [spis *De ordine* citován jako *De ord.*; spis *De libero arbitrio* jako *DLA*].
- AUGUSTINUS Aurelius (1986): *Soliloquiorum libri duo, De immortalitate animae, De quantitate animae.* Ed. W. Hörmann. CSEL 89. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften [spis *De immortalitate animae* citován jako *De immort.*].
- BOETHIUS, A. M. T. S. (1999): *De institutione arithmetica.* Eds. H. Oosthout – J. Schilling. CCSL 94A. Turnhout: Brepols [citováno jako *De arith.*].
- BURTON, P. (2005): The Vocabulary of the Liberal Arts in Augustine's *Confessions*. In: Pollmann, K. – Vessey, M. (eds.): *Augustine and the Disciplines*. Oxford: Oxford University Press, 141 – 164.

¹⁴ Podrobněji viz např. Teske (1987), 124–142.

- CASSIODORUS, F. M. A. (1961): *Institutiones*. Ed. R. A. B. Mynors. Oxford: Clarendon Press [citované jako *Inst.*].
- CICERO, M. T. (1918): *Tusculanae disputationes*. Ed. M. Pohlenz. Leipzig: Teubner [citované jako *Tusc. disp.*].
- CONYBEARE, C. (2006): *The Irrational Augustine*. Oxford: Oxford University Press.
- DIELS, H. – KRANZ, W., (eds.) (1952): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann [citované jako *DK*].
- FERRI, R. (1998): Mens, ratio e intellectus nei primi dialoghi di Agostino. In: *Augustinianum*, 38 (1), 121-156.
- HAHN, R. (2017): *The Metaphysics of the Pythagorean Theorem. Thales, Pythagoras, Engineering, Diagrams, and the Construction of the Cosmos out of Right Triangles*. Albany: SUNY Press.
- HEATH, T. (1921): *A History of Greek Mathematics*. Vol. 1: *From Thales to Euclid*. Oxford: Clarendon Press.
- MARION, J.-C. (2012): *In the Self's Place: The Approach of Saint Augustine*. Stanford, CS: Stanford University Press.
- MARTIANUS, Capella (1983): *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Ed. J. Willis. Leipzig: Teubner [citované jako *De nupt.*].
- MAYER, C., (ed.) (2002): *Augustinus-Lexikon*. Basel: Schwabe & Co. AG.
- Nova Vulgata. Biblorum Sacrorum Editio*. Dostupné na: http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html (datum návštevy: 4. 11. 2017).
- SHANZER, D. R. (2005): Augustine's Disciplines: *Silent diutius Musae Varronis?*. In: Pollmann, K. – Vessey, M. (eds.): *Augustine and the Disciplines*. Oxford: Oxford University Press, 69–112.
- TESKE, R. J. (1987): The De libero arbitrio & Proof for God's Existence. In: *Philosophy and Theology* 2 (2), 124–142.
- WAGNER, D. L., (ed.) (1983): *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*. Bloomington: Indiana University Press.

Studie byla zpracována v rámci řešení grantového projektu *GA ČR*, č. 17-11657S.

Doc. Mgr. Marek Otisk, PhD.

Katedra filozofie, Filozofická fakulta Ostravské univerzity

Reální 5, 701 03 Ostrava

e-mail: marek.otisk@osu.cz

INTUÍCIA – CESTA K ISTOTE POZNANIA V ILUMINACIONISTICKEJ FILOZOFII SHIHĀBA AL-DĪNA YAHYU AL-SUHRAWARDIHO

INTUITION – WAY TO CERTAINTY OF KNOWLEDGE IN THE PHILOSOPHY OF ILLUMINATION OF SHIHĀB AL-DĪN YAHYA AL-SUHRAWARDĪ

Mária Mičaninová

Abstract: Author of this article gives reasons and ways that led Suhrawardi to unify his own intuitive experience with a theory of definition and syllogism of the peripatetic philosophy into a logically coherent system of the illuminative metaphysics. It was the result of his conviction that reliability of knowing the first principles and origins – lights – stems from their obviousness, from their vision, while the properties of light cosmology and their knowledge results from the rules of deduction and demonstration according to the theory of syllogism which he first adapted for the needs of his metaphysics in *The Philosophy of Illumination*.

Keywords: Suhrawardi, philosophy of illumination, definition, intuition

V Suhrawardiho úvode jeho diela *Filozofia iluminácie* sa nachádzajú dve skutočnosti, ktoré sa stali východiskom môjho príspevku: a) dôvody pre napísanie tohto diela a b) pomenovanie inšpiračných zdrojov, z ktorých čerpal pri jeho písaní. Dôvodom napísania *Filozofie iluminácie* bolo naliehanie jeho bratov, aby im pomohol na ich ceste k Bohu. Suhrawardi preto napísal knihu, ktorá sa líši od jeho doterajších kníh, v ktorých zhrnul princípy peripatetikov podľa ich metódy. *Filozofia iluminácie* sa líši práve metódou, vďaka ktorej je táto kniha systematickejšia, a preto kratšou cestou k poznaniu. Táto cesta je podľa neho precíznejšia a obsahuje aj to, k čomu dospel Suhrawardi vo svojich mystických víziách, pre ktoré následne hľadal dôkaz. Takto vznikol jeho výklad vedy o svetlách. Určil ho študentom intuitívnej filozofie, ktorí už majú za sebou prvé mystické zážitky. Pre nikoho iného nebude užitočná.

Inšpiračnými zdrojmi Suhrawardiho bola veda o svetlách ako veda „pravej intuície inšpirovaného a osvieteného Platóna“ (Suhrawardi 1999, 2) a tých, ktorí prišli pred ním. Takými boli Hermes, „otec filozofov“, Empedokles, Pytagoras a iní. Táto veda je podľa Suhrawardiho tiež základom východného učenia o svetle a temnote perzských filozofov, akými boli Džamsp, Frashostar, Bozorgmehr a iní pred nimi (Tamže). Podľa Suhrawardiho medzi nimi niet sporu v zásadných otázkach. „Aj keď Prvý učiteľ [Aristoteles], bol veľmi významný a s hlbokým náhľadom, netreba ho preceňovať, aby sa neznevažoval jeho učiteľ“ (Suhrawardi 1999, s. 2 – 3). Suhrawardi tým myslel Platóna. Obidve skutočnosti naznačujú, že Suhrawardi na jednej strane sám seba opísal, ako mystika – učiteľa svojich bratov na ich ceste k Bohu, na druhej strane určil svoje miesto medzi inými učiteľmi, ktorých považuje za svojich filozofických predchodcov.

Suhrawardi v úvode tiež vysvetlil, že systém iluminacionistov nemôže byť vytvorený bez svetelných inšpirácií, pretože niektoré z jeho princípov sa zakladajú na takýchto svetlách. Ak by iluminacionisti aj začali o nich pochybovať môžu svoje pochybnosti prekonať výstupom po rebríku duše, teda nie hľadaním chýb vo svojich úsudkoch. Inými slovami, svoje pochybnosti môžu prekonať spôsobom obvyklým pre mystikov, nie pre znalcov diskurzívnej

filozofie. Ten, kto sa nepridržiava mystickej cesty, nevie podľa Suhrawardiho nič o filozofii a bude hračkou v rukách pochybností.

To, že Suhrawardi sám začínal ako peripatetik tiež znamená, že dobre chápal rozdiel medzi diskurzívnym a iluminacionistickým myslením. Nie je teda náhoda, že *Filozofiu iluminácie* rozdelil na dve časti. Prvú nazval *Pravidlá myslenia* v troch diskurzoch, druhú nazval *O božských svetlách, Svetle svetiel a základoch a poriadku existencie* v piatich diskurzoch. Bez porozumeniu prvej časti, nemožno porozumieť tej druhej, pretože v druhej časti Suhrawardi využil niektoré prostriedky peripatetickej logiky (napr. dedukcie a sylogizmus) na vybudovanie systému iluminacionistickej filozofie.

Východiskom Suhrawardiho *Filozofie iluminácie* je teda kritika diskurzívneho, t. j. peripatetického myslenia, zvlášť spôsobu definovania vecí, ktoré v jeho dobe a prostredí stelesňovala Avicennova filozofia. Poukázaním na jeho hranice a nedostatky zdôvodnil Suhrawardi oprávnenosť jeho čiastočného odmietnutia a čiastočného doplnenia iluminacionistickými pravidlami. Suhrawardi tým vytvoril vlastný metodologický základ iluminacionistickej filozofie, v ktorom dominantné miesto patrí mystickej skúsenosti, jej víziám a s ňou súvisiacou intuíciou ako cesty k istote v poznaní.

Vo svojom príspevku len načrtnem dôvody a spôsoby, ktoré priviedli Suhrawardiho k zjednoteniu ním upravenej pravidiel dedukcie a teórie sylogizmu s jeho vlastnými mystickými víziami a skúsenosťami do jedného systému jeho iluminacionistickej metafyziky. Začnem ukážkou Suhrawardiho kritiky peripatetickej esenciálnej definície, po ktorej vysvetlím, prečo je intúícia podľa Suhrawardiho cestou k istote v poznaní princípov a počiatkov, aby som na záver načrtla výslednú podobu iluminacionistickej ontológie vo *Filozofii iluminácie*.

Kritika peripatetickej esenciálnej definície

Suhrawardi začína *Filozofiu iluminácie* diskurzom s názvom *O poznaní a definícii*, ktorý je zameraný na kritiku peripatetickej definície. Nie je to náhoda, pretože v rámci peripatetickej tradície sa definícia považuje za základ vedeckého poznania. Suhrawardi rozdelil diskurz do siedmich častí (nazvaných aj pravidlami), v ktorých sa zaoberá výkladom toho ako slovo označuje význam (prvé pravidlo), výkladom rozdielu medzi chápaním a súhlasom (druhé pravidlo), kviditou (tretie pravidlo), rozdielom medzi esenciálnymi a oddeliteľnými akcidentmi (štvrté pravidlo), vyhlásením, že všeobecné neexistuje mimo myseľ (piate pravidlo), vysvetlením čo je ľudské poznanie (šieste pravidlo) a nakoniec definíciou a jej podmienkami (siedme pravidlo), ktoré obsahuje Suhrawardiho stanovenie iluminacionistického princípu ako dôsledku vyvrátenia peripatetickej teórie esenciálnej definície. Zo siedmich častí, resp. pravidiel, vyplývajú Suhrawardiho názory na a) definíciu, b) jeho kritika esenciálnej definície a c) dôvody pre jej odmietnutie:

a) Suhrawardiho **názor na definíciu**. „Definícia musí byť niečo zjavnejšie, než definovaná vec, nie niečo iba tej istej jasnosti alebo niečo nejasnejšie, než ona alebo niečo, čo je samo známe iba prostredníctvom definovanej veci... A čo viac, podmienkou pre to, prostredníctvom čoho je vec definovaná je, že [to] bude známe pred definovanou vecou a nie súčasne s ňou... Definícia reality nemôže byť iba nahradením slova, pretože takéto nahradenie je užitočné iba pre niekoho, kto pozná realitu, nie je si však istý významom slova. Definícia príbuzných [vecí] by mala zmieniť to, z čoho je urobená derivácia spolu s niečím iným, závisiacim na miestach derivácie“ (Suhrawardi 1999, s. 8 – 9).

b) Suhrawardiho **kritika esenciálnej definície**. „Niektorí [Ibn Síná] používajú termín ‚esenciálna definícia‘ pre formulu indikujúcu kviditu veci. Takáto formula indikuje esen-

ciály¹ (tie podstatné veci) a aspekty reality veci. Formula, ktorá robí realitu známou vonkajšími [vlastnosťami] sa nazýva ‚opis‘. Uvážme to na príklade tela. Niektorí ľudia tvrdia, že telo má časti, ale niektorí si nie sú istí a iní odmietajú úplne existenciu častí... Avšak množstvo takýchto častí nie je v koncepte pomenovanej veci. Vskutku, meno označuje iba úplnú sumu sprievodných [vlastností] jej konceptu... Aj keď telo jestvuje, ako sme ti to vysvetlili, a je časťou telesnej reality, ľudia pochopia tie časti, ktoré sú im zjavné. To sú tie aspekty, ktoré sú určované menom – tak tým, kto toto meno vytvoril – aj nimi. Teda, ak toto je prípad zmyslových vecí, o čo viac to bude platiť pre niečo, z čoho vôbec nič nemožno vnímať. Ďalej uváž, že je niečo, čo človek vlastní, čo z neho robí ľudského tvora. Táto vec nie je známa mase a ani elite medzi peripatetikmi, pretože tí druhí definujú človeka ako „rozumného živočícha“. Ale schopnosť usudzovať je náhodná a posteriórna vo vzťahu k realite človeka. Duša však – ktorá je princípom týchto vecí – môže byť poznaná skrze sprievodné [vlastnosti] a akcidenty. Ak je tak (určené) pre dušu, vec, ktorá je najbližšie človeku, o čo ťažšie bude poznať iné veci!“ (Tamže, s. 9 – 10)

c) Suhrawardiho dôvody pre **odmietnutie esenciálnej definície**. „Peripatetici pripúšťajú, že všeobecné a špecifické esenciály veci musia byť zmienené v jej esenciálnej definícii. ‚Rod‘ je menom pre všeobecnú esenciálu, ktorá nie je časťou inej všeobecnej esenciály patriacej k všeobecnej realite vysvetlenej odpoveďou na otázku ‚Čo je to?‘ Esenciálnu charakteristiku pre túto vec nazývajú ‚rozdielom‘... Ďalej peripatetici určili, že neznáme môže byť získané iba skrze známe. Avšak, esenciálna charakteristika veci je neznáma tomu, kto s ňou nie je oboznámený... Ak je však známa skrze niečo iné, než definovanú vec, nebude charakteristickou pre definovanú vec. Ak je esenciála charakteristická pre vec a nie je ani evidentná vnímaniu, ani poznaná, zostane nepoznaná, ako zostane definovaná vec. A ak táto esenciálna charakteristika veci bude definovaná, možno (to bude) všeobecnejšími vecami – ktoré by ju nedefinovali – a nie vecami charakteristickými pre ňu... Aj keď niekto vypočíta esenciály, ktoré pozná, nemôže si byť istý, či neprehliadol existenciu nejakej inej esenciály. Takže ten, kto skúma alebo oponent by mohol vyzvať osobu, ktorá tvorí definíciu a táto osoba by nebola schopná odpovedať ‚Ak existuje iný atribút, nepoznal by som ho‘, pretože jestvuje veľa atribútov, ktoré nie sú evidentné. A nestačí povedať ‚Ak by vec mala inú esenciálu, neboli by sme schopní poznať jej kviditu bez nej‘, pretože odpoveďou by mohlo byť ‚Realita je poznaná iba, ak sú poznané všetky jej esenciály‘... Takže je jasné, že je nemožné pre ľudskú bytosť vytvoriť esenciálnu definíciu spôsobom, ktorý požadujú peripatetici – ťažkosť, ktorú pripúšťal už ich majster (Aristoteles). Preto máme definíciu iba prostredníctvom vecí, ktoré vymedzujú konjunkciou²“ (Suhrawardi 1999, s. 10 – 11).

Suhrawardiho výhrady voči peripatetickej esenciálnej definícii možno zhrnúť nasledovne: a) nezahŕňa všetky esenciály (zložky esencie) definovanej veci; b) esenciály definovanej veci nie sú jasnejšie (známejšie), než definovaná vec, preto každá definícia vedie k nekonečnému regresu, v ktorom je to nepoznané definované nepoznaným; c) takáto definícia neprináša istotu o poznaní povahy veci. Suhrawardi preto vo *Filozofii iluminácie* ponúkol inú

¹ To esenciálne (dhāt) je zložkou esencie veci; jej opakom je akcidentálne.

² Pod konjunkciou má Suhrawardi na mysli spojenie dvoch premís v sylogizme: „Ak jedna propozícia zodpovedá časti záveru, potom iná propozícia musí zodpovedať inej časti. Sylogizmus sa v tomto prípade nazýva ‚konjunktívny‘... V konjunktívnom sylogizme obidve premisy musia zdieľať to, čo sa nazýva ‚stredný termín‘... Dokonalý konjunktívny sylogizmus je ten, v ktorom je stredný termín predikátom prvej premisy a subjektom druhej“ (Suhrawardi 1999, s. 21). Príklad konjunktívneho sylogizmu: Teleso nemôže byť čierne a zároveň biele. Je biele. Teda nie je čierne.

cestu k dosiahnutiu istoty vo všeobecných tvrdeniach o veciach, t. j. v premisách sylogizmu, ako to vyplýva z druhej časti spomínaného diela.

Suhrawardiho predstava o tejto ceste sa stáva jasnejšia po prečítaní prvého diskurzu druhej časti *Filozofie iluminácie*, ktorá začína tvrdením, že „nič nie je evidentnejšie ako svetlo, preto niet ničoho, čo by menej potrebovalo definíciu než svetlo“ (Suhrawardi 1999, 76). Nasledujúcich päť diskurzov je však paradoxne dôkazom, že svoju svetlú ontológiu vybudoval Suhrawardi ako systém preto, že ju vytvoril práve podľa Aristotelových metodologických požiadaviek na vedecký systém. Preto v jej prvej časti nájdeme diskusiu o pojmoch a definíciách, dôkazoch (učenie sylogizmu a demonštratívny sylogizmus), redukcii všetkých figúr sylogizmu na jednu, Barbaru, podľa ktorej ak nevyhnutne platí, že všetky A sú B a nevyhnutne všetky B sú C, potom nevyhnutne všetky A sú C. Na záver prvej časti *Filozofie iluminácie* Suhrawardi poukazuje na chyby v nesprávne utvorených sylogizmoch, aby ukázal, ako sa im vyhnúť použitím určitých princípov. V rámci tejto diskusie ešte ustanovil „niektoré technické termíny“ (tamže, s. 42), napr. určil, čo je to substancia, atribút, príčina, existencia a existujúce, kvidita, číslo, vzťah a privácia. Vždy poukazuje na nedostatky v chápaní týchto kategórií samotnými peripatetikmi, predovšetkým Avicennom, aby ich nahradil svojou vlastnou interpretáciou.

Druhú časť *Filozofie iluminácie* nazvaná *O božských svetlách, Svetle svetiel a základoch a poriadku existencie* v piatich diskurzoch, mohol preto začať definovaním centrálného pojmu jeho ontológie – svetlom – a vzťahov, ktoré sú medzi Svetlom svetiel a ostatnými svetlami, ktoré z Neho emanovali. V tejto časti nespornú pravdivosť premís sylogizmu odvodil z nepojmového, nesprostredkovaného, teda z intuitívneho poznania.

Intuícia – cesta k istote v poznaní

Suhrawardi v prvej časti *Filozofie iluminácie* urobil jasný rozdiel medzi diskurzívnym poznaním, zakladajúcim sa na dôkazoch a nediskurzívnym, zakladajúcim sa na intuícii. Paradoxne, samotný termín „intuícia“ sa vo *Filozofii iluminácie* vyskytuje zriedkavo. Najprv v jej úvode, v ktorom Suhrawardi o svojej filozofii a o filozofii Platona a ešte niektorých už spomínaných mysliteľoch, hovorí ako o intuitívnej. Potom však až na strane 78, vo štvrtej sekcii prvého diskurzu druhej časti (O závislosti tela v jeho existencii na netelesnom svetle), v ktorej tvrdí: „Intuícia potvrdzuje, že žiadna neživá temná substancia neprijíma svoju existenciu od inej, pretože vzhľadom na neživú realitu bariéry žiadna [substancia] by nemala prioritu pred inými“ (Suhrawardi 1999, s. 78). To, čo potvrdila intuícia, bolo to pre Suhrawardiho nespochybniteľné.

Aj z tohto príkladu vyplýva, že Suhrawardi termín „intuícia“ vo *Filozofii iluminácie* nedefinuje, ale pracuje s jeho implicitným významom napríklad aj vtedy, keď píše o bezprostrednom videní svetiel svetlenej ríše. V úvode som uviedla, že ontológiu svetiel Suhrawardi vybudoval na princípoch, z ktorých niektoré sú svetlami, preto je zrejmé, že adekvátnym spôsobom ich poznania je podľa neho videnie, resp. vízia svetla, ktoré je nad-zmyslové a nad-rozumové. Je to poznanie jasnejšie, než dôkaz. Toto videnie je mystickou skúsenosťou, adekvátnym nástrojom poznania inteligibilných foriem tvoriacich inteligibilnú ríšu.

Svetlo je vo *Filozofii iluminácie* tak princípom, ako počiatkom, ktorých poznanie je pravdivé a nevyžaduje dôkaz, pretože sú evidentné. Možno by Suhrawardi súhlasil s Aristotelom, že „vedenie pomocou dôkazu nie je možné, ak nepoznáme prvé a bezprostredné počiatky“ (Druhé analytiky II. 19 1962, 98), nesúhlasil by s ním však v tom, že „Ak teda okrem vedeckého poznania nie je žiadny ďalší druh pravdivého vedenia okrem rozumu, je počiat-

kom všetkého vedenia rozum. A bude počiatkom počiatku, zatiaľ čo celé vedenie sa bude podobne vzťahovať k všetkým veciam“ (tamže, s. 100). Suhrawardiho intuícia nie je podľa môjho názoru intelektuálnou intuíciou Aristotela, a ak by som mala uviesť príklad z dejín stredovekej filozofie, ani Ockamovou teóriou intuitívneho a abstraktívneho poznania (Chabada 2016, s. 105). Inou je otázka, či Suhrawardiho používanie intuície ako bezprostredného poznania možno považovať za typ úsudku.¹ Myslím si, že nie, pretože myseľ získava takéto poznanie bez sprostredkovania zmyslami alebo rozumu. Preto aj intuitívna filozofia (ta'al-luh) sa zakladá čiastočne na priamom chápaní foriem inteligibilnej ríše. To však neplatí pre jej opak, diskurzívnu filozofiu. Svoje tvrdenie opieram o citát, ktorý uvádzam o niekoľko riadkov nižšie.

Podotýkam tiež, že Suhrawardi svetlo nechápal ako metaforu, ale doslovne ako princíp tak svojej epistemológie, ako aj kozmologického poriadku. Spolu s predstavou, že vertikálne svetlá vyplývajú jedno z druhého na spôsob emanácie stáva sa jeho ontológia svetiel súčasťou novoplatónskej línie filozofie v islamskom svete. Vydala som sa touto cestou a zistila, že Suhrawardi odmietol názor, že poznanie vzniká vtedy, keď sa formy vecí vtlačajú do očí alebo do mozgu, pretože to odporuje mystickej skúsenosti, ktorá je bezprostredným videním svetiel. Svoje dôvody pre to vysvetlil Suhrawardi trochu enigmaticky vo štvrtom diskurze (O klasifikácii bariér, ich stavov, ich kombináciách a niektorých z ich síl) druhej časti *Filozofie iluminácie* takto: „Pretože jestvuje taká vec ako netelesný obraz v zrkadle... môže tiež existovať substanciálna kvidita, ktorá má akcidentálny obraz. Nedokonalé svetlo je ako obraz dokonalého svetla – pochop to! Práve tak ako sa všetky zmysly redukujú na jediný zmysel... tak sa aj všetky vlastnosti redukujú emanujúcou esenciou na jedinú vlastnosť v riadiacom svetle – jej žiariacu esenciu. I keď je videnie podmienené tak opačným bytím, ako okom, to, čo vidí je v skutočnosti riadiace svetlo. [Oko] nemôže vidieť veci pred oddelením, pretože niečo sa môže stať, udržať vec od videnia toho, čo je schopné vidieť. Prekážka je druhom závoja. Tí, ktorí vystupujú v duši a oddelia sa od ich tiel majú vo chvíli zážitku, ktorý zakúsili jasnú kontempláciu, dokonalejšiu než tú, ktorú majú oči. V takomto momente vedia s istotou, že tieto entity, ktoré uzreli nie sú rytinami jednej z telesných vlastností a že vizuálna kontemplácia trvá tak dlho ako dlho trvá riadiace svetlo. Ktokoľvek sa snaží na ceste Božej, má tiene a potlačí ich, uzrie svetlá najvyššieho sveta dokonalejšie než uzrel predmety videnia tu dole. Svetlo svetiel a dominujúce svetlá sú videné víziou veliaceho svetla a ich videním seba navzájom. Všetky netelesné svetlá vidia a ich videnie sa neredukuje na ich poznanie; skôr ich poznanie sa redukuje na ich videnie“ (Suhrawardi 1999, 138 – 139).²

Záver

Vo svojom príspevku som chcela naznačiť aké miesto priradil Suhrawardi intuícii v skutočne zložitej konštrukcii *Filozofie iluminácie* spolu s načrtnutím jeho intelektuálneho výkonu, ktorým vo svojom systéme iluminacionistickej filozofie zjednotil ním upravenú diskurzívnu filozofiu a logiku so svojimi iluminacionistickými pravidlami a princípmi. Je

1 Porovnaj s Micsinaiová, A.: Filozofické intuície ako nevedomé analogické inferencie a konceptuálne metafory. In: Szapuová, M. – Bohunická, L. – Chabada, M. (eds.) (2016): *Veda, racionalita, hodnoty*. Bratislava: STI-MUL, s. 125. O zmenách v chápaní intuície v priebehu storočí odporúčam štúdiu Intuície a pojmová analýza od Róberta Maca. In: Szapuová, M. – Bohunická, L. – Chabada, M. (eds.) (2016): *Veda, racionalita, hodnoty*, s. 114 – 121.

2 V tejto súvislosti chcem upozorniť, že Suhrawardi používa analógiu aj v inom kontexte, napr. vtedy, keď porovnáva uzretie zmyslových vecí, ktoré je základom spoľahlivého poznania a tiež základom pre takú vedu ako je astronómia, a pozorovaním, resp. uzretím, určitých duchovných vecí, na ktorom sa zakladajú božské vedy.

to filozofia, ktorej centrálnym epistemologickým termínom je intuícia. Považujem to za dôsledok centrálneho postavenia termínu svetlo v jeho ontológii, resp. jeho kozmológii. Suhrawardi presvedčivo zdôvodnil, že jedinou nespochybniteľnou cestou k Svetlu svetiel, z ktorého emanovali všetky ostatné svetlá, je Jeho a ich videnie v mystickom zážitku. Intuícia, ktorá sa opiera o tento mystický zážitok je preto jediným zdrojom istoty poznania princípov a počiatkov jeho metafyziky, z ktorých potom pomocou sylogizmu je možné odvodiť spoľahlivé poznanie. To je tiež dôvod, prečo Suhrawardi a) neodmietol, ale podrobil kritikej reflexii peripatetickú definíciu (Avicennu), b) považuje svetlo za axióm svojej filozofie, ktorý kvôli jeho evidentnosti nevyžaduje definíciu. Zdá sa, že to čo nevyžaduje definíciu zároveň nie je poznateľné prostredníctvom definície a sylogizmu. Evidentnosť Suhrawardi pochopil doslovne ako viditeľnosť. Na tomto základe potom Suhrawardi dokázal zjednotiť ním upravenú diskurzívnu (peripatetickú) filozofiu a jej logiku so svojimi iluminacionistickými princípmi a pravidlami do logicky koherentného systému. Inšpirovaný na prvom mieste Koránom a jeho veršom Svetla (24:35), zjednotil tak pestrú paletu svojich inšpiračných zdrojov³ s tradíciou novoplatónskej filozofie v islamskom svete do metafyziky plnej svetiel a jasů.

Literatúra

- ARISTOTELES (1962): *Druhé analytiky*. Organon IV. Přel. A. Kříž. Praha: nakladatelství československé Akademie věd.
- CHABADA, M. (2016): Intuitívne poznanie a kontingentné propozície – prístup V. Ockhama. In: Szapuová, M. – Bohunická, L. – Chabada, M. (eds.): *Veda, racionalita, hodnoty*. Bratislava: STIMUL, s. 103 – 112.
- MACO, R. (2016): Intuície a pojmová analýza. In: Szapuová, M. – Bohunická, L. – Chabada, M. (eds.): *Veda, racionalita, hodnoty*, s. 114 – 121.
- MICSINAIÓVÁ, A. (2016): Filozofické intuície ako nevedomé analogické inferencie a konceptuálne metafory. In: Szapuová, M. – Bohunická, L. – Chabada, M. (eds.): *Veda, racionalita, hodnoty*. Bratislava: STIMUL, s. 122 – 127.
- SUHRAWARDĪ (1999): *The Philosophy of Illumination*. A new Critical Edition of the Text of Hikmat al-ishrāq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge&Hossein Ziai. Provo, Utah: Brigham Young University Press.
- WALBRIDGE, J. (2001): *The Wisdom of The Mystic East. Suhrawardī and Platonic Orientalism*. New York: State University of New York Press.

Doc. PhDr. Mária Mičaninová, CSc.

Katedra filozofie a dejín filozofie
Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach
Filozofická fakulta
e-mail: maria.micaninova@upjs.sk

³ K inšpiračným zdrojom Suhrawardiho iluminacionistickej filozofie odporúčam WALBRIDGE, J. (2001): *The Wisdom of The Mystic East. Suhrawardī and Platonic Orientalism*. New York: State University of New York Press.

VZŤAH PRÁVD FILOZOFIE A NÁBOŽENSTVA PODĽA AVERROA

THE RELATION BETWEEN THE TRUTHS OF PHILOSOPHY AND RELIGION ACCORDING TO AVERROES

Michal Chabada

Abstract: The essay is concerned with the problem of the relation between the truths of philosophy and religion according to Averroes. The views of this medieval arabic author is analysed and evaluated in the framework of „double truth theory“, which was condemned by the parisian bishop Tempier in 1277. The analyse of Averroes works shows, that he wasn't the advocate of the „double truth theory“ and that the parisian bishop condemned „the strowman“ and not the philosophy of Averroes and his followers.

Keywords: *philosophy, religion, Averroes, allegory, elite, faith*

V roku 1277 parížsky biskup odsúdil názor, že existujú dve protirečiaci sa pravdy – pravdy rozumu/filozofie a pravdy viery/náboženstva. Cieľom tejto štúdie je na základe rozboru Averroovho diela *Rozhodné pojednanie o vzťahu náboženstva a filozofie* ukázať, či zastával teóriu „dvoch právd“. Tak sa dá zodpovedať otázka, či bol terčom odsúdení, alebo aj v jeho prípade sa odsúdilo niečo, čo nehlásal, no čo sa mu podsúvalo. Voľba Averroa nie je náhodná. Medzi autorov, ktorých sa odsúdenia skutočne týkali, boli najmä Siger z Brabantu a Boethius z Dácie, ktorí boli podozriví zo šírenia názorov Averroa. Averroes bol vnímaný ako „duchovný otec“ teórie dvoch právd a jeho zásluhou „po boku Aristotela vtlačil filozofickú racionalitu do kresťanského Západu“ (Libera 1996, 9).

Averroes pristupuje k otázke vzťahu náboženstva a filozofie netradične a to z pozície práva. „Cieľom tejto rozpravy je z hľadiska islamského práva dôkladne preskúmať, či náboženský Zákon povoľuje, zavrhuje, či prikazuje – či už ako odporúčanie, alebo povinnosť – štúdium filozofie a logiky“ (Averroes 2012, 87). Analyzované dielo „nie je ani knihou z filozofie, ani knihou z teológie“ (Libera 1996, 10), ale je právnym výnosom a obhajobou filozofie (Beránek 2012, 54). „V osobe Averroa sa manifestuje narastajúci prienik filozofie... medzi právnikov. [Averroes] vedome prepája filozofiu a islamské právo“ (Wirmer 2013, 317). Averroes je však aj islamským duchovným, takže jeho názor nie je len čisto právny, ale právno-teologický. Týmto spôsobom ako právnik/teológ vstupuje do diskusie s inými teológmi – najmä s al-Ghazzálím – o povahe, funkcii a prospešnosti filozofie v riešení náboženských otázok.

Averroes reaguje na negatívne postoje konzervatívnych a antifilozoficky naladených právnikov-teológov – najmä na al-Ghazzáliho, ktorí však nezastávajú čisto iracionalistické a fideistické pozície, ale uznávajú „racionálne minimum“, ktoré je pre vieru prospešné, čo Averroes uznáva¹ a na čo nadväzuje.

Ocitáme sa pred akýmsi súdom nad filozofiou/rozumom, kde sa Averroes ujíma roly obhajcu a podáva právny nález, ktorý vyznieva v jej prospech. Averroes pracuje s chápaním

¹ Za „racionálne minimum“ možno pokladať teleologický dôkaz existencie Boha. Pre masu je tento dôkaz skôr odkazom, poukázaním, pre filozofov=elitu je to dôkaz vo vlastnom zmysle. (por. Schupp 2009, LXVIII).

filozofie ako teoretickým uvažovaním o všetkom, čo jestvuje, čím dospievame k poznaniu Príčiny súcna: postupujeme od poznania známeho k poznaniu neznámeho. Aj náboženský Zákon nabáda k uvažovaniu o stvorení a Stvoriteľovi (Averroes 2012, 96, 89),² preto môžeme štúdium filozofie podľa Zákona vyhlásiť za povinné alebo odporúčané (Averroes 2012, 88), pričom Averroova argumentácia smeruje k povinnosti. „Filozofia, vrátane štúdia gréckej filozofie, je posvätená Koránom“ (Beránek 2012, 55). V tomto argumente je prítomný vzostupný pohyb, kde sa vystupuje z poznania stvorenia k poznaniu Stvoriteľa, je v ňom „zahniezdený filozofický význam“, ktorého obsahom je, že Boha poznávame tým dokonalejšie, čím viac prenikáme do poznania súcna. Preto možno povedať, že sa tu „legitimizuje detailné štúdium prírody, ktoré sa odohráva v teleologickom rámci, no v ňom je samostatné“ (Wirmer 2013, 329, 330; Libera 1996, 14, 17).

Vzťah filozofie a náboženstva chápe Averroes primárne ako hermeneutický problém pri výklade Koránu. Filozofia sa javí ako najlepší spôsob interpretácie Koránu, lebo ide cestou racionálnych dôkazov, ktoré sú v porovnaní s inými typmi dôkazov nevyhnutné a isté. „Tento spôsob štúdia, ku ktorému vyzýva a nabáda Zákon, je najdokonalejším spôsobom štúdia za použitia najdokonalejšieho druhu odvodzovania, ktorý sa nazýva dôkaz“ (Averroes 2012, 89). Ak chceme lepšie poznať pravdy, ktoré sú v Koráne, filozofia je tým najlepším nástrojom (Averroes 2012, 90), ktorý si však treba osvojiť ešte pred štúdiom posvätnéj knihy. Máme sa oboznámiť o druhmi dôkazov, s ich skladbou a s autormi, ktorí povedali niečo relevantné. „Za týmto účelom treba rozlišovať medzi vedeckým, dialektickým, rétorickým a chybným dôkazom a oboznámiť sa s nimi pred začatím vlastného štúdia (Averroes 2012, 90).

Podľa Averroa treba študovať všetko, čo zanechali filozofi, zbaviť sa negatívnych predsudkov, rozlišovať medzi tým, čo je pre náboženstvo vhodné/prospešné a čo nie. „Pokiaľ bude všetko správne, mali by sme to od nich prijať, pokiaľ tam ale bude niečo nesprávne, mali by sme na to upozorniť“ (Averroes 2012, 92, 93 – 94). Štúdium filozofie nie je dobré zakazovať tým, ktorí pre ňu prejavujú nadanie. Kto by z náboženských dôvodov zakazoval nadaným adeptom štúdium filozofie, ide nielen proti Koránu, ktorý ho prikazuje, ale počiná si ako tmár, lebo „uzatvára ľuďom bránu poznania Boha“ (Averroes 2012, 94).

Averroes obhajuje filozofiu aj tak, že ju komparuje *per analogiam* s právom. Ani rozumové usudzovanie, ani osobné zlyhania a nedostatky filozofov či časová následnosť filozofie po raných obdobiach islamu, nie sú dôvodom na odsúdenie štúdia filozofie, lebo s rovnakými javmi sa stretávame v štúdiu práva, ktoré sa teší všeobecnej úcte. Ak nejaké neduhy vyčítame filozofii a súčasne ich vieme identifikovať aj v právnickej praxi, sú tieto výčitky na adresu filozofie irelevantné. „A to, k čomu náhodne dochádza v prípade filozofie, je vecou, ktorá sa môže prihodiť i u ostatných vied a umení. Koľko právnikom bola právna veda príčinou ich malej zbožnosti a pohrúženia sa do tohto sveta!“ (Averroes 2012, 95). Všetky uvedené nedostatky sa vo filozofii vyskytujú, no sú akcidentálne. Povaha filozofie ako racionálnej činnosti tým nie je dotknutá, čo ilustruje na príklade medu: ak med má všeobecne liečivé účinky a niekedy sa po jeho užití nastane opak, nie je to vinou povahy medu, ale okolnosťami jeho použitia či nedostatkami u užívateľa. „Boh hovoril pravdu [že med lieči], to žalúdok tvojho brata klamal“ (Averroes 2012, s. 94).

V Averroovej obhajobe filozofie je prítomný kľúčový a zároveň majstrovský obrat, ktorý je vo výmene obsahu termínu „múdrost“. Averroes nahradzuje „múdrost“, ku ktorej vyzýva Korán, za múdrost, ktorou Aristoteles označil filozofiu, čiže koranickú múdrost nahradzuje filozofická múdrost (Wirmer 2013, 328).

Ak Averroes hovorí o filozofii, myslí tým najmä aristotelizmus, ktorý je vtedy najaktuálnejším stavom výskumu, završením a paradigmou vedy. „Filozofia je identická s textom Aristotela“ (Wirmer 2013, 320, 322). Ak je filozofia synonymná s aristotelizmom, v ktorom z poznania súcna dospievame k poznaniu Boha a Zákon vyzýva k premýšľaniu o stvorení a Bohu, zdá sa, že Zákon vyzýva k povinnému štúdiu Aristotelovej filozofie (Schupp 2009, LXIX).

Podľa Averroa nie je filozofické poznanie mimo náboženstva, no autonómne sa odohráva v jeho rámci. Averroes si filozofiu cení nielen ako najlepší nástroj v racionálnom poznaní Boha, ale ako aj najlepší spôsob uverenia v Zákon. „Povahy ľudí, čo sa týka uverenia, sú na rôznych úrovniach. Niektorí uveria na základe dokazovania, iní na základe dialektických argumentov... a iní na základe rétorických argumentov“ (Averroes 2012, 95 – 96). „Filozofia je tak rezervovaná pre tých, ktorí sú prirodzene schopní súhlasiť s dokazujúcimi argumentmi. Nehodí sa pre tých, ktorí rozumejú len dialektickým alebo rétorickým argumentom. Teda nejestvuje jedna, ale tri metódy nadobúdania náboženského poznania, podobne ako jestvujú tri druhy argumentov a tri skupiny duchov“ (Libera 1996, 19).

Averroes neprijíma názor, že by existovali dva druhy pravd (pravdy filozofie/rozumu a pravdy náboženstva/viery), ktoré by si protirečili. Existuje len jedna pravda, ktorá je obsiahnutá v náboženskom Zákone a filozofia ju najlepšie vyjadruje. „Veď pravda sa neprotiví pravde, ale zhoduje sa s ňou a dosvedčuje ju“ (Averroes 2012, 97). Okrem vonkajšieho dôvodu štúdia filozofie, ktorý sa opiera o Korán, je aj vnútorný dôvod zaoberať sa filozofiou. V Koráne jestvujú miesta, ktorých výklad je zrozumiteľnejší, ak sa naň aplikujú filozofické metódy (Schupp 2009, LXV). Averroes je presvedčený, že odmietanie filozofie je na škodu samotnému náboženstvu (Wirmer 2013, 327).

Vnútorný dôvod v prospech filozofie vzniká z doslovného výkladu nejasných pasáží Koránu. Toto napätie možno odstrániť alegorickým výkladom, ktorý používajú i právnici. „Doslovný význam vyjadrovaného [v Písme] je nevyhnutne buď v súlade, alebo v rozpore s tým, k čomu vedie dokazovanie. A ak je v súlade, tak nie je čo dodať. Ak je v rozpore, vyžaduje si to alegorický výklad [pasáže Písma]“ (Averroes 2012, 97). Spor medzi náboženskými a filozofickými výpoveďami môže byť podľa Averroa len zdanlivý. Ak máme filozofické tvrdenie o nejakom predmete a náboženstvo o tomto predmete nehovorí nič, nemôže byť medzi nimi spor. Ak o nejakom predmete je filozofická výpoveď a doslovný zmysel náboženskej výpovede je v súlade s filozofickou výpoveďou, nie je čo riešiť. Problém vzniká, keď je doslovný zmysel náboženskej výpovede v protiklade k filozofickej výpovedi. V tomto prípade treba interpretovať náboženskú výpoveď pomocou filozofie alegoricky a odhaliť jej hlbší/skrytý význam.

Averroes neapeluje na alegorický výklad celého Koránu, niekedy stačí interpretovať nejasné časti Koránu tými jasnejšími. Odvoláva sa na tradíciu a všeobecný konsenzus medzi veriacimi, ktoré výroky Koránu je dovolené/nedovolené vykladať alegoricky. „A z toho dôvodu panuje medzi moslimami konsenzus v tom, že nie je nevyhnutné brať všetky výrazy v Písme doslovne, ani doslovný význam všetkých vykladať. Rozchádzajú sa iba v tom, ktoré z nich majú byť vykladané a ktoré nie“ (Averroes 2012, s. 98). Alegorický výklad je zakázaný pri základných dogmách (existencia jedného Boha) a praktických záležitostiach, a kto by sa ich pokúšal interpretovať alegoricky, dopúšťa sa kacírstva (Schupp 2009, LXXII). Existujú časti, ktoré kolíšu medzi doslovným a alegorickým výkladom. Interpretátorov týchto nejasných pasáží netreba hneď nazývať kacírmi, ale ich počínanie treba ospravedlniť, ak dospejú k omylu, lebo sa podujali na ťažkú prácu. No sú časti, o ktorých panuje väčšinová zhoda, že ich alegorický výklad je nevyhnutný a tu je príležitosť pre filozofiu. Hlbší/skrytý

² Korán 16:125; 59:2; 7:185; 6:75

význam sa vyjavuje len „ľuďom dôkazu,“ (Averroes 2012, 107) teda filozofom, ktorí sú intelektuálne nadanejší a predstavujú „najlepší druh ľudí“ či „vyvolených“ (Averroes 2012, 111, 112).

Oproti jednote pravdy stojí rozdielnosť ľudských pováh. Obsahu Zákona možno uveriť v troch úrovniach: 1. na základe vedeckých dôkazov; 2. dialektických argumentov a nakoniec 3. rétorických argumentov, lebo „Zákon v sebe zahŕňa všetky spôsoby vzývania Boha“, totiž „múdrostou ... kázaním a spormi“ (Averroes 2012, 96),³ v čom Averroes vidí potvrdenie rozdelenia ľudí: pomocou múdrosti znamená pomocou filozofie; kázania – rétorika; sporu – dialektika (Beránek 2012, 96). Zjavenie sa troma spôsobmi obracia na tri skupiny ľudí, aby dosiahlo ich súhlas. Súhlas s náboženskou propozíciou na základe dialektických a rétorických argumentov pochádza z vonkajších dôvodov, len v prípade vedeckých dôkazov sa zakladá na obsahu propozície. „Pôvod sporov medzi filozofiou a náboženstvom v sebe obsahuje aj jadro riešenia, ktorým je napätie medzi jednotou pravdy a rozdielnosťou ľudí“ (Wirmer 2013, 331). Každý človek súhlasí podľa jedného z uvedených spôsobov s obsahom jednej a tej istej pravdy. Nie sú dve či tri pravdy, ale dva či tri spôsoby výkladu, uchopovania a súhlasu, z ktorých iba filozofia, zakladajúca sa na vedeckých dôkazoch, je jedinou správnou cestou k poznaniu pravdy a výkladu Koránu (Wirmer 2013, 332). Filozofia je najdokonalejšou bohoslužbou a „predstavuje náboženskú povinnosť elity“ (Schupp 2009, LXXIV). Nejestvujú dve pravdy, ale len jedna, ktorá je obsiahnutá súčasne v Koráne i vo filozofii. No väčšina ľudí nie je na základe svojej povahy schopná prijať a pochopiť filozofický/alegorický výklad, pre nich má byť pravda podávaná v obrazoch.

Averroes reaguje aj na konkrétne obvinenia filozofie. Prvé obvinenie sa týka toho, že Boh podľa filozofie nepoznáva jednotliviny. Odpoveď znie, že Boh všetko poznáva rodovo odlišným poznaním, než je naše ľudské. Ak sa povie, že Boh nepoznáva jednotliviny, tvrdí sa tým, že nepoznáva tak, ako poznávajú ľudia. Celé nedorozumenie a útoky voči filozofii vychádzajú z homonymného použitia výrazov „veda“ či „poznanie“. „Jeho [=Boha] veda presahuje kategórie ako „všeobecnina“ či „jednotlivina““ (Averroes 2012, 103; Libera 1996, 34). Druhým „jablkom sváru“ je otázka večnosti sveta. Problém nie je tak v rovine obsahu, ale v akcentácii niektorých vlastností sveta. Filozofi i teológovia uznávajú dve krajné a jedno prostredné bytie. Prvým krajným bytím sú telesá, ktoré sú zapríčinené a ich vzniku predchádza čas. Druhým krajným bytím je Boh, ktorý je večný/mimo času a je nezapríčinený. Prostredným bytím je svet ako celok, ktorému nepredchádza čas a je zapríčinený. Zdanlivosť sporu medzi filozofickým (svet je večný) a náboženským (svet je stvorený) názorom spočíva v akcentácii jeho podobnosti buď s premenlivými telesami alebo s Bohom. S premenlivými vecami sa svet podobá v zapríčinenosti, s Bohom sa podobá v nepodliehaní zmenám. Svet „nie je ani skutočne vzniknutý, ani skutočne večný. Lebo to, čo je skutočne vzniknuté, podlieha nevyhnutne skaze, a čo je skutočne večné, nemá nijakú príčinu“ (Averroes 2012, 104).

Hoci je filozofia najlepšou cestou poznania pravdy, musí byť podľa Averroa jej nadradenosť sociálne obmedzená len na elitu. Alegorický výklad sa nesmie šíriť medzi tými, čo mu nedokážu porozumieť, lebo by ich to „viedlo do nevery“ (Averroes 2012, 110) a takýto človek je kacír (Averroes 2012, 110). „Z toho dôvodu je povinnosťou, aby alegorické výklady boli uvádzané výhradne v knihách dôkazu, lebo keď budú v knihách dôkazu, nedostane sa k nim nikto okrem ľudí dôkazu“ (Averroes 2012, 110). Kto pozná alegorický výklad a stretne sa s obyčajným veriacim, nesmie mu alegorický výklad vyzradiť, ale má

odpovedať, že skutočný výklad tejto pasáže „nepozná nikto okrem Boha a bodka“ (Averroes 2012, 108). Tým takticky prijíma obavy antifilozofických kruhov. Takáto odpoveď neuvedie veriacich do omylu, filozofia ostane mimo podozrenia a je možné sa jej ďalej venovať. Dôsledkom zverejňovania alegorického výkladu by bolo masové odpadnutie od viery, došlo by k zbytočnému novátorstvu a nárastu odnoží islamu. Averroes na jednej strane filozofiu obhajuje ako najlepší spôsob výkladu Koránu, teda čím je viera racionálnejšia, tým lepšie pre vieru. Na druhej strane vidí sociálne riziká, ak sa filozofia dostane do rúk nepovolaným, ku ktorým zaraďuje najmä teologické školy (Averroes 2012, 118). „Metódy teológov sa nehodia ani pre masy ani pre elitu. Pre masy preto, lebo sú nejasné, pre elitu preto, lebo nič nedokazujú“ (Libera 1996, 52). Poznanie teologických škôl je „skôr sofistické“ (Averroes 2012, 118). Extrémnym dôsledkom je, že „medzi ľuďmi by spôsobili vzájomné nepriateľstvá, nenávisť a vojny, Písmo by rozkúskovali a úplne rozdelili ľud“ (Averroes 2012, 118).

Metódy výkladu Písma majú byť primerané trom druhom ľudí a nie je vhodné ich miešať. Rozum/filozofia a viera/teológia si neprotirečia, neprodukujú opačné pravdy, ale „filozofia je súputníčkou náboženstva a jeho kojnou sestrou... Ide predsa o prirodzených partnerov a bytostných a inštinktívnych milencov“ (Averroes 2012, 121). Spor medzi pravdami rozumu a pravdami viery je na teoretickej rovine zdanlivý, lebo je len jedna pravda, ktorú najlepšie vyjadruje filozofia. Na teoretickej rovine je filozofia nadriadená viere. Ak diskusie opustia oblasť teórie a elity, môžu prerásť do politicko-náboženských sporov. V sociálno-politickej dimenzii je filozofia podriadená náboženstvu.

Cieľom príspevku bolo ukázať, či je Averroes „otcom teórie dvoch právd“, ktorú v roku 1277 odsúdil parížsky biskup. Na základe rozboru Averrovho diela *Rozhodné pojednanie* si myslím, že opak je pravdou. Averroes bol presvedčený, že filozofické a teologické výpovede si neprotirečia. Spôsoby odstránenia protirečení medzi nimi vidí v alegorickom/filozofickom výklade nejasných pasáží Koránu. Protirečenia medzi nimi odstráni aj presnejšia práca s pojmami, zohľadnenie akcentácie istého pohľadu a nakoniec lepšie vzdelanie vo filozofii. Filozofia je najlepším spôsobom výkladu Koránu preto, lebo ide cestou dokazovania a takéto závery platia s istotou a nevyhnutne. Filozofická aktivita je sociálno-politicky vymedzená len pre elitu, šíriť alegorický výklad medzi masami je zakázané. Averroes nestavia filozofiu a náboženstvo do ostrého protikladu, ale snaží sa ich vzťah teoreticky i sociálne vyjasniť a harmonizovať. Domnievam sa, že parížsky biskup v roku 1277 odsúdil „slamenného panáka“, t. j. umelo vytvorený problém „dvoch právd“, ktorý bol Averroovi a jeho stúpencom podsunutý.

Literatúra

- BERÁNEK, O. (2012): Úvod. In: Ibn Rušd (Averroes): *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Prel. O. Beránek. Praha: Academia, 11 – 86.
- IBN RUŠD (AVERROES) (2012): *Rozhodné pojednání o vztahu náboženství a filosofie*. Prel. O. Beránek. Praha: Academia.
- LIBERA, A. de (1996): Introduction. In: Averroès. *Discours décisif*. Trad. M. Geoffroy. Paris: GF Flammarion, 5 – 83.
- SCHUPP, F. (2009): Einleitung. In: Averroes: *Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, XI-CXXX.

³ Korán 16:125

WIRMER, D. (2013): Ibn Rušds (Averroes') Auffassung von Philosophie und ihre Kontexte. In: Eichner, H. / Perkams, M. / Schäfer, Ch. (Hrsg.): *Islamische Philosophie im Mittelalter*. 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

APOTEÓZA SKEPSY ALEBO SPORNÝ TRIUMF OHRANIČENEJ OBJEKTIVITY?

APOTHEOSIS OF SCEPTICISM OR CONTENTIOUS TRIUMPH OF
LIMITED OBJECTIVITY?

František Mihina

Abstract: *Hume's account of reason and reasoning is a serious topic for contemporary not only history of philosophy, for modern epistemology too. Much of what D. Hume said about a wide range of subjects remains of great importance. Our article is focused on the several main problems of Hume's epistemology, namely on his project of scepticism and critics of objectivity of our knowledge.*

Keywords: *empiricism, scepticism, metaphysics, science, belief, Hume, Kant, Russell, Einstein*

„Hume svojou jednoznačnou kritikou
nielen rozhodujúcim spôsobom posunul filozofiu vpred,
ale stal sa pre ňu, nie svojou vinou, nebezpečím;
jeho kritika vyvolala k životu neblahú obavu z metafyziky,
obavu, ktorá je neduhom súdobého empirického filozofovania.“¹
(Einstein 1993, 29)

Prológ

Názor, že diskusie o charaktere poznania skončili, nezodpovedá skutočnosti. Spory trvajú ďalej, niektoré sa dostávajú do kategórie *večné* a v statu *insolubilií* sa presúvajú na odlišné teritória. Prírodoveda, vyzbrojená kritickým sebedôverou, je naplnená sebadôverou a hlbokou vierou vo svoje možnosti. Zdá sa, že – nateraz, čo na poli poznania nedokáže sama, nedokáže nikto. Zdá sa však, že ľudské poznanie „nemá koniec“, a teda nikdy nebudeme vedieť „dosť“ na to, aby nemohlo byť *všetko inak*.

Rázne odmietnutie dávnej *akatalepsie* signalizuje zmenený prístup v chápaní a povahe kognitívnych ambícií, ktoré pred zhruba štyrmi storočiami rámcovali F. Bacon a R. Descartes – obaja iniciátori a súčasne *pionieri* nového modelu poznania, aj keď, pravda, stáli na opačných brehoch vtedy ešte len potrebnú silu naberajúcej rieky ľudského poznania. Optimizmus sa opieral najmä o vieru, že k pravde svojich výpovedí nemáme *cestu zarúbanú*. Pravda nie je *dcérou* dogiem, autoritárstva, ale epistemickej tvorivosti, dôveryhodnosti zdrojov a dôslednosti postupov.

Barón z Verulamu problém prezieravo charakterizoval ako potrebu „zo všetkých síl usilovať o to, aby sa obnovilo alebo prinajmenšom zlepšilo spojenie medzi *Mysľou* a *Vecami*“ (Bacon 1974, 39), čím myslel proces poznania. Descartes, *otec modernej filozofie*, povzbudil ambície neobmedzene dôverovať nášmu rozumu – veď je to *Boží organon*! Hume nabádal k opatrnosti! Položil základy epistemickej detronizácie nejakého z oporných *stĺpov* vedenia, usúdil, že „všeobecné empirické poznanie je nemožné“ (Suppe 1977, 625). Empiristickú

¹ Citát má ešte pokračovanie: „Tento neduh je opakom predchádzajúceho nadoblačného filozofovania, ktoré malo za to, že sa zaobíde bez čohokoľvek, čo je dané zmyslami a že to nemusí brať na vedomie“ (Einstein 1993, 29).

noetickú kritiku tak „doviedol do jej krajnej podoby“ (Tarnas 1993, 332). Nie náhodou ho logickí pozitivistí považovali za mysliteľa, ktorý – „pokiaľ ide o všeobecný postoj, je im najbližšie“ (Ayer 1966, 4). Evidenciu, istotu a presvedčivosť záverov matematiky vedy prírody, vedy, ktoré sa obracajú k veciam samým, dosiahnuť nedokážu. Kde a ako ju hľadať? „Túto otázku najjasnejšie vzniesol Hume“ (Novotný 2011, 132). Rozhodol sa dosiahnuť úspech na poli *skúmaní o ľudskom rozume* a – uspel! Kniha² dosiahla úspech – stala sa známou, svojimi názormi však prekvapil až šokoval. *Démonizoval* metafyziku, inicioval *fatálny strach* z jej šírenia, nie je vedou, ale produktom ľudskej márnosti. Predstavuje tak svojráznu *degeneráciu* myslenia, ktoré sa neoprávnene vydáva za svoj vrchol. Jeho úsilie o „očistu“ poznania bolo nepochybne úprimné, no – zdá sa, prekročilo subtilne hranice konštruktívnej kritiky.

V širšom chápaní je možné Humeov traktát *An Inquiry Concerning Human Understanding* chápať ako filozofickú úvahu o povahe a možnostiach dosiahnutia pravdivého poznania. Nadšením však neplytvá! Jeho pravidlá vymedzujú horizont dobového a v istom zmysle aj súčasného empirizmu ako noetického modelu nášho vedenia: a) výpovede rozumu sú nevyhnutné a platné alebo isté iba preto, že – ak sú pravdivé, sú prázdne (napríklad matematika); b) jediným zdrojom poznania je skúsenosť a jej kodifikácia vo faktuálnych výrokoch; c) apriórny dôkaz určitej skutočnosti jestvovať nemôže, prekročenie tejto hranice je bránou do metafyziky, a teda do vedy nepatrí.

Najlepšia cesta nie je imunizovať presvedčenie, že *vieme*. Sitom kritického myslenia je potrebné nechať *prepadnúť* a pre ďalšie úvahy ponechať len to, čo sme *očistili* od všetkých nástrah slepej viery. Je dobré, keď sa na svoju cestu vydáme opretý o barlu skepse, ktorá má slúžiť na to, aby sme sa včas spamätali a nezrútili sa do priepasti *márnivých istôt*. *Pochybnosť* je najlepším sprievodcom na ceste (nejakému, k ľubovoľnému) cieľu – teda aj, a možno predovšetkým, k pravde. Ide v nej o zväčšenie šancí priblížiť sa k pravde, o minimalizáciu omylu, o dôveru a dôveryhodnosť.

Prenikavá schopnosť myslenia sa zdala a zdá byť bezhraničná. Všetko, čo je ľudské, však hranice má. Podľa Huma až priúzke. Ak je pravda, že *humanum errare est*, potom jednou z nemnohých nepochybností, ktoré človeku dávajú akú-takú nádej, je nevyhnutnosť pochybnosti, ktorá však musí mať *rozumné* hranice.

Kantovo obmedzené signum laudis „slávnemu“ Humeovi

„Nejestvuje nič, čo by nebolo predmetom debát
a na čo by učitelia nemali opačné názory...
nie sme schopní s istotou rozhodnúť...
ako keby nebolo isté vôbec nič,
spory sú však vedené s takým zápalom,
ako by bolo isté úplne všetko“
(Hume 2015, 61)

Medzi „slávnych“ s dodatkom „pre všetky časy“ I. Kant radil len nemnohých. Patrili k nim Locke i Hume – obaja pre to isté, usilovali sa poskytnúť pevné základy nášmu poznaniu, zistiť, čo je v ňom ilúzia, v čom si, naopak, môžeme byť istí a čo isté vôbec nie je.

² Išlo však o prepracovanú verziu pôvodne neúspešného *Treatise of Human Nature* (1739) *Traktátu o ľudskej prirodzenosti*.

Obaja ho síce *očarili*, obdiv však nebol bezvýhradný. Locke „otvoril dvere dokorán *rojčeni*“ (Kant 1979, 123), pretože do skúsenosti vkladá *umové pojmy*, ktorými nepresvedčivo zdôvodňuje poznatky, ktoré skúsenosť ďaleko presahujú! Až Hume bol pre Kanta *prvým signálom* k prebudeniu z dogmatického sna. Hume sa nehral na *umierneného*. Kant mu dáva jasný, nie však odmietavý posudok: „*Naskrze* prepadol *skepticizmu*, lebo veril, že objavil všeobecný klam našej poznávacej schopnosti, ktorý sa pokladá za rozum“ (Kant 1979, 123). Onen *klam* spočíva v tom, že *rozumu* pripisuje rolu nezmieriteľného *cenзора*, a to aj vtedy, keď na to nie sú dostatočné dôvody. Polemizuje s prírodovedným chápaním príčinnosti, *skutočné kauzálne súvislosti* interpretuje len ako *zvyk mysle*, ako nesprávnu interpretáciu asociácií, ktoré v rozume, nie v skutočnosti, spájajú udalosti a znemožňujú nám ich pochopenie na úrovni objektívneho poznania. Vylučuje z oblasti platného poznania niečo, čo je síce výsledkom rozumového spracovania empirických postupov, avšak na základe (podľa Kanta) *nesprávneho pochopenia rozumu samého*. Syntetické sudy a priori – práve o ne tu ide, sú za určitých okolností (podľa Kanta) možné – inak povedané, *rozum sám* dokáže produkovať predstavy, ktoré v podobe výrokov môžu byť pravdivé a aj keď skutočnosť vysvetľujú, pochádzať z nej nemusia. Hume, v snahe vypracovať *geografiu rozumu* sa mylne nazdával, že „vyriešil všetky otázky, keď ich vykázal za obzor rozumu... vyvodil ničotnosť všetkých nárokov rozumu vôbec postúpiť za hranice empirického“ (Kant 1979, 458). Hume sa síce nemýlil, keď striktné požadoval, aby naše poznanie bolo vybavené bezpečnými zdrojmi, avšak to, čo je v poznaní *empirické*, nikdy nie je isté, skúsenosť vedie nanajvýš k viere či očakávaniam, nie k pochopeniu alebo formulovaniu *zákonitostí*. *Isté* poznanie preto musí byť zdôvodnené inak – a okrem rozumu už v tomto zmysle nemáme nič iné! Presvedčenie o prenikavej schopnosti myslenia, ktorá nepozná hranice, je „aristokratická ilúzia“. A Hume ňou rozhodne netrpel! *Skutočná kritika rozumu* by sa však nemala zmeniť na rezignáciu, noetickú *popravu* vedenia. A myslel si to aj E. Husserl, podľa ktorého Hume predkladá čitateľovi neodôvodnenými argumentmi modelovaný „krach objektívneho poznania“ (Husserl 1972, 110). *Tribunál rozumu* sa v Humovej interpretácii mení na *kata*, ktorý stína hlavu všetkému, čo posúdi ako transskúsenostné poznanie. Predstavuje pomyselnú čiernu dieru, ktorá nedovoľuje, aby ju v statuse *objektívne poznanie* opustili akékoľvek výroky extraempirického pôvodu. Humova *skromnosť* je nástraha, v ktorej sa môžeme stratiť: „Keďže nikdy nemôžeme dospieť k základným princípom, uspokojujúce je dospieť tak ďaleko, ako nám to len naše schopnosti dovoľia“ (Hume 2015, 368). Takto pochopený minimalistický program však ozajstná veda pokračuje.

Kant považoval D. Huma za „chladnokrvného... a priam stvoreného na rozvážne usudzovanie“ (Kant 1979, 450), ktorý ale „práčne vyšpekulovanými pochybnosťami podkopáva“ (Ibid.) dôveru v (napr. podľa Kanta samého) legitímne výsledky poznania. O „prehĺbenie sebapoznania rozumu“ (Kant 1979, 451) sa usilovali obaja, obaja sa domnievali, že rozumu oprávnene priznávame výrazné *signum laudis*. Obaja boli presvedčení, že ústredným problémom filozofie nie je *bytie*, ale jeho poznanie, resp. problém človeka a mravnosti, ktorou sa ľudské spoločenstvo spája v dynamickom modeli jestvovania. Akcentovaný fenomenalizmus Humov sám osebe ústi do hlbokkej skepse, ktorej epistemický status síce Hume akceptoval, no akoby sa zľakol dôsledkov, ku ktorým napokon vedie. Modernejším sa ukázal byť Kantov variant jeho účinného spojenia s apriorizmom rozumu – či chceme alebo nie, či je to epistemicky korektné alebo nie, *nejaký* obraz skutočnosti si vytvárame!

Moderná prírodná veda sa v Humovi nevzhlíada – nedbá na obmedzenia, ktoré ľudskému poznaniu v podobe neprekročiteľných hraníc stanovil. Napríklad v Einsteinovej konštrukcii, pokiaľ ide o vedu, najmä prírodnú, sú apriórne konštrukcie rovnako dôležité ako empiric-

ké fakty, práve tie prvé sú podstatným zdrojom jej kinetiky. Naopak, Hume práve v tomto zmysle prílišnou inšpiráciou neoplýva: uznáva platnosť iba pojmov a konštrukcií mysle, ktoré je možné redukovat' na vnímanie; pojmom, ku ktorým nedokážeme priradiť nijaké vnemy, chýba zmysel – všetky všeobecné pojmy, abstrakcie a podobne tak zmysel nemajú! Veda však bez práve takýchto pojmov existovať nemôže. Humov redukcionizmus je tak vo vede nepoužiteľný. Aj preto nie je možné brať vážne jeho odporúčanie hodiť do ohňa všetky knihy, ktoré obsahujú aj niečo iné ako skúsenostné úvahy alebo úvahy o množstve a číslach! „Hod'te ich do ohňa, sú plné sofistiky a ilúzií“ (Hume 1972, 223). V našich knižniciach by bolo zrazu nadostač miesta.

Dávny sen Baróna z Verulamu o zlepšení či hlbšom pochopení vzťahu medzi *mysľou* a *vecami* ani po Humovi, ani v súčasnosti dosnívaný nie je. Navyše, ten prvý glorifikuje indukzívne metodeutické postupy ako div nie *spásu* budúceho vedenia, ten druhý z logických dôvodov indukciu odmieta – veda indukívna nie je, „indukcia je mýtus, ktorý odstránil Hume“ (Popper, 1993, s. 80). Ani pre Huma to však „tak jednoduché“ predsa len nebolo – odmietnutie indukтивizmu ako zdroja univerzálnych výrokov nemalo vyústiť do spochybnenia empirizmu, naopak, ten bolo potrebné prehĺbiť. Vedcom nestačí aristokratická noblesa a elegancia inferenčných postupov, potrebujú viac, chcú model, ktorý funguje, aj keď nie „pre všetky časy“!

Chvála pochybnosti a jej hranice

„Ak vôbec je pravda v dosahu ľudských schopností,
je nepochybne skrytá hlboko v temnotách a nádej,
že ju dosiahneme bez námahy,
musíme považovať za domýšľavú a trúfalú“
(Hume 2015, 62).

Signum et laudis trpezlivej, systematickej pochybnosti sa v nekonečnej ozvene nesie chrámom ľudského poznania. Veľký Cartesius nám síce ukázal cestu, ktorou sa máme vydať, ale nehovorí, ako máme po nej kráčať. A podobne je to aj s Humom – v pomyselnej gravitácii čiernej *diery* Humovho skepticizmu sa utápa nádej na dynamické, efektívne poznanie! Záver, ktorý si neželal ani sám Hume! Dospel k hranici, ktorá, ako sa ukázalo, bola fikciou – ľudské poznanie vnímal ako čosi už v podstate vyriešené: „takmer ho stotožnil s ľudskými zvykmi, ľudské poznanie je niečo, čo vie skoro každý: že mačka sedí na rohožke, že Julius Cézar bol zavraždený, že tráva je zelená“ (Popper 1993, 90). Tieto a podobné výroky síce predstavujú *vedenie*, nanajvýš však na úrovni *faktuálnych truizmov* – skutočné vedenie je v podstatnej miere hypotetické, vždy môže byť zmenené, vždy môže všetko byť inak! História vedy o tom názorne svedčí! Hume si naliehavo uvedomil, že svet empirie, zmyslov, zmyslových zážitkov a svet pojmov, všeobecných výrokov, teórií a podobne oddeľuje hlboká priepasť, v empistemickej optike takmer nepreklenuteľná.

Východiskom, fokusom, archimedovským *pevným bodom* skúmania našich (aj) kognitívnych možností je podľa Huma ľudská *prirodzenosť*. „Nejestvuje nijaká dôležitá otázka, ktorej rozhodnutie by nebolo zahrnuté vo vede o človeku... veda o človeku je jediným pevným základom ostatných vied..., ktorý sa opiera o skúsenosť a pozorovanie... táto veda je dôležitejšia (než čokoľvek iné – F. M.) nutnosť jej reformy je naliehavá“ (Hume 2015, 63 – 64). Ľudská *prirodzenosť* – a v nej skrytá odpoveď na otázku, „Akí sme?“, „Čo dokážeme?“, resp. čo môžeme sami od seba očakávať, sa v diele Huma mení na problém zásadný! A jej súčasťou je aj „mysel“, ktorej „podstata je nám neznáma“ (Hume 2015, 64). Veda o ľudskej *prirodzenosti*

– ak by bola možná, stála by na vrchole či (naopak) v základoch všetkých vied. Hume nabáda k „slobodnému priznaniu nevedomosti“ (Hume 2015, 65), keď hovoríme o našich možnostiach takejto vede dať pevné či aspoň pevnejšie základy. To, čo dokážeme spoznať (empiricky, skúsenostne) sú nanajvýš prejavy ľudskej prirodzenosti, nie ona sama. Slobodne si priznať nevedomosť nie je slabosťou, ale prednosťou, je prejavom *uvedomelej* skepsy, ktorá je najlepšou bariérou proti nákaze dogmatizmu, neomylnosti, neodôvodnenému optimizmu a sebaaprečňovaniu. Aj keď od doby, kedy boli tieto úvahy zverejnené, uplynuli takmer tri storočia – *zázrak* sa nestal. O ľudskej prirodzenosti, ak myslíme na jej *podstatu*, toho oveľa viac ako Hume nevieme. A je otázne, či a kedy, ak vôbec, sa táto situácia zmení.

Literatúra

- AYER, A. J. (1966): *Logical Positivism*. New York. The Free Press.
BACON, F. (1974): *Nové organon*. Praha. Svoboda.
DESCARTES, R. (1970): *Úvahy o prvej filozofii*. Praha. Svoboda.
DESCARTES, R. (1986): *Princípy filozofie*. Bratislava. Pravda.
EINSTEIN, A. (1993): *Jak vidím svet*. Praha. NLN.
HUME, D. (1972): *Zkoumání lidského rozumu*. Praha. Svoboda.
HUME, D. (2015): *Pojednání o lidské přirozenosti. Kniha 1. Rozum*. Univerzita Karlova. Praha. TOGA.
DIELS, H., KRANZ, W. (eds.) (1959): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 2. Berlin: Weidmann (skratka DK).
HUSSERL, E. (1972): *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha. ACADEMIA.
KANT, I. (1979): *Kritika čisté skúsenosti*. Bratislava. Pravda.
KUZNECOV, B. G. (1975): *Od Galileiho po Einsteina*. Bratislava. Pravda
NOVOTNÝ, Z. (2011): *Korektiv Masarykovy filozofie*. Praha. NFÚ AV ČR. *Filosofia*.
OPPER, K. R. (1979): *Logika vědeckého zkoumání*. Praha. Oikymen.
POPPER, K. R. (1993): *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*. London. Routledge.
SUPPE, F. (1977): *The Structure of Scientific Theories*. Urbana and Chicago. University of Illinois Press.
TARNAS, R. (2015): *Vášeň západnej mysle. Premeny myšlienok, ktoré vytvorili náš svet*. Bratislava. Vydavateľstvo SSS.
WHITEHEAD, A. N. (1989): *Veda a moderný svet*. Bratislava. Pravda.

Príspevok je výstupom projektu VEGA 1/0880/17 *Filozofia dejín v osvietenstve: Dejiny ako fundamentálny moment sebainterpretácie človeka v kontexte filozofie 18. storočia*.

prof. PhDr. František Mihina, CSc.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

e-mail: mihina@unipo.sk

PRAVDA, POZNÁNÍ A JEDNÁNÍ U FRIEDRICHA NIETZSCHEHO

NIETZSCHE ON TRUTH, THEORY AND PRACTICE

Ondřej Sikora

Abstract: *The paper deals with the problem of the relationship between theoretical and practical aspect of truth in the work of F. Nietzsche. It uses Kant's notion of the primacy of the practical, elaborated in Critique of Practical Reason, to draw a difference between theoretical and practical meaning of truth in Nietzsche's Beyond Good and Evil and Thus Spoke Zarathustra. While truth in the theoretical context never gets free from scepticism, practical, existential meaning of truth gains ultimate significance.*

Keywords: *truth, Nietzsche, theoretical meaning, existential meaning, practical meaning*

Protože motiv pravdy patří k centrálním tématům Nietzscheova rozsáhlého díla, nemůže být tématem této stati představení komplexnosti, s níž jej náš autor uchopuje.¹ Omezíme se zde pouze na vyšetření jednoho aspektu vztahu mezi teorií a praktickým pojmáním pravdy. Tímto aspektem je primát praktického. Zatímco pro teoretický přístup je již od začátku sedmdesátých let klíčovým rysem iluzorní, metaforický charakter lidského poznání, který je základem pro perspektivní pojetí pravdy, které se ocitá nablízku skepticismu a relativismu (srv. Nietzsche 2010, 11–12), pro praktický kontext je klíčová souvislost mezi pravdivostí a autentickou poctivostí jakožto „poslední ctností“, která se zdá být vzdálená stanovisku perspektivistického skepticismu (srv. Nietzsche 1995, 41).² Otázka, kterou je podle mého soudu třeba v této souvislosti klást, zní: jak lze blíže určit vztah mezi teoretickou a praktickou dimenzí pravdy? Lze hovořit v souvislosti s pravdou o něčem takovém jako „primát praktického“? Na pomoc k hledání odpovědi na tyto otázky volím stanovisko Immanuela Kanta z *Kritiky praktického rozumu*, který v tomto díle formuluje jasný primát praktického rozumu oproti rozumu teoretickému. Navzdory nepopiratelné zásadní diferencí mezi oběma mysliteli je podle mého soudu možné využít právě Kantovo pojetí vztahu teoretické a praktické oblasti pro jasnější zachycení Nietzscheova stanoviska. Toto zamyšlení postupuje ve třech krocích: po stručném představení Kantovy pozice je tematizováno Nietzscheovo pojetí iluzorního charakteru teoretického poznání. Třetím krokem je Nietzscheovo určení poctivosti coby praktické životní pravdivosti, která je kladena do souvislosti s Kantovým primátem praktického.

I.

Kant ve své *Kritice praktického rozumu* dospívá k tezi, že čistý rozum může být pro sebe praktický, což znamená, že může být určujícím důvodem vůle a jako takový má primát nad rozumem teoretickým (srv. Kant, 1996, 205 – 209). Tato věta chce říci, že nejvyšší lidská mohutnost zvaná rozum (Vernunft) není v prvé řadě nástrojem poznání, ale jednání, je východiskem či zdrojem praxe, a to náležité praxe, která může být nazvána dobrá. Rozum, jak jej Kant chápe, přitom není schopností diskurivní racionality, ale – ve shodě s tradicí pojmu

intelekt (či nús) – schopností idejí, které jsou pojmy totalit, celků. Rozum v tomto smyslu je schopností nepodmíněného, schopností vést řady podmínek až k završení, schopností pokračovat částečné až k celistvosti. Jako takový však zůstává v teoretickém kontextu bytostně nenasycený, protože toto celistvé a nepodmíněné může být sice myšleno, avšak nemůže být poznáno. Jedna ze základních tezí *Kritiky čistého rozumu* říká, že mezi myšleným a poznávaným je hranice, kterou je možné překročit pouze s průkazem empirického krytí (Kant 2001, B 3). Kantovo stanovisko pak obecně říká, že člověk svojí nejvyšší schopností není zván ani tak k teoretickému poznání, jako spíše k jednání:³ k realizaci vlastní svobody, kterou může poznat pouze tehdy, pokud ji vlastním aktem přivádí ve skutek.⁴ Jednání a poznání jsou bezpochyby čímsi propojeným, „protože koneckonců je jen jeden a týž rozum, který se liší pouze ve způsobu užití“ (Kant 1990, 55), není však nutné rezignovat na odlišení těchto způsobů lidského vztahování ke světu. V obecném smyslu lze říci, že zájem lidské teorie je podřízený zájmu praxe a pouze v rámci prakticky vytyčeného zájmu se stává smysluplným. V užším smyslu čehosi takového jako epistemického dosahu pak Kantovo stanovisko říká, že jednání vedené nárokem dobra potvrzuje jednajícím myšlenku svobody na rozdíl od snahy po její ryze teoretické explikaci. Bez aktu svobodné vůle je člověku uzamčena možnost jejího poznání a spolu s tím je uzamčena dimenze poznání toho, co je na lidství nejcennější. Stručně vyjádřeno, praktický rozum vidí dále než rozum teoretický.

II.

Podobně jako Kant, i Nietzsche podrobuje poznávající vztah ke světu zásadní kritice a neváhá přitom využívat některé kantovské motivy, jako je nepoznatelnost věci o sobě a apriorní ráz časoprostorové dimenzionality (srv. Nietzsche 2010, 20). Tento poznávající vztah Nietzsche spojuje s motivem pravdy, s lidským tíhnutím k pravdě, s ideálem pravdy. Zde lze učinit poměrně jednoduchou, ale domnívám se, že klíčovou distinkci mezi dvěma typy relace: na jedné straně pravdu *poznávat*, na druhé straně pravdivý *být*. Zdá se při tom, že epistemická relace prochází permanentním zpochybňováním, zatímco praktická relace se stává čímsi ultimátním, čímsi, čeho se člověk nesmí vzdát.

Teoretický vztah k pravdě je tématem raného spisu *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním*. Tento spis lze číst jako polemiku s ideálem čistého, nezaujatého poznání, který do evropského prostoru vstupuje s řeckou klasickou filosofií. První věta Aristotelovy *Metafysiky* říká: „Všichni lidé od přirozenosti touží po vědění“ (Aristotelés 1946, 33, 980a21). Nietzsche se ptá: „Odkud, pro všechno na světě, pud k pravdě?“ (Nietzsche 2010, 9). Za ideálem se skrývá elementární základní lidská pudovost, která je společná všemu živému. Vše živé tíhne k tomu projevit svůj život. Nejinak člověk se svojí kulturou a filosofií. Žít, v žití se udržet, svůj život projevit, tato základní struna Nietzscheova myšlení je směrodatná i pro úvahy o teoretickém vztahu k pravdě: „Člověk touží po příjemných, život udržujících důsledcích pravdy; čisté poznání bez důsledků je mu lhostejné, a vůči škodlivým a ničivým pravdám je naladěn dokonce nepřátelsky“ (tamt. 10).

Čistá pravda bez důsledků je člověku podle raného Nietzscheova spisku lhostejná. Člověk jako živá bytost po něčem touží a vůči něčemu se vzpírá. Touha po tom, co život podněcuje a odpor vůči tomu, co jej umenšuje jako základní hybné síly jsou podřízeny principu života, který v člověku – většinou skrytě – vládne. Nietzsche se snaží odhalit nezjevnou založenost a zprostředkovanost pravdy jako morální veličiny – založenost, nikoliv absolutní danost,

³ „Každý zájem je nakonec praktický“ (Kant 1996, 209).

⁴ „Neboť jestliže je rozum jakožto čistý rozum skutečně praktický, pak dokazuje realitu svou i svých pojmů činem a všechno mudrování proti možnosti, že by takovým byl, je marné.“ (Kant 1996, 5 – upravený překlad).

¹ K preciznímu výkladu této problematiky srv. Kouba 1995, 177–237.

² K analýze poctivosti jako „poslední ctnosti“ srv. NOVÁK, (2015).

založenost, v níž hraje zásadní roli lidská pospolitost a řečovost. Pravda jako morální veličina je ustavena jako prostředek sebezajišťujícího života, který se uskutečňuje v řečové pospolitosti. Jak čistá pravda bez důsledků, tak i „čistá lež“ jsou pak čímsi irelevantním: „Lidé se nevyhýbají ani tak podvedení samému, jako spíše tomu, že podvodem mohou být poškozeni“ (tamt. 10). Jednou z hlavních tezí spisku *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním* je tedy – ve shodě s jeho titulem – ukázat, že spojení pravdy a morálky, resp. pojetí pravdy jako morální veličiny není metafyzickou daností, ale je konstituované lidstvím jako projevem života existujícího v jazykovém společenství.

Vedle tohoto obecného motivu má zásadní význam specifitější motiv metaforičnosti lidského teoretického vztahování se ke světu, která znamená zásadní rozkolísání naivní jistoty v přímý kontakt se skutečností, která existuje nezávisle na poznávajícím: „Nervový vzruch nejprve přenesen v obraz! První metafora. Obraz zase ztvárněn ve zvuk! Druhá metafora. A pokaždé úplné přeskočení celé sféry, rovnou do nějaké docela jiné a nové... Domníváme se, že víme cosi o věcech samých, mluvíme-li o stromech, barvách, sněhu a květinách, a přece nevlastníme nic než metafory věcí, které původním bytnostem naprosto neodpovídají.“ (Tamt. 12).

Nietzsche svým chápáním metaforického rázu našeho vztahování se ke světu poukazuje na netriviální založenost poznávání, o němž nelze tvrdit, že odráží reálně existující bytnosti. Zpochybnění naivní představy o korespondenci je v našem spisku vedeno z více stran, vedle poukazu na metaforičnost coby „přeskakování sfér“ zde vidíme důraz na bytostnou situovanost a relačnost každého poznávacího aktu: „Námahu mu působí už to, má-li si přiznat, že moucha či pták percipují úplně jiný svět než člověk a že otázka, která z obou percepcí světa je správnější, je zhora nesmyslná, protože by se už muselo měřit měřítkem *správné percepce*, tj. měřítkem *neexistujícím*. (...) Vůbec mi však správná percepce – to by znamenalo adekvátní vyjádření objektu v subjektu – připadá jako rozporuplný nesmysl: neboť mezi dvěma absolutně rozdílnými sférami, jako jsou subjekt a objekt, není kauzalita, správnost, vyjádření, nýbrž nanejvýš estetické chování, mám na mysli náznakový přenos, zadržávající překlad do zcela cizího jazyka.“ (Tamt. 18). V tomto úryvku tak vidíme sepjetí metaforičnosti a situovanosti, které dohromady devalvují důvěru v představu objektivní správnosti poznávajících aktů, důvěru v danost čehosi takového jako objektivní míry, jíž by bylo možné jednotlivé akty poměřovat. Jaký status má v této souvislosti vědeckost vědy? Nietzsche radikalizuje Kantův kopernikánský obrat, když říká: „Veškerá zákonitost, jež nám tak imponuje u hvězdných drah a u chemického procesu, je v podstatě totožná s vlastnostmi, které věcem *dodáváme sami*, takže tím imponujeme sami sobě. (...) Jen z pevného trvání těchto praforem lze vysvětlit, jak mohla být posléze z metafor samých opět konstituována stavba pojmů.“ (Tamt. 21). Nietzsche se zdráhá pečlivěji vypracovat strukturu onoho a priori, základní důraz spočívá na zmíněném zpochybnění a rozkolísání. Několika málo obratnými tahy vede čtenáře svého textu k jasnému nahlédnutí, že cosi takového jako „věc o sobě“, potažmo „pravda o sobě“ je nesmysl:⁵

„O věci o sobě nemůžeme vypovědět nic, protože jsme zpod vlastních nohou odstranili stanovisko poznávajícího, tj. poměřujícího. Kvalita existuje pro nás, tj. je měřena námi. Jestliže měřítko odstraníme, co zbude z kvality!“ (Tamt. 37). Za významné v souvislosti těchto úvah lze považovat právě nahlédnutí, že nejde pouze o přiznání *nepoznatelnosti* „věci o sobě“, jako je tomu u Kanta, ale o přiznání absurdity samotného spojení „věc o sobě“.

Nejde pouze o to, že my jako lidé žádné „o sobě“ nemáme k dispozici, k žádnému „o sobě“ se nemáme jak vztáhnout, ale o to, že perspektiva k věci konstitutivně náleží a proto je „věc o sobě“ kontradikcí.

Dovolme si nyní v rámci této skicy překrok k pozdnímu dílu *Mimo dobro a zlo* (Nietzsche, 1999), na němž lze dobře vidět kontinuitu Nietzscheových úvah o konstruktivním a perspektivním charakteru poznávajícího vztahu ke světu, a to v rámci otázek kauzality a svobodné vůle: „Používejme ‚příčiny‘ a ‚následku‘ právě jen jako ryzích *pojmů*, to znamená jako konvenčních fikcí za účelem označení, dorozumění, a *nikoli* vysvětlení. V „o sobě“ není žádných ‚kauzálních spojení‘, ‚nutností‘ ani ‚psychologické nesvobody‘, zde *nenásleduje* ‚po příčině následek‘, zde nevládne žádný ‚zákon‘. *My sami* jsme si vybásnili příčiny, následnost, vzájemnost, relativitu, nutnost, číslo, zákon, svobodu.“ (Tamt. 21). Tato teze opět evokuje kopernikánský obrat, podle něž ve věcech nalézáme jako jistě jen to, co do nich sami svojí schopností vkládáme. Podle Nietzscheho je však problém v tom, že i ony schopnosti, u Kanta tedy kategoriální *Verstand* a ideový *Vernunft*, jsou opět jen konstrukty naší pojmovosti, jména pro tajemné síly, k nimž však nemáme nezaujatý kognitivní přístup.

Právě v souvislosti s motivem vůle a marného ujišťování se o její svobodě či nesvobodě zaznívá opět něco pozitivního a podstatného. Když Nietzsche říká, že „nesvobodná vůle je mytologie: ve skutečném životě jde jen o *silnou a slabou vůli*“ (tamt. 21), indikuje tím cosi jako praktický obrat: obrat k životu, který žijeme, v němž jde vždy o silnou a slabou vůli, neboť život není nic jiného než neustálé střetávání vůlí, prosazování vůlí, prosazování síly. To nelze chápat ve smyslu primitivního zaslepení vlastní mocí. To, že život se pne k tomu prokázat svou sílu růstem nad sebe, neznamená projev arogantní bezohlednosti, která bývá spíše projevem strachu a slabosti. Nietzsche má na mysli zejména zesílení vlastního *Selbst*, přičemž toto zesílení má být právě zesílením svého *vlastního* Selbst, nikoliv jakékoliv zesílení. Toto zesílení vlastního Selbst směřuje k motivu poctivosti, kterou lze chápat jako pravdivost v sebevztahu, díky níž se člověk stává tím, čím je. Tak se dostáváme od teoretické, epistemicko-propoziční pravdivosti k pravdivosti životní, existenciální.

III.

Růst života na personální rovině musí být veden imperativem poctivosti. Poctivost je ultimátní vlastnost, ultimátní ctnost, neboť značí bytí sebou, značí vnitřní pravdivost. Přijetí života s sebou nese, že si nebudeme nic nalhávat, že se nebudeme obelhávat, že si nebudeme nic zastírat, že budeme v kontaktu s vlastní duší. Pokud má být podle aforismu 227 spisu *Mimo dobro a zlo* něco vlastní filosofům, je to právě poctivost. Pokud si filosofové vysluhují nedůvěru a výsměch, je právě to, že nejsou dost poctiví. Často jsou to pouze prohnání přímlovčí vlastních předsudků, kterými překrývají vlastní slabosti, ostych a obavy, předsudků, které křtí na „pravdy“ a nemají tolik potřebnou statečnost svědomí. Poctivost je chápána jako ta ctnost, od níž se svobodný duch nemůže odpoutat, ctnost, na níž je třeba pracovat s veškerou energií duše, s veškerou láskou, zlobou, ctnost, jež jediná nám zbyla a vní se člověk musí zdokonalovat.

V *Zarathustrovi* čteme: „Svého nepřítele hledejte, svou válku ved'te a za svoje myšlenky! A podlehe-li vaše myšlenka, nechť nad tím přece vítězně zaplesá vaše poctivost!“ (Nietzsche 1993, 41). V kapitole „O ctnostných“ pak čteme: „Aby vaše ctnost byla částí vás samých a ne čímsi cizím, ne pokožkou, ne pláštíkem: toť pravda a touha z hloubky vaší duše, vy ctnostní!“ (Tamt. 84). Tím podstatným rysem poctivosti je zdravý sebevztah, který integruje lidskou tělesnost. Zde je třeba hledat costi takového jako praktickou pravdivost: „Mějte jen odvalu věřit sobě samým, sobě i svým vnitřností! Kdo sám sobě nevěří, stále lže.“ (Tamt.

⁵ Srv. toto vyjádření: „Věta: neexistuje poznání bez poznávajícího nebo subjekt bez objektu a objekt bez subjektu, je naprosto pravdivá, avšak je to také ta nejpovrchnější triviálnost“ (Nietzsche 2010, 39).

112). Pravdivost vnitřní poctivosti je přitom čímsi značně náročným a potud ji lze označit za ideál, k němuž člověku nezbývá než se přibližovat: „být pravdivý, to dovede málokdo!“ (Tamt. 184). Lze tedy říct, že Nietzsche sdílí Kantovu tezi o primátu praktického? Na základě vyloženého lze cosi takového konstatovat, s tím, že nelze ztrácet ze zřetele zásadní rozdíly mezi transcendentálním stanoviskem Kanta a živočišným myšlením Nietzscheho. Domnívám se, že Nietzsche radikalizuje kantovský primát praktického, primát onoho „být pravdivý“ oproti onomu „mít pravdu“, a současně jej vymaňuje z vlády rozumu. Vychází z reflexe řeči, která je ve své ambivalenci jednak zdrojem překrývání, zdání, ale zároveň jediným prostředkem, jak toto překrývání a zdání nalézat, prohlédat a stávat se pravdivějšími.

Literatura

ARISTOTELÉS (1946): *Metafysika*. Praha: Jan Laichter.
KANT, I. (2001): *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH.
KANT, I. (1996): *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda.
KANT, I. (1990): *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda.
KOUBA, P. (1995): *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: Československý spisovatel.
NOVÁK, A. (2015): *Věčný návrat téhož*. Praha: Togga.
NIETZSCHE, F. (1999): *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora.
NIETZSCHE, F. (2010): *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním*. Praha: OIKOYMENH.
NIETZSCHE, F. (1995): *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia.

Mgr. Ondřej Sikora, PhD.

Katedra filosofie, Fakulta filosofická
Univerzita Pardubice
Stavařov 97, Pardubice 532 10
e-mail: ondrej.sikora@upce.cz

NIETZSCHE: PRVNÍ RADIKÁLNÍ KONSTRUKTIVISTA A JEHO INSPIRACE V DOBOVÉ FYZIOLOGII

NIETZSCHE: THE FIRST RADICAL CONSTRUCTIVIST AND HIS INSPIRATION IN 19th CENTURY PHYSIOLOGY

Jakub Marek

Abstract: *The study deals with Nietzsche's On Truth and Lies in Non-Moral Sense [Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne] and claims that the author's standpoint in the treatise corresponds to that of radical constructivism. Such standpoint rejects the validity of sensory perception as representation of the external world. Secondly, the standpoint stresses the societal meaning of subjective experience, the adaptive and coordinating function of the intellect. Lastly, the standpoint is being formulated using biological and physiological theories, which is true in the case of contemporary radical constructivism as well as in the case of Nietzsche himself. The second thesis presented in the study is that Nietzsche paid attention to contemporary physiology, very likely to the so-called law of specific nerve-energies by Johannes Müller. Any reading of Nietzsche's On Truth and Lies ignorant of this context might prove substantially inadequate.*

Keywords: *Nietzsche, Johannes Müller, physiology, radical constructivism, sensory perception*

Následující krátká studie sleduje dva hlavní cíle. Pokusíme se prokázat, že Nietzscheův pozoruhodný – a za života nevydaný – spis z roku 1873 *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním* [Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne] představuje pozici natolik filosoficky extrémní, že se s analogickým stanoviskem setkáváme teprve na sklonku 20. století pod názvem „radikální konstruktivismus“. Zprvu tedy seznámíme čtenáře se spektrem konstruktivistických názorů, abychom v druhém kroku určili stanovisko radikálního konstruktivismu, a konečně ve třetím se obrátíme k Nietzscheově textu a souvislost obou stanovisek jasně podtrhneme.

V druhé části je tématem německá fyziologie 19. století. Domníváme se totiž, že Nietzsche při formulaci svého filosofického postoje v *O pravdě a lži* čerpá z bezprostřední znalosti těchto teorií a naším úkolem proto bude tuto jeho znalost posoudit a náležitě kontextualizovat čtení *O pravdě a lži*.

Konstruktivismus a jeho variety

Lze bez nadsázky tvrdit, že v současnosti neexistuje žádná významnější a vlivnější teorie, ba paradigma v sociálních vědách, než je právě stanovisko konstruktivismu. Myšlenka konstruktivismu je jednoduchá, její důsledné naplňování však naopak velmi náročné: konstruktivismus neusiluje poznávat předměty jako věci o sobě, neusiluje o naplnění tradičního nároku pravdy jako souladu mezi předmětem a výrokem, nýbrž chápe poznávaný předmět jako konstrukt, jako výsledek našeho kognitivního, behaviorálního, symbolického, mocenského a jiného vztahování se k společenskému a přírodnímu prostředí.

Nejbanálnější a nepřístupnější vrstvou konstruktivismu je konstruktivistická sociální teorie. Předmětem jsou zde sociální vztahy a tyto vztahy zcela zjevně jsou produktem intersubjektivních interakcí. Není proto překvapivé, že jim rozumíme jako konstruovaným, čili

jejich význam je plně dán intencí, performativními a symbolickými operacemi účastníků. Příkladem, jenž tuto základní představu jasně demonstruje, je sociální konstrukt nazývaný „peníze“. Na podobné úrovni je konstruktivismus přítomný v pedagogické teorii (Vygotskij, Piaget, a další), jež klade důraz na socializaci a jí podmíněnou konstrukci světa významů a jeho roli v ontogenetickém vývoji člověka.

Konstruktivismus může být sociálním konstruktivismem v užším smyslu (sociální instituce a fakta), či ve smyslu určitého kognitivního základu sociability jako takové, nebo, dále, na vyšší úrovni, může jít o konstruktivismus ve smyslu noetické teorie. *Sociální konstrukce reality* autorů Bergera a Luckmana (2001) interpretuje vědění vůbec jako produkt sociálních vztahů, čili zároveň definuje sociologii vědění jako disciplínu zkoumající problém celku vědění jako takového.

Sociální konstruktivismus v tomto smyslu je v zásadě jen středně silným konstruktivismem proto, že si primárně všímá pouze problému významu našich lingvistických a institucionálních „realit“, avšak není pro ně tak významným tématem např. povaha smyslové zkušenosti.

Konečně radikální konstruktivismus je nejzazší pozice konstruktivistického spektra. Právě radikálního konstruktivismu si chci všimnout blíže, neboť, jak jsem již naznačoval, silně rezonuje s Nietzscheho formulacemi ve spisku *O pravdě a lži*.

Radikální konstruktivismus, jehož nejznámějšími představiteli jsou Ernst von Glasersfeld (1917 – 2010)¹ a Heinz von Foerster (1911 – 2002),² je především paradigmaticky skeptickou pozicí, jež odmítá referenční zdroj smyslu v jakémkoliv předmětném „o sobě“. Takové odmítnutí se však děje rovněž na úrovni smyslového vnímání. Ani smyslové vnímání nezprostředkovává žádnou „pravdu věcí“. Radikální konstruktivisté jsou radikální právě v tom, že dovádí do důsledků představu, že *celek subjektivního vědomého prožívání je produktem, konstruktem lidské mysli* a intersubjektivních vztahů. Tezovitě vyjádřeno se tedy radikální konstruktivismus vymezuje proti dvěma extrémním pozicím: proti reprezentacionismu a proti solipsismu (Segal, 2001, zvláště 129–131; Wright, 2000).

Konečně, a v našem výkladu jde o mimořádně podstatnou okolnost, radikální konstruktivisté se ve své práci opírají o biologické, resp. fyziologické výzkumy, zvláště o výzkumy vnímání. Mezi radikální konstruktivisty se proto navíc počítá i chilský biolog Humberto Maturana.

Maturana je, spolu s Franciscem Varelou, autorem slavné a kontroverzní knihy *Strom poznání. Biologické základy lidského rozumu* (Varela, Maturana, 2016), v němž formuluje svoji autopoetickou teorii. *Autopoiesis* je konkretizací způsobu, jak dochází k evolučnímu vývoji či lépe pohybu. Ve stěži únosné zkratce znamená autopoiesis takové pojetí života, kdy každá jednotlivá živá bytost neustále obnovuje vlastní celistvost, vlastní koherenci, čili neustále sebe sama „utváří“ – jde tedy o neustálý výkon, nikoliv o jakýsi bezprostřední stav. Tato vytvořená stabilita je ovšem variabilní a to vzhledem k podnětům z okolí. Jednotlivé stabilní stavy jsou varietami takových vztahů k prostředí, které umožňují organismu sebe sama uchovat, čili adaptačně utvářet. Evolučně vzato vlastně není evoluce „hnána“ jakýmsi přírodním výběrem, nýbrž je spíše realizací jistých stabilních kohabitací, je chápána spíše ekologicky.

To hlavní z našeho hlediska přichází tehdy, když Maturana diskutuje povahu nervové

soustavy a zvláště smyslového vnímání. Pro něho klíčové je, že smyslové vnímání nereprezentuje vnější realitu, nýbrž je jen subjektivní manifestací způsobů interakce organismu s prostředím. Smyslový vjem, který vnímáme, je odrazem *povahy našeho nervového systému*, nikoliv odrazem vnějších objektů. Smyslový vjem je konstruktem, jehož vzorem není nezávislá vnější realita, ale jenž vzniká v sociálních interakcích, v kohabitacích. Smyslové vnímání nás neinformuje o povaze světa, ale umožňuje nám koordinaci, orientaci, adaptaci.

Nietzscheův spis *O pravdě a lži ve smyslu nikoli-morálním*

Roku 1873 diktuje Nietzsche příteli Carlu von Gersdorffovi text krátkého pojednání, jež za jeho života nikdy nevyjde a jenž teprve v pozdějších edicích figuruje pod názvem *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním* (srov. Scheibenberger, 2016, 3). V tomto spisku formuluje dvě klíčové teze:

Předně soudí o rozumu, intelektu, že není nástrojem pravdivosti, evidence, či rozhodnutí o jistotě reprezentace. Za druhé pak tvrdí, že pravda je pouze výrazem společenské potřeby, čili toho, co chceme, toho, co se nám hodí. Žádná objektivní pravda neexistuje, člověk pouze určitými metaforami realizuje svoji potřebu, svoji touhu po bezpečí, po ujišťování, po zajištění.

Po tomto úvodu si dovolím několik klíčových pasáží z Nietzscheho *O pravdě a lži* ocitovat a explicitně komparovat tyto pasáže se stanoviskem radikálního konstruktivismu.

Nietzsche zaujímá „evoluční“ strategii výkladu, přisuzuje intelektu adaptační roli: „Intelekt, jakožto prostředek k uchování individua, rozvíjí své hlavní síly v přetvářce; neboť ona je prostředkem, jímž se uchovávají slabší, méně robustní individua, kterým je odepřeno vést boj o existenci pomocí rohů nebo ostrých dravčích tesáků“ (Nietzsche, 1999, 876; 2007, 8). Čili intelekt získává tutéž roli, jakou má z hlediska radikálního konstruktivismu: intelekt není chápán ze svých nejvyšších předmětů, není mohutností filosofie a teologie, nýbrž je nástrojem přežití, zbraní svého druhu. „Neboť tento intelekt nemá žádné další poslání, které by přesahovalo život lidí“ (Nietzsche, 1999, 875; 2007, 7).

Takto chápaný intelekt není nástrojem teorie, ale nástrojem uchování individua. „Touží [člověk] po příjemných, život udržujících důsledcích pravdy; čisté poznání bez důsledků je mu lhostejné, a vůči škodlivým a ničivým pravdám je naladěn dokonce nepřátelsky“ (Nietzsche, 1999, 878; 2007, 10). Neboť smyslem intelektu je jedinec a jeho blaho, nikoliv, v Kantově smyslu, vyšší, instinktům nadřazený účel (Kant, 1990).

Jelikož pak pravda není žádnou zajištěnou reprezentací, odrazem skutečnosti, dochází k specifické noetické situaci: „Jsou [lidé] hluboce ponořeni do iluzí a snových obrazů, jejich oko klouže jen po povrchu věcí a vidí „formy“, jejich cit nikde nevede k pravdě, nýbrž se spokojuje s přijímáním podnětů a jakousi tápavou hrou na hřbetě věcí“ (Nietzsche, 1999, 876; 2007, 9). Ve variaci na klasické téma se člověku „věci o sobě“ odpírají, doslova se k člověku „obrací zády“, abychom takto, my poznávající, leda hráli na jejich „hřbetě“.

Pravda potud není, jak zní zásadní teze celého textu, výrazem adekvace výroku a předmětu, ale je výrazem společenské potřeby, je dohodou: „Právě teď se fixuje to, co má od nynějška být „pravdou“, tj. vynalézá se stejnoměrně platné a závazné označování věcí a zákonodárství jazyka tvoří také první zákony pravdy: neboť zde poprvé vzniká kontrast mezi pravdou a lží: lhář používá platná označení – slova – tak, aby se neskutečné jevílo jako skutečné;...“ (Nietzsche, 1999, 877; 2007, 10). Fundamentem poznávaného světa nejsou elementy tohoto „vnějšího“ světa jako takového, ale je jím sociabilita a jazyk, přičemž naprosto identicky jako v případě biologizujícího radikálního konstruktivismu získává jazyk význam

¹ Srov. např. Glasersfeld, 1991, 1995.

² Von Foerster vydává své nejdůležitější práce ve formě odborných článků a studií, reprezentativním výběrem je *Understanding Understanding, Essays on Cybernetics and Cognition* (Foerster, 2003). Dále srov. český překlad knižního rozhovoru s von Foersterem (Pörksen, Foerster, 2016).

způsobu behaviorální koordinace.

Mezi světem v té hypostazované podobě, již je „věc o sobě“ a výpovědi o něm není žádný bezprostřední, ale ani takový zprostředkovaný vztah, který by nám umožnil pravdivé výpovědi o tomto světě. „Co je to slovo? Zobrazení nervového vzruchu ve zvucích. Usuzovat však z nervového vzruchu dále na příčinu mimo nás je již výsledkem chybného a neoprávněného užití věty o důvodu“ (Nietzsche, 1999, 878; 2007, 11). „Nervový vzruch nejprve přenesen v obraz! první metafora. Obraz zase ztvárněn ve zvuk! druhá metafora. A pokaždé úplné přeskočení celé sféry, rovnou do nějaké docela jiné a nové“ (Nietzsche, 1999, 879; 2007, 12).

Tento poslední motiv musíme zdůraznit. Nietzsche užívá slovníku jednoznačně fyziologického, mluví o nervovém vzruchu, hodnotí smyslové vnímání na základě biologického založení smyslových orgánů, smyslových nervových drah a mozkových center. Nejedná se o žádné poetické či povšechné komentáře, nejde ani o žádné metafory ve smyslu poetického tropu.

Máme naopak za to, že Nietzscheův spisek *O pravdě a lži* je nezbytné číst z perspektivy dobové fyziologie a tedy chápat jejího autora jako filosofa, jenž fyziologii sledoval a přikládal jí podstatný význam. Ba dokonce, že bez tohoto kontextu, *bez zohlednění jazyka a koncepcí dobové fyziologie, nemůžeme Nietzscheově spisku řádně rozumět*.

V první části této studie jsme proto nejprve charakterizovali variety konstruktivistického spektra, na jehož nejzazším extrému figuruje radikální konstruktivismus von Glasersfeldův, von Foersterův, Maturanův. Tomuto konstruktivismu jsme jako základní charaktery určili důraz na odmítání pravdivosti, resp. adekvace smyslového vnímání, plně konstruovanou povahu subjektivního prožívání, dále pak biologický a fyziologický základ takto chápané subjektivní zkušenosti. Subjektivní zkušenost neslouží jako věrný odraz vnějšího světa, ale jako adaptační nástroj, jenž umožňuje orientaci, kohabitaci, koordinaci, jejím smyslem tedy je její sociální a ekologická role.

V druhé části jsme tuto představu použili jako výkladovou fólii pro Nietzscheův spis *O pravdě a lži*. Pokusili jsme se ukázat, že Nietzsche rozumí subjektivním fenoménům obdobně, ne-li zcela identicky. Lidské výpovědi jsou metaforami, obraznými konstrukty, jejichž smyslem není adekvace, pravdivost, nýbrž sebe-uchování a blaho skupiny a jednotlivců.

Konečně se domníváme, že důvodem pro tuto Nietzscheovu tezi je jeho znalost fyziologického bádání a že tedy svou filosofickou pozici v *O pravdě a lži* zakládá na studiu fyziologie vnímání.

Nietzsche a zlatý věk fyziologie

Spisku *O pravdě a lži* přisuzoval Nietzsche sám mimořádnou důležitost, ovšem tato domnělá důležitost je zjevně v rozporu jak se způsobem, jak s textem autor sám naložil (čili: neusiloval o vydání tohoto spisu), jakož i v rozporu s tím, jak byl spis explicitně přijat (Scheibenberger, 2016, 18). Sarah Scheibenberger, autorka komentáře k *O pravdě a lži*, soudí, že: „... se často zdá, jakoby filosofický potenciál *O pravdě a lži* působil za kulisami odborných věd“ (Scheibenberger, 2016, 18). Teprve v období po druhé světové válce a zvláště po „linguistic turn“ v sociálních vědách se začíná obracet pozornost k Nietzscheovi – a to zvláště u Derridy, Ricoeura, Barthesa, Rortyho.

Docela jiná otázka je, zda a jakým způsobem tento spisek působí i jinde než zcela explicitně ve filosofii. Nietzsche bývá často spojován s inspiračními zdroji konstruktivismu, zvláště v tradici sociologie vědění a Alfreda Schütze. Nenacházíme však explicitní komentář k spisu

O pravdě a lži a, jak soudíme, důsledně zastávané pozici radikálního konstruktivismu, již zde Nietzsche představuje. Nietzsche realizuje konstruktivismus ve smyslu filosoficko-noetické teorie, analogicky přístupu von Glasersfeldově a von Foersterově, avšak ve stejné míře zároveň i klade důraz na biologické a fyziologické základy své argumentace.

Tvrdíme tedy, že Nietzsche v roce 1873 zastává stanovisko, jež o více než sto let později nazýváme radikálním konstruktivismem. Víme současně, že Nietzscheův spis nepatří mezi inspirační zdroje pozdějšího radikálního konstruktivismu, že si, jinak řečeno, v této souvislosti spisku *O pravdě a lži* nikdo nevšímá. Neznamená to však, že je tím vyloučen vztah mezi radikálními konstruktivisty a Friedrichem Nietzsche. Tento vztah je však vzájemným odkazováním k témuž zdroji, zdroji, který, jak se pokusíme ukázat, zásadně ovlivnil jak Nietzscheho, tak Maturanu, von Glasersfelda a von Foersteru. Tímto zdrojem byl Johannes Müller.³

Johannes Peter Müller, tento nestor fyziologie, autor učebnice ovlivňující uvažování o fyziologii jeho doby (*Handbuch der Physiologie des Menschen*, 1838), formuloval v roce 1826 tzv. „zákon specifických smyslových energií“ (Gesetz der spezifischen Sinnesenergien), jenž postuluje, že kvalitu vnímaného neurčuje vnější podráždění (Reiz), nýbrž jediné *vlastnosti podrážděného smyslového orgánu*. Ty jsou pak kvalitativně specifickou smyslovou modalitou podrážděného sensoru. „... [E]nergie světla, temnoty, barvy, nejsou imanentní vnějším věcem, přičinám podráždění, nýbrž substancí zrakového smyslu samého, [] substance zrakového smyslu nemůže být afikována, aniž by v ní nepůsobily v ní zasazené energie světla, tmy, barvy...“ (Müller, 1826, 44–5).

Důsledky Müllerova zákona jsou dalekosáhlé:

- 1) Charakter vnímaného odpovídá povaze optické dráhy, nikoliv vnějšmu předmětu.
- 2) Vnímání vzniká nezávisle na podráždění, podráždění je sice spouští, ale vnímání není reprezentací, je samostatnou reakcí, která není odvozena od podráždění.
- 3) Můžeme vyvolat určité smyslové vněmy nezávisle na něčem vnějším – jak by mohlo platit, že je určitá subjektivní kvalita vnímání reprezentací vnějšího, pokud tuto kvalitu můžeme vyvolat bez podráždění? Ona kvalita pak skutečně vzniká v optické dráze a nikoliv závisle na předmětu.

Naši otázkou pak je, zda mohl Nietzsche tohoto nestora německé fyziologie znát a recipovat v spisku *O pravdě a lži*. Paradoxně totiž Nietzsche sám píše, že by si Müllera rád předčetl. (Constâncio – Mayer Branco – Ryan, 2015, 205; Jensen, 2017, 176). Zda se tak stalo, ale nevíme s jistotou.

O Müllerovi a jeho fyziologii vnímání podává podrobný referát Friedrich Albert Lange,⁴ autor *Dějin materialismu a kritiky jejího významu v současnosti* (1866, zvláště srov. 484–487), knihy, již Nietzsche co do vlivu na utváření jeho názorů stavěl na roveň Schopenhauerovi a Kantovi (Nietzsche, 1986, 184). Je pozoruhodné, že tuto knihu, již vysoce hodnotí, Nietzsche v roce 1868 v dopise doporučuje k přečtení Carlu von Gernsdorffovi, témuž příteli, jemuž o pět let později diktuje pojednání *O pravdě a lži* (Nietzsche, 1986, 257–258). Dluží se podotknout, že Lange ve svém referátu hodnotí Müllerův význam velmi kriticky

³ V případě tří zmiňovaných autorů radikálního konstruktivismu jde o ovlivnění zcela explicitní a doložené v celé řadě spisů.

⁴ Za upozornění na význam Langeovy knihy v utváření Nietzscheova raného filosofického názoru chci poděkovat profesoru Františku Novosádkovi. Ve své předmluvě ke Cassirerovu *Eseji o člověku* diskutuje Novosád (Novosád, 1977) blíže postavení Friedricha Alberta Langeho v rámci novokantovství. V tomto příspěvku považujeme Nietzscheovu pozici za radikálnější, než jakou byla pozice dobového novokantovství. K témuž dále srov. Scheibenberger, 2016.

a jeho „idealismus“ nepřijímá, resp. poukazuje k rozporům v jeho učení a sám prezentuje umírněnější relativismus smyslového vnímání.

Arthur Coleman Danto spojuje Nietzscheho s „zlatým věkem fyziologie“ v Německu a říká, že „si je jistý, že patřičné bádání by odhalilo jisté postupy [fyziologů], které si Nietzsche osvojil a transformoval je samozřejmě svým svérázným géniem“ (Danto, 2005, 258). Pochopitelně pak mezi fyziology zmiňuje na prvním místě Johannese Müllera, neboť právě Müller byl nestorem (nejen) německé fyziologie.

Nejpodrobnější a nejrelevantnější hodnocení Nietzscheovy recepce dobové fyziologie a biologické teorie nacházíme v článku Edgara Landgrafa „The Physiology of Observation in Nietzsche and Luhmann“ (Landgraf, 2013). Právě Landgraf shrnuje, že „v Nietzscheově poznámkách se se zmínkami o smyslovém vnímání, fyziologii, neurofyziologii setkáváme již od roku 1862. Navíc nachází badatel Dirk Solies důkazy pro tvrzení, že Nietzsche skutečně byl seznámen s pracemi Paula Heiricha, Dietricha Holbacha, Rudolfa Virchowa, Hermana von Helmholtze, Rudolfa Lotze, *Johannese Müllera*“⁵ (Landgraf, 2013, 473). Landgraf odkazuje k Emdenově knize *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, jež rovněž dokládá Nietzscheův zájem o dobovou fyziologii a Emden tvrdí, že „každé vážně míněné zkoumání Nietzscheho chápání jazyka a myšlení se musí soustředit na to, jak se k sobě má pojem metafory a intelektuální ovzduší epistemické proměny jeho doby.“ (Emden, 2005, 83; Landgraf, 2013, 473)

Landgraf si dobře všímá významu Müllerova zákona specifických nervových energií, sice že „nervové buňky produkují vždy tytéž nervově specifické outputy, nezávislé na zdroji stimulace“, čili ještě výrazněji řečeno, že „smysly nejsou odrazem něčeho kvalitativně bytostného, nýbrž jsou pouze odrazem specificky lidských schopností naší fyziologie.“ (Landgraf, 2013, 474)

Právě tuto „heterogenost mezi smyslovým vnímáním a světem, mezi intelektem a věcmi,“ (Landgraf, 2013, 474) zkoumá podle Landgrafa Nietzsche explicitně ve spisku *O pravdě a lži*.

Závěrem proto tvrdíme, že jakkoliv je neprůkazné, že Nietzsche zcela nepochybně zná právě Müllerovu teorii, Müllerův zákon specifických nervových energií, je naopak průkazné, že Nietzsche věcně zná a přikládá velký význam fyziologickému bádání. Přinejmenším prostřednictvím Langeových *Dějin materialismu* je seznámen s těmi teoriemi, které následně uplatňuje a využívá ve spise *O pravdě a lži*. Můžeme se dále domnívat, že význam tohoto fyziologického kontextu je větší, než jak bychom soudili z dosavadní sekundární literatury a že bychom především měli brát v potaz význam tohoto kontextu z hlediska posouzení, proč Nietzsche spis *O pravdě a lži* nejen nevydal, ale ani nijak nerozvíjel a své stanovisko z této doby v tichosti opustil. Nietzscheovo autorské období mezi čtyřmi *Nečasovými úvahami* a *Lidským, příliš lidským* tím získává nový rozměr (srov. Marek, 2015).

Literatura

BERGER, P. L., LUCKMANN, T. (2001): *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno: CDK.

CONSTÂNCIO, J. – MAYER BRANCO, M. J. – RYAN, B. (eds.) (2015): *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin: De Gruyter.

DANTO, A. C. (2005): *Nietzsche as Philosopher*. New York: Columbia University Press.

EMDEN, C. (2005): *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*. Champaign: University of Illinois Press.

FOERSTER, H. (2003): *Understanding Understanding. Essays on Cybernetics and Cognition*. New York: Springer.

GLASERSFELD, E. von (ed.) (1991): *Radical Constructivism in Mathematical Education*. Dordrecht: Kluwer.

GLASERSFELD, E. von (1995): *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*. London: Falmer Press.

JENSEN, A. K. (2017): Teleological Judgment and the Ends of History. In Maria João Branco Mayer – Katia Hay (eds.): *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy Vol 3; Nietzsche and Kant on Aesthetics and Anthropology*. London: Bloomsbury, 157–178.

KANT, I. (1990): *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda.

LANDGRAF, E. (2013): The Physiology of Observation in Nietzsche and Luhmann. *Monatshefte*, 105(3), 472–488.

LANGE, F. A. (1866): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn.

MAREK, J. (2015): Svět jako vůle a metafora. Na margo vztahu Schopenhauer-Nietzsche. In Novák, A. (ed.): *Nietzsche a (ne)přátelé*. Praha: Togga, 31–56.

MÜLLER, J. P. (1826): *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtsinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegungen der Augen und über den menschlichen Blick*. Leipzig.

MÜLLER, J. P. (1838): *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen*. Coblenz.

NIETZSCHE, F. (1999): Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne. In Giorgio Colli – Mazzino Montinari (eds.): *Die Geburt der Tragödie/Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV/Nachgelassene Schriften 1870-1873 (Kritische Studienausgabe 1)*. Berlin: De Gruyter, 873–890.

NIETZSCHE, F. (2007): *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha: Oikoymenh.

NIETZSCHE, F. (1986): *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, Band 2 (September 1864 - April 1869)*. München /Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag, W. de Gruyter.

NOVOSÁD, F. (1977): Predslov. In Cassirer, E.: *Esej o člověku*. Bratislava: Pravda.

PÖRKSEN, B., FOERSTER, H. (2016): *Pravda je vynález lhářů: Rozhovory skeptiků*. Praha: Pragma.

SCHEIBENBERGER, S. (2016): *Kommenutar zu Nietzsches Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. Berlin: De Gruyter.

SEGAL, L. (ed.) (2001): *The Dream of Reality, Heinz von Foerster's Constructivism*. New York: Springer.

VARELA, F. J., MATURANA, H. R. (2016): *Strom poznání. Biologické základy lidského rozumu*. Praha: Portál.

WRIGHT, E. (2000): The Topic of Entity as it Relates to Ernst von Glasersfeld's Constructivism. In Leslie P. Steffe – Patrick W. Thompson (eds.): *Radical Constructivism in Action. Building on the Pioneering Work of Ernst von Glasersfeld*. London: Routledge, 10–22.

5 ... a dalších, kurzíva je moje, JM.

Tento výstup vznikl v rámci projektu *Specifického vysokoškolského výzkumu 2017* Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy VS 260 472 03.

Mgr. Jakub Marek, PhD.

Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy
Faculty of Humanities, Charles University Prague
Czech Republic
e-mail: jakub.marek@fhs.cuni.cz

JAK SI ČLOVĚK VYPĚSTOVAL ROZUM? ÚLOHA METAFORY A METONYMIE V NIETZSCHOVĚ *O PRAVDĚ A LŽI VE SMYSLU NIKOLI MORÁLNÍM*

HOW MAN DEVELOP REASON? THE ROLE OF METAPHOR AND METONYMY IN NIETZSCHE'S *ON TRUTH AND LIES IN A NONMORAL SENSE*

Jakub Chavalka

Abstract: *The interpretation of the role of metaphor and metonymy in Nietzsche's early essay On Truth and Lies in a Nonmoral Sense is based on the constructivism thesis. The core thesis is the double form of metaphor, or more precisely – metonymy. It is used both in the sense of transposition (Übertragung) and in the sense of the positing of identity (Gleichsetzen). I aim to show that only the latter sense makes up for a truly human phenomenon. According to Nietzsche, it is solely here that we can talk about the reason and truth. At the same time I trace the reasons why Nietzsche's text had to remain unfinished.*

Keywords: *constructivism, Nietzsche, metaphor, metonymy*

V návaznosti na předešlý příspěvek se hodlám zabývat otázkou, jak se Nietzsche – při zachování předpokladu konstruktivismu – vypořádal s problémem vzniku rozumu, resp. takového způsobu vědění, který je explicitně veden tím, co v nevydaném spisku *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním* uvádí pod pojmem „vůle k pravdě“. Na první pohled se totiž zdá, že v obou antropologických figurách, jež Nietzsche představuje v druhé části, tedy v „člověku rozumu“ (*vernünftige Mensch*) a „člověku intuice“ (*intuitive Mensch*), se klade diametrálně odlišný obraz člověka,¹ přičemž se jaksi přirozeně předpokládá, že Nietzsche jednoznačně straní druhému z nich. Na pozadí teze konstruktivismu se pokusím ukázat, že oba obrazy lidství do sebe plynule přecházejí, navzájem se bytostně předpokládají a konečně, že jejich přílišné oddálení vedlo ke „krachu“ celého textu, a zůstal tudíž nedokončen ze zcela zásadních antropologicko-ontologických důvodů.

Nejprve si ale dovolím dvě poznámky, které považuji za důležité pro objasnění okolností, za nichž text vznikl. První z nich se týká záměru, se kterým se Nietzsche pustil do díla. *O pravdě a lži* bylo původně koncipováno jako předmluva k rozsáhlejší studii o presokratických filosofech. Nietzsche ale během psaní zjistil, že se dobírá k tématům, jež jeho prvotní intenci daleko přesahují a jsou zároveň mnohem naléhavější. Třebaže později výklad svého pojetí presokratiků sepsal,² problém, na nějž narazil v *O pravdě a lži* již nebyl pouze otázkou: jak byl možný Sokrates?, ale rozšířil do otázky: jak musí člověk ustavit sám sebe, aby

1 „Existují období, v nichž člověk rozumu a člověk intuice stojí vedle sebe, jeden se strachem z intuice, druhý s výsměchem vůči abstrakci; druhý je právě tak nerozumný, jako je první neumělecký. Oba touží opanovat život: jeden tak, že umí největším potíží čelit starostlivostí, chytrostí, pravidelností, druhý tak, že jako ‚přeradostný hrdina‘ ony potíže nevidí a za reálný bere jen život, jenž přijal podobu zdání a krásy. Kde člověk intuitivní zachází svými zbraněmi účinněji než jeho protihráč a vítězí, jako třeba ve starším Řecku, může se za příznivých podmínek zformovat kultura a ustavit vláda umění nad životem; ona přetvářka, ono popírání potřeby, onen lesk metaforických názorů a vůbec bezprostřednost klamu pak provází veškeré projevy takového života.“ OPL, s. 25–26; srov. KSA, I, s. 889.

2 Jedná se o taktéž nevydanou knížku *Filosofie v tragickém období Řeků*.

se v něm rozvinul (nejen dialektický) pud k pravdě? Prozatím se samozřejmě jednalo pouze o tušení, o intuici (odtud možná pramení zdánlivé upřednostňování „člověka intuice“), je však snad oprávněné domnívat se, že právě tímto tušením bylo nasměřováno Nietzscheho následující promyšlení otázky po člověku.

Druhá poznámka míří přímo do centra toho, čím se chci podrobněji zabývat. V Nietzscheových zápiscích lze poměrně přesně vymezit období, ve kterém se věnoval analýzám klíčového výrazu, na němž je celý text *O pravdě a lži* vystavěn. Běží pochopitelně o pojem metafora. Je zajímavé, že metaforou coby hermeneutickým nástrojem se Nietzsche zabýval po velice krátkou dobu od léta 1872 do začátku roku 1873. Poté u něj lze narazit na explicitní užití slova metafora jen velmi zřídka. Důvodem tak radikální změny může být jediné skutečnost, že Nietzsche nahlédl neudržitelnost výkladu problému pravdy prostřednictvím básnických tropů a uvědomil si, že takový postup troskotá na vlastních předpokladech. Neboť i básník (a zde se více než kdekoliv jinde odchýlil od své prvotiny *Zrození tragédie z ducha hudby*³) se ještě nachází ve vězení řeči⁴ a pouhá transformace stylu, v němž námi řeč provládá, nedostačuje k tomu, aby došlo k přeměně obrazu lidství, jak se v této době *Zrození tragédie* ještě domníval. Jinak řečeno: pokulhávající, avšak takřka sama sebou se nabízející analogie vedená mezi oběma texty, ve které se identifikuje „člověk intuice“ s dionýským a „člověk rozumu“ naopak s apollinským uměleckým pudem, selhává jednak v nutné prolutosti obou živlů, jednak v přílišné abdikaci na apollinského člověka rozumu. A bude to právě rekonstituce apollinského vyjevující se na poli morálky, jež napříště začne stále přesněji určovat cestu Nietzscheho myšlení.

A nyní již k hlavnímu tématu. V textu *O pravdě a lži se pojem* metafora poprvé objevuje v této slavné pasáži: „Nervový vzruch nejprve přenesen v obraz! první metafora. Obraz zase ztvárněn ve zvuk! druhá metafora. A pokaždé úplné přeskočení celé sféry, rovnou do nějaké docela jiné a nové.“⁵ Pro další výklad jsou významné především dva aspekty. První potvrzuje hypotézu konstruktivismu, neboť říká, že původ pudu k pravdě neodkazuje na shodu s jakýmsi „vnějškem“, nýbrž se nachází na povrchu našeho těla či spíše v orgánech uschopňujících člověka k iritaci. O příčině této iritace se nikdy nemůžeme dobrat čehokoli pravdivého. Pravda počíná afikací nervového systému, nikoli působností objektu; pravda je proto vždy současně sebeafikací a otázka zní, jak probíhá „mechanismus“ této sebeafikace. Pravda se netýká správnosti a nesprávnosti reprezentace předmětu v mysli, zrcadlo se rozpadlo na tisíce střepů.⁶ Proces sebeafikace probíhá v jakémsi „prohlubování“ sfér, do nichž proniká, z nervového vzruch se přechází v obraz a z obrazu posléze ve zvuk, který je už natolik vzdálen počáteční iritaci, že už vůbec nereprezentuje zdrojový stimul, natož jeho „příčinu“.

Matoucí na celé takto podané koncepci sebeafikace může být rychlost, v níž se jednotlivé přenosy dějí. Ačkoli se jedná o významné a „drastické“ modifikace počátečního vzruchu,

3 „Podivná slabost moderního nadání svádí nás k představě, jako by estetický projev byl cosi příliš složitého a abstraktního. Pravému básníkovi však metafora není řečnickou figurou, nýbrž je to obraz, jenž něco zastupuje a jenž mu tane na mysli skutečně místo pojmu.“ ZT, 8, s. 31; srov. KSA, 1, s. 60.

4 Na to poukazuje Klaus Zittel ve svém článku Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher. Nietzsches relationale Semantik: „keine Dichtung mehr einen Weg aus dem Gefängnis der Sprache zu weisen vermag“, s. 276.

5 „Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einen Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue.“ OPL, s. 12; srov. KSA, 1, s. 879.

6 „Stejně jako tón v podobě obrazce v písku vyjímá se ono záhadné X věci o sobě jednou jako nervový vzruch, poté jako obraz, nakonec jako zvuk. Logicky tedy vznik jazyka rozhodně neprobíhá a veškerý materiál, s nímž později člověk pravdy, badatel, filosof pracuje a z něhož staví, pochází, ne-li ze vzdušných zámků, pak přece jen nikoli z podstaty věcí.“ Tamtéž.

postupuje se od jedné k druhé samovolně a téměř automaticky, bez čehosi takového jako je „vnitřní práce“, ať už by byla pojímána jakkoli. Nietzsche tak vlastně na úrovni metafory neodpírá člověku toliko „vnějšek“, nedopřává mu ani „vnitřek“, pokud jím má být míněn kognitivní aparát, jenž by zprostředkoval každý přenos a nakonec zafixoval alespoň jeho výsledek. Vše je jakoby komprimováno do jediného okamžiku, ve kterém se ovšem odehraje relativně mnoho procesů postupující sebeafikace.

Nietzsche bude později hovořit o instinktu jako o natolik „přivtěleném“ (*einverleiben*) soudu, že žije vlastním životem a působí zcela automaticky.⁷ Lze se důvodně domnívat, že mluví-li Nietzsche v *O pravdě a lži* o metaforickém pudu (*Trieb zur Metapherbildung*) jako fundamentálním lidským pudem,⁸ předjímá (opět spíše intuitivně) své pozdější pojetí. Skutečná potíž s celou koncepcí nastává, když se ptáme, jaký status by se měl metaforickému pudu připisovat a čím se liší od onoho druhého pudu ve hře - pudu k pravdě. Pro zodpovězení této otázky se vracím na konec předešlého odstavce, kde zaznělo, že proces sebeafikace se uskutečňuje v jakémsi komprimovaném okamžiku, který v zásadě odpovídá „bezprostřednosti“ vjemu: cosi vidím (správněji: cosi je viděno, čili byl iritován čísi oční nerv) a *okamžitě* kdesi zaznívá slovo strom. Nietzsche rozkládá bezprostřednost vjemu do jednotlivých přenosů, aby ukázal, co vše se musí odehrát, aby událost vzruch-slovo vůbec vyvstala a zapůsobila. Není ovšem dosud příliš jasné, *kde* by měla takto vyvstalá událost zapůsobit.

Domnívám se, že v této fázi procesu sebeafikace Nietzsche ještě nehovoří výlučně o člověku, nýbrž obecně o živých bytostech, přičemž kritérium „života“ naplňuje schopnost iritace. To, že pud k tvorbě metafor, tedy pud k přenosům, prohlašuje za fundamentálně *lidský*, je až důsledkem (nepřiměřeného) zpětného dopadu po reflexi pudu k pravdě.

Do okamžiku komprimovanou atemporalitu vjemu má člověk společnou se zvířaty a dokonce i s rostlinami. Zdá se tomu nasvědčovat již to, že v úvodní bajce mluví Nietzsche o lidech jako o „chytrých zvířatech“ (*kluge Thiere*) a rovněž příklad komára, který skoro okamžitě následuje, se dosti výmluvně naznačuje, že i on má názorné poznání.⁹ Vedle těchto míst lze najít několik přílehlavých poznámek v Nachlaßu; vybírám dvě, v nichž se jistá forma „vědění“ založená na metaforickém přenosu připisuje rostlinám: „I rostlina je *bytost měřící*.“¹⁰ A o malý kousek dále: „*Pro rostlinu je celý svět rostlina*, pro nás člověk.“¹¹ Rozhodující doklad o oprávněnosti své teze ovšem spatřuji v Nietzscheově pozdější aplikaci zde vydobytého náhledu. Konkrétně mám na mysli začátek druhé *Nečasové úvahy*, knihy, jež vznikla o necelé dva roky po nezdaru *O pravdě a lži*, kde Nietzsche již jasně rozlišuje mezi zvířetem, které je uvázáno „na kolík přítomnosti“¹² a člověkem trpícím pod břemenem dějinnosti. Také

7 „Mluví o *instinktu*, když je nějaký soud (*vkus* ve svém nejnižším stupni) přivtělen, takže se nyní sám spontánně probouzí a nemusí již čekat na podnět. Má svůj vlastní růst, a tudíž také smysl své činnosti dle vnějších nárazů. Mezistupeň: poloinstinkt, který reaguje pouze na podnět a jinak je mrtvý.“ KSA, 9, N, 11[164], s. 505. K pojmu přivtělení odkazují na svou knihu *Přivtělení a morálka*, Togga, 2014.

8 „Onen pud k tvorbě metafor, onen fundamentální lidský pud, jež nelze ani na okamžik odmyslet, protože bychom tak odmysleli člověka samého...“ OPL, s. 22; srov. KSA, 1, s. 887.

9 „Kdybychom se však mohli porozumět s komárem, zjistili bychom, že i on se vznáší vzduchem s tímto patosem a cítí se jako létající střed tohoto světa. Není v přírodě nic tak zavřeného a malého, aby se to nepatrným závanem oné síly poznávání nenafouklo okamžitě jako měch...“ Tamtéž, s. 7; srov. KSA, 1, s. 875.

10 KSA, 7, 19[156], s. 468.

11 Tamtéž, 19[158].

12 „Pozoruj stádo, jež se pase kolem: neví, co je včera, co je dnes, poskakuje, žere, odpočívá, tráví, znovu skáče, a tak od rána do noci a den za dnem, pevně přivázáno svou libostí a nelibostí na kolík okamžiku, a proto ani těžkomyslné ani omrzelé. Pozorovat to je člověku krušno, protože se svým lidstvím před zvířetem vypíná, a přece na jeho štěstí patří žárlivé, neboť chce právě to: tak jako zvíře nežít ani omrzelé ani v bolestech - a přece to chce marně, protože to nechce jako zvíře.“ NÚ, II, s. 78; srov. KSA, 1, s. 248.

zde si Nietzsche pohrává s představou, že by zvíře mohlo díky metaforickým přenosům mluvit, záhy ale objasňuje absurdnost takové možnosti.¹³ Nyní je na místě prozkoumat, zda obdobnou diferenci nelze vystopovat už v textu *O pravdě a lži*.

Tím přecházím k druhému aspektu již poněkud vzdálené citace. Jak bylo řečeno, Nietzsche v ní užívá pro popis metaforu speciální techniku přenosu (Übertragung), kterou dle předložené hypotézy sdílí člověk se zvířaty a v určitém stupni i s rostlinami. V poznámkách z této doby se však odhaluje i alternativní technika, jež pro popis funkce metaforu slouží stejně dobře: „*Metafora* znamená pojednávat jako *stejně* něco, co jsme v jistém bodě rozpoznali jako *podobné*.“¹⁴ Nietzsche tedy v pojetí metaforu a techniky, jejímž prostřednictvím se vykonává, přinejmenším kolísá.

Nakolik se jedná o ambivalenci záměrnou, nemohu nyní prokazovat. Chtěl bych ale pokázat, jak plodně rafinovanou úlohu sehrává v *O pravdě a lži*. V oné alternativní technice metaforu totiž zaznívá ozvěna slov, jež čteme ve spisku samotném: „Každý pojem vzniká tím, že bereme ne-stejně za stejné.“¹⁵ Ukazuje se, že alternativní technikou metaforu je zestejňování (*Gleichsetzen*). Jde nadto o techniku s mimořádnou důležitostí, neboť teprve s pojmem se výklad dostává do vlastního živlu pravdivosti, zatímco dosud se pohyboval v komprimované atemporalitě sebeafikace. V tomto uzlovém bodě se text zhutňuje až k nerosrozumitelnosti, což přičítám více než čemukoli jinému Nietzscheovu tápání a spíše pouhému tušení, že narazil na cosi osudového, co rozhodne o jeho životě. K čemu tedy došlo, co se *událo*?

Mám za to, že až v technice zestejňování rezultující v pojmu se objevuje čistě antropologické pole. Dosud byla řeč o živých bytostech, od nynějška se hovoří výlučně o člověku. Oporu pro takové tvrzení nacházím na tomto místě v *O pravdě a lži*: „Vše, co člověka odlišuje od zvířete, závisí na této schopnosti sublimovat názorné metaforu ve schéma, rozpustit tedy obraz v pojem...“¹⁶ Není to ale tak jednoduché, jelikož je třeba objasnit, za jakých podmínek je možný „přeskok“ od názorné metaforu ke schématu. V postupném rozvíjení jednotlivých přenosů (vzruch-obraz-slovo) Nietzsche zamlčuje, ať již vědomě či nevědomě, poslední Übertragung. I přenos mezi slovem a pojmem totiž musí z principu být metaforou, jinak by se do postupu myšlení vnesl jakýsi heterogenní element, který by celý výklad převrátil do oblasti transcendentna. Měl-li Nietzsche v tomto období o něčem jasno, rozhodně to lze najít v jeho odporu k metafyzice. Přesto jej výklad o původu pudu k pravdě dovedl do okamžiku, kdy byl nucen učinit fatální rozhodnutí. Tedy ještě jednou: i radikální proměna mezi slovem jakožto individuální¹⁷ názornou metaforou a pojmem jakožto *Gleichsetzen* musí mít metaforický charakter (Übertragung), *současně*, a tím se počíná veškerá antropologie, ale metafora expanduje ve smyslu vystupňování do toho, co bych ve slovníku *O pravdě a lži* označil za metonymii. Lidská bytost se tedy ustavuje kdesi ve valérách¹⁸ stupňování intenzity mezi metaforou a metonymií, které na sebe neustále odkazují, a v této hře vzájemných

odkazů vstupuje člověk do temporality. Člověk se od všech živoucích bytostí odlišuje tím, že komprimovanou sebeafikaci rozprostírá navrstvením metaforu do časové dimenze. Pud k pravdě pochází z temporální povahy lidství.

V již zmíněné druhé *Nečasové úvaze* Nietzsche potvrzuje zde navrhované čtení, když proti zvířeti žijícímu na „kolíku okamžiku“ výslovně staví temporalitu člověka: „Je sice pravda, že teprve tehdy, když člověk myslí, znovu promýšlí, srovnává, odděluje a spojuje, a tím onen nehistorický prvek omezuje, teprve tehdy, když se uprostřed onoho obepínajícího mračna par zablýskne jasná záře, tedy teprve silou, která je s to využívat minulosti k životu a z toho, co se událo, dělat opět dějiny, stává se člověk člověkem: ale v nadbytku historie člověk končí a bez záštity nehistorična by nikdy nezačal a začít se neodvážil“¹⁹ Nemohu se ubránit dojmu, že zde Nietzsche předkládá negativ svých předcházejících spisů. V nehistorickém se zrcadlí dionýské spolu s intuicí názorné metaforu, v historickém apollinské společně s metonymií, avšak - a to je absolutně závazné - nikoli jako protiklady, nýbrž pod znamením temporální syntézy lidství. Sám Nietzsche dokazuje, že se v této době ještě nevymanil z nadvlády metafyziky, jakkoli se jí snažil urputně vzpírat, právě tím, že oba předložené obrazy člověka staví do značné míry protikladně.²⁰ Popírá tím samotný název spisku, neboť (zcela nepřípadným) upřednostňováním „člověka intuice“ zaujímá přes všechny proklamace vyhraněný morální postoj.

Zcela to však odpovídá logice, se kterou pojímal člověka jako metonymickou, a tedy temporální bytost, pouze s tou připomínkou, že přehnaně zdůrazňoval zvějšňující důsledky metonymie: „*Abstrakce* jsou *metonymiemi*, tj. záměnami příčiny a následku. Ovšem metonymií je každý pojem a poznání se odehrává v pojmech. ‚Pravda‘ se stává *mocí*, jakmile ji vydělíme jako abstrakci.“²¹ Řečeno poněkud zkratkovitě: pravda je zpětnou cestou člověka k „vnějšku“, avšak vnějškem pravdy je moc. Nemám zde prostor k tomu, abych se fenoménem moci hlouběji zabýval, každý ale jistě tuší, že se tu odehrává cosi nanejvýš důležitého: i pozdější koncept vůle k moci je nezbytné vykládat temporálně, i v ní se děje časová syntéza lidství. A především, „moc vnějšku“ přichází ke slovu úplně naposled, a přesto si nárokuje pravdivost, vše podstatné a významné však probíhá předtím a dříve. V privilegování „člověka intuice“ říká Nietzsche právě toto, neboť se domníval, že v něm zahlíží živoucí zakoušení temporality, zatímco v „člověku rozumu“ nacházel pouze pojmovou mortifikaci. V závěrečných rozpacích, kdy naopak dochází k jisté bezvýchodnosti „intuitivního člověka“²² a smělé hrdosti „člověka rozumu“,²³ možná poprvé nahlédl, že temporální syntéza lidství probíhá na hlubší rovině. A tím se mu otevřel problém morálky.

Přikláním se tedy k tezi konstruktivismu, a to v jeho radikální podobě. Nietzsche přísně a důsledně zpochybňuje reprezentationalistický model mysli a zdůrazňuje, že poznání a následkem toho pravda jsou určovány vnitřním uspořádáním organismu (zvířecího i lidského)

19 NÚ, II, s. 82; srov. KSA, I, s. 252-253.

20 „Základní vírou metafyziků je *víra v protikladnost hodnot*.“ MDZ, 2, s. 10; srov. KSA, 5, s. 16.

21 KSA, 7, 19[204], s. 481-482.

22 „Ovšemže trpí krutěji, *když* trpí; ano trpí i častěji, protože se nedokáže poučit ze zkušenosti a stále znovu padá do téže jámy, do které už jednou spadl. V utrpení je pak právě tak nerozumný jako ve štěstí, hlasitě křičí a nenalézá útěchy.“ OPL, s. 26; srov. KSA, I, s. 889-890.

23 „Jak jinak přijímá stejnou osudovou ránu člověk stoický, poučený zkušeností, ovládající se pomocí pojmů! Ten člověk, který hledá jen upřímnost, pravdu, svobodu od klamu a ochranu před zákeřným překvapením, předvádí nyní, v neštěstí, mistrovský kousek přetvářky, jako druhý člověk ve štěstí; neukazuje zkřivenou a proměnlivou lidskou tvář, nýbrž takřka masku s důstojně souměrnými rysy, nekřičí, ba ani nepozmění hlas. Když jej přepadne opravdová průtrž mračen, zahálí se jen do svého pláště a pomalým krokem v ní odchází.“ Tamtéž, s. 26-27; srov. KSA, I, s. 890.

13 „Člověk se zvířete zeptá: proč mi o svém štěstí nemluvíš a jenom na mne hledíš? A zvíře chce dokonce odpovědět a říci: to je tím, že vždycky hned zapomenou, co jsem chtělo říci – vtom však již zapomnělo i tuto odpověď a mlčelo: a člověk se tomu divil.“ Tamtéž, s. 78-79.

14 KSA, 7, 19[249], s. 498.

15 OPL, s. 13; srov. KSA, I, s. 880.

16 Tamtéž, s. 15; srov. KSA, I, s. 881.

17 „každá názorová metafora je individuální, ojedinělá“, Tamtéž; srov. KSA, I, s. 882.

18 „Ano, co nás vůbec nutí k domněnce, že existuje zásadní protiklad mezi ‚pravdivým‘ a ‚nepravdivým‘? Nestačí snad přijmout stupně zdánlivosti a jakoby světlejší a temnější odstíny a tóny zdání – různé valéry, abychom mluvili řečí malířů? Proč by nesměl svět, *kteřý se nás týká* – být fikcí?“ MDZ, 34, s. 40; srov. KSA, 5, s. 53-54.

a že toto usporádání se temporálně či dějinně zjednáva v permanentním aktu sebetvorby (autopoiesis). Výjimečné postavení člověka mezi ostatními živými bytostmi spočívá ve vystupňované schopnosti sebetvorby, plynule tudíž zapadá do biologického řádu a k vysvětlení jeho specifické difference není nezbytné odvolávat se na řád metafyzický. To vždy vede k „zvnějšnění“ a pravda se pak stává nástrojem moci. Je zřejmé, že Nietzscheův způsob pojetí pravdy je přinejmenším kompatibilní s pojetím pravdy a poznání u radikálních konstruktivistů.²⁴

Literatura

- NIETZSCHE, F. (1999): *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, (KSA), München: dtv.
NIETZSCHE, F. (1998): *Mimo dobro a zlo*, (MDZ), Praha: Aurora.
NIETZSCHE, F. (2005): *Nečasové úvahy*, (NÚ), Praha: OIKOYMENH.
NIETZSCHE, F. (2007): *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, (OPL), Praha: OIKOYMENH.
NIETZSCHE, F. (1993): *Zrození tragédie*, (ZT), Praha: Gryf.
FOERSTER, H., von, PÖRKSEN, B. (2016): *Pravda je vynález lhářů*, Praha: Pragma.
SCHEIBENBERG, S. (2016): *Kommentar zu Nietzsches Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, Berlin: de Gruyter.
DIELS, H., KRANZ, W. (eds.) (1959): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 2. Berlin: Weidmann (skratka DK).
ZITTEL, C. (2000): Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher. Nietzsches relationale Semantik. In: Reschke, R., (ed.), *Nietzscheforschung VII*, Berlin: de Gruyter, s. 273–285.

Mgr. Jakub Chavalka, PhD.

FHS UK
U Kříže 8
Praha 5, 158 00
email: jakub.chavalka@fhs.cuni.cz

24 Srov. např.: „Mým cílem je spíše dosáhnout toho, aby pojem pravdy samé zmizel, jelikož se jeho používání projevuje strašným způsobem. Vytváří lež, dělí lidi na ty, kteří mají pravdu, a na ty, kdo - jak se říká - jsou na omylu. Pravda je, jak jsem se jednou vyjádřil, výmysl lháře.“ Foerster, H., von, Pörksen, B., *Pravda je vynález lhářů*, s. 29.

PRAVDA A DEJINY, OSVIETENECKÁ A NÁRODNÍCKA TRADÍCIA

THE TRUTH AND HISTORY, ENLIGHTENMENT AND NARODISM TRADITION

Ondrej Marchevský

Abstract: *The study represents the author's attempt to reconsider the philosophical view of history from two perspectives. The paper considers the study of history, its knowledge, the philosophy of history and the possibility of true history learning from the point of view of two philosophical traditions. One of them is the philosophical grasp of history created by the Enlightenment tradition, which has had a broad reputation in an educated and academic Europe (not only) of the 18th century. The contribution will focus on assessing this traditions (G. Vico) from the Russian environment (N. K. Mikhaylovsky). More precisely, from the positions of Russian narodism movement and the so- the subjective method that was shaped by this movement. The choice of these two traditions is not accidental, the Russian environment was in contact with the Enlightenment tradition, and the Russian narodism reflected it.*

Keywords: *Enlightenment, truth, history, subjective method, Russian narodism movement*

Pravda v kontexte historikom nie je ničím cudzím národnickému mysleniu. Alexander Gercen na stránkach časopisu *Poliarnaja zvezda* referuje: „Iróniou sa ukazuje rozhorčenie, že logická pravda nie je tým istým ako pravda historická, že nad dialektickým rozvojom má svoje miesto vášnivý i náhodný rozvoj, že nad jej rozum sa vypína jej román... Postačujúco sme sa divili abstraktnej učenosti prírody a historického rozvoja; je čas uvedomiť si, že v prírode a histórii je veľa náhody, hlúposti, nezdaru, zmätku. Vo všeobecnosti v prírode, v histórii a v živote poznáme len úspechy, iba teraz začneme cítiť, že všetko nie je tak krásne usporiadané ako sa nám zdalo, pretože my sami sme nepodarok, prehraná karta“ (Герцен 1986, 259 – 260). V podobnom duchu, duchu mierne relativizujúcom no s veľkými ambíciami píše aj iný z národníkov, Lavrov: „Vedeckou cestou nie je nemožné vytvoriť morálny ideál, ktorý sa úmerne rozvoju ľudstva stane nevyhnutne záväznou pravdou pre stále rozširujúci sa okruh ľudí. Spoločne s tým sa objavuje možnosť vypracovať vedecké chápanie progresu a ustanoviť históriu ako vedu“ (Лавров 2010, 80). Dejiny, ktoré nie sú riadené len rozumom, dejiny, ktoré môžu byť ale skúmané, a ktoré nám môžu pomôcť v napredovaní ďalej, to budú rámce určujúce ďalší sled našej práce.

Podobne ako pravda v kontexte historikom, ruskému národnickému mysleniu 19. storočia, presnejšie jeho 2. polovice nie je cudzie ani osvietenstvo. Najvšeobecnejšie by bolo možné povedať, že v ruskom prostredí, národnictvo nevynímajúc, je osvietenstvo chápané ako istý symbol, tendencia emancipovaného západného myslenia. V našej práci sa pokúsime priblížiť jednu z takýchto názorových konfrontácií a to na príklade reflexie historiozofických názorov Giambattistu Vica v diele Nikolaja K. Michajlovského. Je tu pritom možné úplne súhlasiť s názorom Kudrnu, že „skutočný význam Vicovho diela bol odhalený až v 19. storočí“ (1991, 5). Kudrna spomína skúmania Vica realizované Niebuhrom a Jacobim v danom období, teda v 19. storočí. Podobne je na tom aj ruské prostredie. Kudrna spomína tiež Julesa Micheleta. Práve vďaka nemu a jeho práci *Discours sur le système et la vie de Vico* sa o Vicovej tvorbe dozvedá aj Michajlovskij. Ako píše Dianová (2002), išlo o zásadný

zdroj poznania myšlienok Vica pre ruské prostredie. Je potrebné zdôrazniť, že uvedená východisková práca nie je prekladom, ale výkladom, komentovaným prerazprávaním obsahu pôvodnej Vicovej práce.

Ani Michajlovskému tematizovanie pravdy nie je cudzie: „Vzájomnou spoluúčasťou všetkých stránok individua dospievame k pravde, nie však k absolútnej, lež k pravde pre človeka“ (Михайловский 2010a, 168). Motív nemožnosti dosiahnuť absolútnu pravdu Michajlovskij spomína na viacerých miestach a toto tvrdenie považuje on sám za fakt vytvorený stáročiami. Takéto východisko Michajlovského v kontexte pravdy sa nám môže stať dobrým rámcom pre jeho výklad názorov Vica, ktorý ruský národník realizuje vo svojom diele z roku 1872 *Вико и его “Новая наука”*. My vychádzame z jeho vydania z roku 1897. Pravda sa tu bude chápať ako pravda či pravdivosť, náležitosť vypovedania o chode, účele a zákonitostiach dejín.

Michajlovskij začína svoje uvažovanie o Vicovi označením dvoch epoch, resp. tendencií, ktoré sú dominantné v dejinách ľudstva. Ich tvorcom je Saint-Simon. Identifikuje epochu organickú a kritickú. Pre organickú je príznačné, že je v nej možné badať prítomnosť jednej dominantnej idey, alebo princípu. Dobrým príkladom je stredovek do reformačných snáh Martina Luthera, ktorého počínom je reprezentovaná a zároveň započatá druhá epocha, či tendencia. Pre tú je príznačná snaha zmeniť existujúci poriadok vecí, je poznačená súperením aspoň dvoch proti sebe stojacich prúdov, princíпов, ideí. Kritická epocha sa vyznačuje značnou mierou deštrukcie, a to práve vo vzťahu k existujúcemu organickému poriadku. Je deštruktívna, no zároveň málo tvorivá.

Michajlovskij uvažuje o tom, že existencia týchto tendencií kreuje svoje osobnosti, no môže spôsobovať aj podivuhodné výnimky, ktoré sa pre dominantnú tendenciu nehodia a svojou inakosťou fatálne trpia. Vico je pre Michajlovského príkladom takéhoto martýra, ktorý je duchom a prístupom človekom organického obdobia, no žije v dobe kritickej. Michajlovskij vidí Vicovo postavenie v diskurze kritickosti a organickosti takto: „Neexistuje pravidlo bez výnimky, vraví príslovie, a vo väčšine prípadov výnimky potvrdzujú pravidlo“ (Михайловский 1897, 102). Vico je pre Michajlovského tvorcom hlbokých myšlienok, no žiaľ, narodil sa v zlej dobe, v dobe, kedy ho „súčasníci nechápu a pre potomkov je jeho odkaz nepoužiteľný“ (Михайловский 1897, 75).

Zároveň je Giambattista Vico pre Michajlovského jednou z najoriginálnejších figúr 18. storočia a to tak svojou tvorbou ako aj životným osudom. Michajlovskij tiež oceňuje veľký prínos Vica v skúmaní antického myslenia a kultúry.

Ako presvedčený katolík je Vico podľa Michajlovského mimo dominantných osvietenecských názorových pozícií. Vico a jeho tvorba tak môže byť blízka akademickému prostrediu a bohosloviu¹, no nedokáže osloviť snahu o transformáciu spoločnosti, ktorou je atmosféra doby priam presýtená. Zdvorilostne poznamenáva: „Jednoducho čestný človek minulého storočia, ktorý túžil po blahu národa, no nachádzal sa mimo života dobových politických strán a ich ideí“ (Михайловский 1897, 101). V podobnom hodnotiacom duchu poznamenáva: „Úlohou doby bol boj za to, aby sa súčasný historický moment úplne oddelil od celej minulosti, no Vico sa snažil pochopiť minulosť a spojiť ju so súčasnosťou nerozdeliteľnou väzbou príčin a dôsledkov“ (Михайловский 1897, 87). Ambícia spájať minulé so súčasnosťou by bola blízka aj Michajlovskému. Je ale potrebné už na tomto mieste zdôrazniť, že podoba realizácie takéhoto prepojenia by bola odlišná.

¹ To, že Vico rezonuje skôr v takýchto kruhoch ilustruje Michajlovskij aj anekdotou z poslednej rozlúčky s Vicom. Tá bola údajne poznačená ostrým sporom medzi kolegami-profesormi a akýmisi mníchmi o to, kto bude niesť rakvu s telesnými pozostatkami Vica. Naťahovanie medzi oboma stranami sa skončilo tým, že rakvu vniesli späť do izby a syn Vica sa musel postarať o iný smútočný sprievod otcových telesných pozostatkov.

Pre všetkých, ktorí sa mali možnosť oboznámiť s bohatou tvorbou a dielami Michajlovského je pozoruhodné, že tento pomerne nedôsledný autor, ktorý svojvoľne narába s pojmi a myšlienkami vyčíta Vicovi, a to na viacerých miestach, nekonzekventnosť používanej terminológie. Vyčíta Vicovi, že sa často opakuje, že nezmyselne štrukturuje svoj text. Keď to robí Michajlovskij, tak sám uvedie, že to je údel novinárskeho písania, ktoré mu je vlastné.

K lepšiemu pochopeniu interpretácie a hodnotenia Vica ruským národníkom v kontexte dejín a pravdivosti, nám môžu pomôcť Michajlovského úvahy o tzv. subjektívnej metóde. Michajlovskij nepredstavuje ucelenú a jasne definovanú podobu tejto metódy. Snaha vymedziť túto metódu je snahou o určenie subjektívneho elementu. Ten je Michajlovským vnímaný ako nevyhnutnosť vstupovať do hodnotenia sveta zo samotného človeka, ktorý: „nevyhnutne vkladá svoj subjektívny obsah všetkým útvarom, ktoré vytvára a zobrazuje. Don Quichote, Hamlet, Othello, ..., Čičikov, Pľuškin, Manilov – to nie sú len živé postavy, ale postavy vnímané umelcom. Každé umelecké dielo nie je len zobrazením predmetu, ale aj mienkou o ňom“ (Михайловский 2010a, 187). Výstižným doplnením daného kontextu je aj nasledujúca myšlienka: „Zasiahnutie subjektívneho elementu, t. j. najlepších pocitov a prianí“ (Михайловский 2010a, 137). Predpoklad pre možné metodologické uvažovanie je zachytený nasledovne: „Všetko je stvorené pre človeka, úplne právom, no nie v objektívnom, ale v subjektívnom zmysle, nie je mu to dané, všetko musí získať potom a krvou, no vzhľadom na jeho záujmy on sám sa silou svojho vedomia nachádza v centre prírody a prispôsobuje si ju“ (Михайловский 2010b, 271). Miera človeka spočíva v tom, že svojim poznaním nie je bezhraničný, ale práve určený vlastnými hranicami. Zároveň tento ohraničený človek, vymedzuje a rámcuje tento svet, utvára ho, tvorí jeho pestrosť a iniciuje proces transformácií. Individuálne hranice nie sú raz a navždy fixne stanovené, môžu byť a sú človekom posúvané.

Za najväčší problém, najväčšie obmedzenie ľudského poznávania dejín ľudstva a spoločnosti je neuvedomenie a neprijatie existencie týchto obmedzení, neprijatie toho, že náš výklad je nevyhnutne jeden z možných výkladov, že naše ciele, ciele formované istou historickou (organickou) epochou, nie sú nemenné ale vždy vytvorené a vytvárané človekom, tvorcom obmedzeným, plným vnútorných i vonkajších určení.

Neuvedomenie si svojej obmedzenosti je pre ľudstvo najzraniteľnejšie pri určovaní a chápaní ideálov, o ktorých píše vo svojom diele *Boj o individuum*: „Načo sú vám podrobnosti ideálnej spoločnosti? Ideály sú dôležité a potrebné ako maják, ako hviezda ukazujúca smer, no ako smerodajná hviezda ľudstva sa nemôže zastaviť (pretože pohyb dejín sa nezastavuje), lebo ideálom môže byť len pohyb určitým smerom. Ak si určíte tento smer, dosiahnete všetko, čo je skutočne hodnotné v utópiách a vyhnete sa všetkým ich nedostatkom“ (Михайловский 2010c, 506). Ideály by pre nás mali byť teda istými ukazovateľmi smeru alebo tým, čo určuje našu cestu, jej ciele. Je to niečo čo sa snažíme naplňovať, dosahovať. Ideály môžu byť individuálne, ale aj také, na ktorých sa zhodne celá spoločnosť v istom dejinnom období, hovoriac jazykom Saint-Simona, v organickej epoche. Ich pôvod je výlučne subjektívny, a to aj v tom prípade, že by sa na určitom ideáli zhodla akákoľvek veľká skupina ľudí. To, čo je neoddeliteľne spojené s ideálmi je zložitosť ich naplňovania. Tento rozmer Michajlovského úvah je tiež dôležitý, no zároveň pomerne zložitý na zachytenie v tomto textovom rozsahu. Môže nám ale odkryť jasnejší zmysel pre Michajlovského hodnotiace stanoviská k Vicovi, ktoré samé osebe môžu znieť mierne nejasne či poprípade dvojznačne. Michajlovskij na rozdiel od Vica nechce fixovať existujúci poriadok, Michajlovskij je tým, kto chce iniciovať deštruktívny rozruch kritickej epochy.

Toto poznanie odkrýva tiež možnosť lepšie pochopiť aprobatívne postavenie k niektorým názorom Vica. Lepšie pochopiť aj toto hodnotiace stanovisko: „Pravdivé je to, čo uznáva

ľudský rod ako taký, alebo v aspoň jeho väčšina“ (Михайловский 1897, 82). Ruský národník ochotne prijíma túto pozíciu.

Michajlovskij je ochotný prijať aj to, a prisúdiť za to Vicovi aj náležitú mieru obdivu, že: „Spoločnosť sa vo svojom rozvoji podriaďuje určeným zákonom – to je prvá myšlienka, ktorou je naskrz preniknuté Vicovo dielo, myšlienka, ktorú do jeho doby hádam asi ani nikto neformuloval tak rozhodne a jasne“ (Михайловский 1897, 96). Michajlovskij vo svojich širšie koncipovaných úvahách taktiež akceptuje to, že v dejinách ľudstva je možné badať cyklicky sa opakujúce zmeny, to čo by sám označil striedaním sa Attilov a Alexandrov Macedónskych. Nazdávame sa, že táto myšlienka Vica by mohla byť pre Michajlovského prijateľná, hlavne postulovanou dobovou určenosťou: „Prirodzenosť vecí nie je nič iné než to, že sa veci rodia v určitej dobe a určitým spôsobom, a kedykoľvek tu sú rovnaké podmienky, veci sa rodia tak a nie inak“ (Vico 1991, 103).

Michajlovskij je presvedčený, že Vico bol vo vymedzení zákonitosti dejín mimoriadne úspešný, no na tom, akoby sa vyčerpala originalita Vica. Tomu zodpovedá aj nasledovné redukovanie uznanie: „Nakoniec sa podarilo Vicovi spojiť svoje meno len s ideou kolobehu dejín“ (Михайловский 1897, 98) a ešte povie, znejúc obdobne, no zároveň akoby vyjadroval istú nezdamnosť tejto myšlienky: „Idea kolobehu má v sebe niečo lákavé. Ako k výhodnej a zreteľnej metafore sa k nej hlásia mnohí politickí autori. Je nemálo tých, ktorí sú jej priami stúpecami. Je ale nevšedné, že od doby Vica táto teória neurobila ani jeden krok vpred“ (Михайловский 1897, 98) a v podobnom duchu dopĺňa: „Pravda je obsiahnutá v myšlienkach Vica. Politické javy sa opakujú – to je fakt; spoločnosti umierajú – to je fakt. Na týchto dvoch faktoch Vico vybudoval teóriu historického kolobehu a neskorší jej prívrženci ju neobohatili ani o jednu zásadnú črtu“ (Михайловский 1897, 103). Vico sa vyčerpá na samotnej určenosti zákonitosti dejín, resp. mohli by ste povedať, že to je rozmer Vicovej tvorby, ktorú dokáže prijať Michajlovskij.

To, čo Michajlovskij vníma výraznejšie kriticky naznačuje v tomto hodnotení: „Opis kolobehu bol urobený dôsledne, no jeho príčina ostáva neznáma“ (Михайловский 1897, 99). Národníkovi prekáža Vicovo zdôvodnenie pôvodu týchto javov, Michajlovskij sa kriticky vyjadruje k duchovným základom, ku katolíckym základom Vicovho učenia: „Fakt opakovania sa javov sa približuje vždy tým istým mystickým prozreteľným svetlom, no nič nevysvetľuje“ (Михайловский 1897, 103).

Zásadný zlom a určite priestor neprijatia Vicových názorov u Michajlovského tkvie v tomto kontexte: „Odhalenie tejto činnosti Prozreteľnosti tvorí predmet novej vedy-náuky“ (Михайловский 1897, 89). Nová veda-náuka spočíva tiež v tom, že „je históriou ľudských ideí a skúmaním tých všeobecných a večných zákonov, ku ktorým smeruje vo svojom rozvoji každá spoločnosť“ (Михайловский 1897, 89). Predmetom neprijatia a kritiky z pohľadu Michajlovského i iných národníkov by rozhodne bola táto myšlienka Vica: „Existuje božská prozreteľnosť a tá je božským zákonodarným duchom“ (Vico 1991, 101). Túto tendenciu, ktorú sme zámerne zastúpili pôvodným textom Giambattistu Vica, Michajlovskij nazýva filozofiou autority (Michajlovskij používa výraz, ktorý preberá od Vica), pričom pod autoritou „rozumie sumu ideí, ktoré vedú k zdržanlivosti alebo by mali viesť jednotlivcov k zdržanlivosti pred konaním myšlienkového a morálnej svojvôle“ (Михайловский 1897, 89). Michajlovskij identifikuje túto morálnu autoritu výlučne s učením cirkvi a s právnym rámcom jeho doby, ktoré sú podľa neho vzájomne úzko previazané.

O tom, že Michajlovskému výrazne prekáža Vicov kresťansky-katolícky ladený zámer svedčí aj Michajlovského hodnotenie vplyvu kresťanstva na vývoj Európy po páde Ríma: „Nastalo obdobie starých rabovaní, krutých trestov, práva silnejšieho. Na víťazstvo sa pozeralo

ako na božiu vôľu, víťazi verili, že u porazených nieto Boha a správali sa k nim ako k divým zvieratám“ (Михайловский 1897, 92). Tento stav nazýva aj výrazom druhé barbarstvo a nevidí v ňom absolútne žiadny pozitívny rozmer, je stelesnením stagnácie napredovania ľudstva a jeho kultivácie.

Michajlovského kritika je okrem jasného vymedzenia sa voči ideám kresťanstva založená aj na spoločenskej pasivite snáh Vica. V spomínanom učení o ideáloch by sme mohli vidieť zdroj druhej kritickej úrovne Michajlovského postojov voči Vicovi. Bolo by možné uviesť presvedčenie Michajlovského, že: „Tvorbu ideálov, ktoré ženú k uspokojivej kombinácii pocitov nie je možné zastaviť. Ideály sa nielenže nevyhýbajú komplikáciám, ba naopak, vyhľadávajú ich“ (Михайловский 2010b, 394). Danú myšlienku považujeme za centrálné vyjadrenie toho, v čom by tkvel zmysel dejín pre ruského národníka, ktorý je ale sám bez konečného zmyslu či cieľa. Ten teda spočíva v existencii množstva cieľov, ktoré si ľudia kladú, v množstve ideálov, na základe ktorých realizujú svoje činy, v množstve zmyslov, ktoré ľudia dejinám prisudzujú množstvom pohľadov na ne a hlavne v procese realizácie a uskutočňovania, ktoré sú integrálne spojené s narušáním existujúceho statusu quo.

Literatúra

- ДИАНОВА, В. М. (2002): Концепция циклического развития культуры Ж.Б. Вико и ее последователи. In: *Studia culturale*. Roč. 2. č.2. s. 43 – 57.
- ГЕРЦЕН, А. И. (1986): Западные арабески-тетрадь вторая. In: Сочинения в двух томах. Том 2. Москва: Издательство Мысль, 257 – 270.
- KUDRNA, J. (1991): Předmluva. In: *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha: Academia 1991. s. 5 – 33.
- ЛАВРОВ, П. Л. (2010): Исторические писма. In: Избранные труды. Москва: РОССПЭН. с. 41-296.
- МИХАЙЛОВСКИЙ, Н. К. (2010a): Что такое прогресс? In: Избранные труды. Москва: РОССПЭН. с. 61 – 213.
- МИХАЙЛОВСКИЙ, Н. К. (2010b): Теория Дарвина и общественная наука. In: Избранные труды. Москва: РОССПЭН. с. 214 – 399.
- МИХАЙЛОВСКИЙ, Н. К. (2010c): Борьба за индивидуальность. In: Избранные труды. Москва: РОССПЭН. с. 458 – 629.
- МИХАЙЛОВСКИЙ, Н. К. (1897): Вико и его “Новая наука“. In: Полные собранные сочинений. Т. 3. Санкт-Петербург: Типография Б. Н. Вольфа, с. 73 – 104.
- VICO, G. (1991): *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha: Academia.

Predložený text je výstupom z riešenia projektu VEGA č. 1/0880/17 *Filozofia dejín v osvietenstve: Dejiny ako fundamentálny moment sebainterpretácie človeka v kontexte filozofie 18. storočia*.

Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.

Katedra občianskej náuky

Inštitút politológie FF PU v Prešove

Ul. 17. Novembra č. 1, 080 01 Prešov

e-mail: ondrej.marchevsky@unipo.sk

HOMO LUDENS: KRITIKA A MOŽNOSTI

HOMO LUDENS: CRITIQUE AND POSSIBILITIES

Peter Kyslan

Abstract: *Johan Huizinga claimed that, the game is the foundation of human culture. Culture is not direct and authentic in this sense. Thus the truth of the culture is realized only in semblance and imitation. However radical it sounds, it is necessary to examine this attitude in the mirror of contemporary culture. Despite the widespread critique of the Huizinga's concept, the intention of paper is definition of those aspects of culture, which ones would be possible connect with the current situation. Researching and defining the dimension of game in culture can help in the way to different image of culture – its diagnosis and therapy.*

Keywords: *culture, game, play, true, homo ludens, philosophy of history*

Kultúra ako hra

Homo ludens môže byť jedným z referenčných kritérií pri premýšľaní o kultúre a dejinách, ktoré v konečnom dôsledku, ak sa nemyslia ontologicky, tvoria sociálne štruktúry a kreujú fenomény ako je politika, ekonomika, populárna kultúra, médiá, konzum a štýl spoločenského života. Navyše, relatívne mladšie odvetvia humanitných a spoločenských vied, ako sú športové štúdie, štúdie voľného času, mediálne štúdia, považujú koncept *Homo ludens* za relevantný nástroj pre analýzu modernej kultúry v najširšom zmysle slova.

Huizingova koncepcia *Homo ludens* – *človek hravý* (nesprávny preklad – pozn. P. K.) priťahuje čitateľa svojou odvážnou medziodborovou plavbou a tým, že spája vznešenú myšlienku „vysokej“ kultúry a dejín s bežnými prejavmi života. Inak povedané filozoficky konštruuje filozofiu kultúry, koniec koncov aj dejín, nie prameniáciu z idey, ale na základe ľudských vzťahov a každodenných životných foriem.

O čo vlastne ide Huizingovi? Možno tvrdiť, že jeho filozofia dejín sa mení na *Kulturgeschichte* (dejiny kultúry). Holandský učenec v „dernière“ filozofie dejín – v historizme obracia povahu filozofie dejín hore nohami – zvláštnym spôsobom. To, čo vytvára zmenu nie je význam, obsah a funkcia dejín, ale kultúra ako súhrn sociálnych fenoménov a kultúra a jej invarianty, ktorá vytvára alternatívu k idealistickým koncepciám filozofie dejín.

Hlavná téza koncepcie *Homo ludens* sa môže javiť veľmi jednoduchá: kultúra sa hrá od prvých až po poslednú minútu, je založená na forme hry a súčasne je vyjadrením hry. Huizinga sa snažil chápať hru ako „totalitu“. Prvok hry je prítomný a možno ho pozorovať vo všetkých rôznych aspektoch kultúry, od zdanlivo neškodných aktivít vo voľnom čase až po veľmi vážne a pokročilé zložité systémy, ako je finančný svet, vojny, veda alebo politické inštitúcie.

Holandský učenec svoju vedeckú prácu venoval zhromažďovaniu argumentov potvrdzujúce názor, že človek nie je ani tak tvor rozumný (*homo sapiens*) ako skôr živočích, ktorý sa hrá (*homo ludens*). Filozofickým východiskovým bodom Huizingovej koncepcie je poznanie, že tam, kde sa hrá, existuje aj zmysel. Hra je teda prostriedkom, ktorý tvorí a komunikuje zmysel a pravdu. Huizinga vychádza zo snahy identifikovať v kultúre hravé

formy. Huizingov model začína definíciou hry. Z tejto definície výslovne vylučuje všetky biopsychologické vysvetlenia hry, ako je nadbytočná energia; potreba relaxácie alebo rozptýlenia; príprava na život; túžba napodobňovať; túžba vstúpiť do súťaže, aby dokázala svoju nadradenosť; uspokojenie zo strany spoločnosti a atď. Huizinga poznamenáva, že všetky tieto vysvetlenia sú len čiastočné, že žiadna z nich nefunduje podstatu hry a že väčšina z nich sa navzájom vylučujú (Huizinga 1971, 3). Hra je podľa neho determinujúca, spontánna, dobrovoľná, intenzívna, zábavná, bez záujmu, nezisková, v časovom a priestorom ohraničení, súvisí s vierou a mystériom a vytvára komunitu.

Náboženstvo, jazyk, právo, politika, filozofia, poézia, veda a umenie prejavujú charakter hry. Zistil, že v týchto oblastiach hra disponuje funkciami v dvoch tendenciách: ako súťaž pre niečo alebo ako reprezentácia niečoho.

Huizinga tvrdí: „Prvou vecou je vyniknúť medzi inými, potom byť prvý a nakoniec mať česť“ (Huizinga 1971, 75). Vo svojej rozsiahlej analýze zvykov v primitívnom a starovekom svete, Huizinga zdôraznil, že práve v tomto úsilí o dokonalosť, nadradenosť a úctu konkurenčná alebo agnostická hra prináša a obohacuje kultúru. Konkurenčné úsilie a podiel na súťaži je hybným prvkom kultúry. Podobne Immanuel Kant hovorí o *nedružnej družnosti* ako hnacom antagonizme dejín (Kant 1996, 61).

Rituál vyrastal v posvätné hre; poézia sa narodila v hre a živila sa hrou; hudba a tanec boli hrou; múdrosť a filozofia sa nachádzali v slovách a formách odvodených od náboženských súťaží; pravidlá vojny a konvencie ušľachtileho života sa zakladali na herných vzoroch. Preto musíme konštatovať, že civilizácia sa v najdôležitejších fázach hrá. Huizinga ďalej tvrdil, že v najskorších štádiách ľudských dejín bola všetka kultúra obsiahnutá v hre a táto hra pokračovala životne dôležitou kultúrnou tvorbou až do konca 18. storočia, kedy nastal rozpad rozdielu medzi hrou a vážnosťou (serióznosťou) a obe sféry sa kontaminovali.

Kritika teórie hry

Homo ludens je veľmi lákavým objektom kritiky. Dôvodov je pomerne dosť. Jedným z možných nedostatkov teórie je jej povrchnosť. Na prvý pohľad jednoduchosť je podobne terčom kritických iniciatív. Huizinga, znalý dejín filozofie, dejín myšlienok, umenia a príbuzných disciplín opomína podľa Umberta Eca Schillerovu teóriu hry, vyhýba sa Deweyovej pedagogickom koncepte hry, Wittgensteina spomína len opatrne a bezbolestne. Možno však nesúhlasiť s talianskym mysliteľom, keďže východisko Huizingovej teórie hry je slávna pasáž z pätnásteho listu Schillerovej *Estetickej výchovy človeka*: „Človek sa hrá iba tam, kde je v plnom význame slova človekom, a je len tam úplne človekom, kde sa hrá“ (Schiller 2008, 15. Brief). Sám Huizinga ho spomína vo svojom diele na viacerých miestach.

Problém interdisciplinarít bol tiež ďalším bodom na zozname kritiky. Eco spomína, že Huizinga „strkal nos všade, čo sa historikom ideí často stáva“ (Eco 2002, 369). Medziodborové voľné presuny spôsobovali nejasnosť a stratu zmyslu súvisiace s nedisciplinovanosťou holandského mysliteľa. Nekorektnosť Huizingovoho prístupu sa vyznačovala aj ľubovoľným vylúčením postáv a fenoménov, ktoré by narušili jeho koncept. „Citoval čo sa mu hodilo“, píše Eco, keď spomína jeho estetizujúci a nie dejinný koncept a „dodáva Huizinga maľoval fresky, nerobil vykopávky“ (Eco 2002, 370).

Príťažlivá a zároveň kritiku anticipujúca bola skutočnosť, že pojem hra – pojem, ktorý označujúci čiastkovú životnú situáciu nabral v Huizingovom koncepte obrovskú moc.

Pieter Geyl (1963, 231-260) a Rosalie L. Colie (1964, 608) kritizujú očividnú slepotu k dôležitosti politiky, ktorú považujú za mimoriadne ohrozujúcu, vzhľadom na ťažké časy, v ktorých žil a písal. Aj mnohí iní nevedia Huizingovi odpustiť jeho dlhotrvajúci neutrálny politický postoj, kde nekriticky a neškodne vnímal situáciou pred a po druhej svetovej vojne. To je však kritická iniciatíva, dovoľm si tvrdiť, čo holandský historik neurobil a nie čo urobil.

Je nepopierateľné, že Huizinga kladie menší dôraz na politiku ako klasickí historici. Vo svojej koncepcii *Kulturgeschichte* nemá záujem politiku priorizovať pred inými ľudskými kultúrnymi aktivitami. Politika, hoci je dôležitá a nevyhnutná, je vždy vedľajšou činnosťou ľudského života. Nikdy nemôžu byť ani esenciou, ani najvyššou skúškou civilizácie (porov. Huizinga 1940, 390-400). Čo možno naozaj považovať za odvážny a originálny prístup. Huizinga chápal a narábal s pojmom civilizácia (kultúra) v staršom obsahovom a významovom zmysle, možno povedať v novovekom zmysle, teda kultúra ako jednota oblastí ako politika, ekonomika, náboženstvo, umenie a veda (pozri Wefelmeyer 2003, 23). Huizinga politiku nechápe ako príčinu krízy, ale ako (len) symptóm.

Čo je dôležitejšie – holandského mysliteľa naozaj (navzdory kritike) viac zaujímajú (semioticky povedané) frázy ako gramatika. Je ohúrený a zaťažný pestrosťou kultúrnych prejavov, že ho čisto filozofické otázky pováh oblastí kultúr nezaujímajú.

Ďalším problémom je nejednoznačnosť Huizingového rozdelenia sfér na hru a vážnosť. Huizinga, aby definoval oblasť pre hru, musel vymedziť priestor, kde už o hru nejde (kde sa nehra) a hovorí vážnosti (serióznosti). Problematické je – čo ostane, keď z kultúry odčítame vážnosť.

Stojí za zmienku semiotická kritika U. Eca, ktorá spočíva v probléme *game* and *play*. Napriek podrobnej analýze koncepcie pojmu hry a jeho vyjadrenia v rôznych jazykoch Huizinga (1971, 32 – 33) nerozlišuje a používa nemecký jazykový variant *Spiel*, ktorý možno spájať s významom *play*. *Game* má aspekt kompetencie, pravidiel a jednotiek vedúcich k víťazstvu. Pojem radosti a zábavy sa spája s *play*. Teda Huizinga si zvolil *play* ako hravé správanie a pravidlá berie menej alebo vôbec do úvahy. *Game* funguje aj bez subjektu bez *homo ludens*, *play* predpokladá hrajúceho sa.

Huizinga veril, že antropologické a jazykové dôkazy, ktoré zhromaždil tak obratne, boli dostatočné na to, aby bolo možné definovať hru. Naproti námietkam je nevyhnutné uznať originalnosť a širokú kultúrnu a historickú erudíciu Huizingovej iniciatívy.

Hra a filozofa dejín

Ak teda Huizinga nie je archeológ, ale maliar a používa myšlienku hry ako nástroj historického vysvetlenia, je ťažké brať jeho filozofiu dejín vážne. Jeho dejiny sú odlišné od klasických koncepcií filozofie dejín (Kant, Hegel, Marx). Jeho metodologický prístup je zjavne iný aj od historizmu a od historiografickej orientácie 20. storočia. Dejiny chápe ako dejiny podôb života. Uznáva medziľudské vzťahy ako základ historického výkladu. Historické osobnosti a udalosti, politická línia dejín, zmysel a cieľ dejín stratili dominantný základ filozofie dejín a sú nahradené kultúrnou činnosťou. Bola to reakcia na stav filozofie dejín na začiatku 20. storočia. Romantické, univerzalistické a idealistické koncepty dejín v atmosfére vtedajšieho historizmu boli prekonané. Zároveň politická a ekonomická línia vysvetľovania dejín strácala morálnu akreditáciu. Dejiny potrebovali niečo nové – pozitívistickejšie, demokratickejšie a materialistickejšie východisko.

Huizingov dôraz na každodennosť života a na konkrétne vzťahy tzv. sociologizujú deji-

ny. Apelácia na kolektívne vedomie, ekonómiu, vieru, kult, formy práva a zákonov, formy myslenia a formy umeleckej činnosti, literatúry, života štátu a ľudí, jedným slovom formy civilizácie sú objektmi Huizingových kultúrnych dejín. Je potrebné vidieť tieto formy vždy *in acta*. Táto požiadavka definuje určitý druh individualizačného historického pohľadu. Huizinga bol presvedčený, že dejiny sú intelektuálnou formou, v ktorej civilizácia premýšľa o svojej minulosti. Dejiny samé o sebe a historické vedomie sa týmto spôsobom stávajú neoddeliteľnou súčasťou civilizácie.

Huizingovi vlastná hravá detská fascinácia minulosťou a jeho vzdelanie v umení a dejinách priniesli ovocie v uznaní významu estetického prvku v dejinách. Pre historika existuje len jedna vedecká a etická požiadavka, ktorá prevažuje nad všetkými ostatnými: predstaviť pravdu alebo to, čo sa chápe pod pravidlom. Podľa Huizingy teda estetická predstavivosť a historická myšlienka nie sú totožné, ale ani nie sú oddeliteľné. Význam estetickéj intuície spočíva v tom, že otvára cestu racionálnemu vysvetleniu. Huizingove myšlienky o vzťahu medzi históriou a estetikou sa naplnili v jeho diele *Jeseň stredoveku*, kde ho zaujíma postava stredovekého rytiera a jeho „hra“ na ušľachtilý život (Huizinga 2010).

„Kultúrna história je odlišná od politickej a ekonomickej histórie, lebo sa sústreďuje na hlbšie a všeobecnejšie témy. Politické alebo ekonomické dejiny majú konkrétne otázky a ich problémy sú spravidla bezprostredne dané“ (Huizinga 2016, 143). Huizinga predovšetkým historicky dokazuje, že veda vyrástla z hry. Filozofické myslenie sa podľa neho zrodilo z kultových súperení; neskôr starí Gréci rozvíjali svoje filozofické názory tiež vo forme súperových dialógov; sofisti vraj chodili po gréckych mestách a ich verejné vystúpenia mali charakter športových podujatí a podľa toho aj priťahovali publikum. Neustále teologicko-filozofické dišputácie, kombinované so zložitým ceremoniálom riadeným prísnymi pravidlami, dávali prevádzke stredovekých univerzít herné črty. Nemožno si nevšimnúť a kriticky zhodnotiť Huizingovu hyperidealizáciu stredoveku, najviac však renesancie ako ideál rozmachu ľudskej kultúry.

Na základe idealizujúceho prístupu k minulosti Huizinga kritizuje elimináciu hravej formy v súčasnej kultúre. Podľa neho civilizácia stratila veľa z hernej formy a dokonca hrá falošne. Huizinga kritizuje najmä Európu 30. rokov a identifikuje krízu kultúry v mýtoch národnej a rasovej nadradenosti, zneužívanie vedy a technológie, pokles kritického úsudku, nárast sociálnej konformity a hrozbu nezodpovednej masovej aktivity a neaktivity a politizáciu všetkých sfér života (porov. Huizinga 2016, 182). Do tohto zoznamu pridal Huizinga zvrátenosť hry, ktorá sa prejavuje v zlých pravidlách.

Hra a moderná kultúra

Otázka v tejto časti môže byť položená takto: Do akej miery je možné hru aj naďalej považovať za životne dôležitý faktor v súčasnej kultúre? Stratila moderná civilizácia skutočne väčšinu prvkov hry charakteristických pre minulú kultúru?

Od začiatku 19. storočia sa *západný človek* javil ako neopatrný pre budúcnosť. Nastalo napätie medzi požiadavkami rýchlo modernizujúcej sa spoločnosti a schopnosťami prispôsobenia každej jednotlivšej ľudskej bytosti. Industrializácia, racionalizácia, mechanizácia, urbanizácia a dynamizácia v rôznych oblastiach vyžadovali odhodlanie a flexibilitu. Umelci a intelektuáli kreatívne reagovali na civilizačnú ofenzívu a navrhovali kontúry ľudskej kultúry, ktorá by bola lepšie vybavená pre nový svet. Tieto vízie človeka a budúce orientované typy povahy fyzických a duchovných skúseností boli pôvodne myslené ako

scenáre intervencií vo verejnej sfére. Východiskom mnohých takýchto návrhov pre budúceho človeka bolo, že kultúra a spoločnosť sa musia chápať v zmysle hry a že *Homo ludens* je symbolizujúcim stvorením par excellence.

Dvadsaťte storočie, a najmä jeho druhá polovica, dalo vede iný charakter. Celý rad herných prvkov sa z vedy a z kultúry vytratil. Huizinga sa domnieva, že moderná doba je stále menej a menej hravá; i šport sa mení z hry na akési čudne vážne zamestnanie. A kult mladosti a zábavy, ktorému sa oddávajú dospelí, je podľa neho nie narastaním zmyslu pre hravosť, ale puerilizmom. Moderný človek sa nestáva detským, ale detinským. Dieťa nie je detinské, keď sa hrá, ale stáva sa takým, keď ho hra začne nudiť a keď nevie, na čo sa má hrať. Prvé, čo robí, je, že sa stáva zlomyseľným, závidí iným deťom a porušuje pravidlá hry (Kováč 1991, 104).

V závere knihy *Homo ludens* Huizinga zobrazuje súčasnú civilizáciu, v ktorej hmotné záujmy, cynizmus a negácia každej normy nielen existujú, ale sú vyzdvihnuté do absolútnych hodnôt namiesto tých pravidiel, ktoré sú základom každej hry, každej ušľachtilej činnosti a čestnej súťaže. Dekadencia hry je zjavná v rozpade rozdielu medzi hrou a vážnosťou, pričom vážna činnosť politiky, vojen, ekonomiky a morálky – sa degeneruje do pseudohry. Hra stráca nutné vlastnosti – spontánnosť, odlúčenie a radosť, a teda aj silu pôsobiť ako aktivita vytvárajúca kultúru. Dekadencia hry je evidentná aj v komercializácii, profesionalizácii a politizácii športu, ktorým prekáža rekreácia a zábava.

Neherná povaha kultúry sa prejavuje v modernej propagande a manipulácii, ktorá sa snaží obsadiť všetky oblasti života. Skutočná hra v kultúre vyžaduje, aby bola v každom smere fair play. Ten kto kazí hru, porušuje samú kultúru. Pravidlá určujú, čo má platiť vo vnútri dočasného sveta, ktorý hra vyčlenila (Huizinga 1971, 22). Podľa Baudrillarda majú aj pravidla samé o sebe veľkú moc: „záväzok pravidlom je hnacia sila, v ktorej sú zrušené hranice prírody“ (Baudrillard 1996, 158). Naša kultúra, naše životy a naše dejiny sú (by mali byť) neustálym rušením hraníc prírody a nastoľovaním nových kultúrnych pravidiel.

Literatúra

- BAUDRILLARD, J. (1996): *O svádění*. Olomouc: Votobia.
- COLIE, R. (1964): Johan Huizinga and the Task of Cultural History. *American Historical Review* 69/1964, 607 – 630.
- ECO, U. (2002): *O zrcadlech a jiné eseje: Znak, reprezentace, iluze, obraz*. Praha: Mladá fronta.
- GEYL, P. (1963): Huizinga as Accuser of His Age. *History and Theory*, Nr. 2/1963, 231 – 262.
- HUIZINGA, J. (1940): Conditions for a Recovery of Civilization. *Fortnightly Review* 147, 390 – 400.
- HUIZINGA, J. (1971): *Homo ludens: o původu kultury ve hře*. Praha: Mladá fronta.
- HUIZINGA, J. (2010): *Podzim středověku*. Praha: Paseka.
- HUIZINGA, J. (2016): *Kultúrnohistorické eseje*. Bratislava: Europa.
- KOVÁČ, L. (1991): Veda ako hra. *Slovenské pohľady*, 4 (91), 103 – 106.
- SCHILLER, F. (2008): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Reclam, Stuttgart.
- 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.

Príspevok je súčasťou riešenia grantovej úlohy VEGA č. 1/0880/17 *Filozofia dejín v osvietenstve: Dejiny ako fundamentálny moment sebainterpretácie človeka v kontexte filozofie 18. storočia*.

Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove

e-mail: peter.kyslan@unipo.sk

TEÓRIE PRAVDY Z POHLĎADU JOSEFA TVRDÉHO

THEORIES OF TRUTH FROM THE POINT OF VIEW OF JOSEF TVRDÝ

Peter Mlynarčík

Abstract: *The article critically analyzes the publication *Teorie pravdy - Theories of Truth* (1929) from the pen of a Czech philosopher working in Bratislava Josef Tvrďý (1877 – 1942). It focuses on the original elements of his epistemology (the concept of truth) in the context of his writings. It considers the situation of philosophy in the Central European region during the inter-war period.*

Keywords: *Josef Tvrďý, Theory, Truth*

Devätnásteho septembra 2017 sme si pripomenuli stoštyridsiate výročie narodenia českého filozofa Josefa Tvrďého (1877 – 1942), ktorý v medzivojnovom období spolu s inými budoval filozofickú fakultu na Univerzite Komenského v Bratislave (v rokoch 1932 – 1934 bol dekanom a prodekanom). Jeho osobnosť ovplyvnilo štúdium filológie a prednášky T. G. Masaryka na Pražskej univerzite. Odrazom toho sú aj témy Tvrďého najvýznamnejších prác: *Filosofie náboženství* (1921), *Problém skutečnosti u Davida Huma a jeho význam v dějinách filosofie* (1925), *Teorie pravdy, Noetická rozprava* (1929), *Nová filosofie. Analýsa dnešní filosofické situace* (1932), *Logika* (1937) a nedokončené práce *Průvodce dějinami evropské filosofie* (1947), *Indukce a její význam* (1947), *Humanita a její problémy* (1982). Z tohoto malého prehľadu vidno, že dôležité miesto v Tvrďého myslení má filozofia poznania. V jej strede stojí odveká otázka pravdy.

V tejto štúdii sa pokúsime odhaliť ako sa náš autor popasoval s problematikou pravdy v diele *Teorie pravdy*. Všimneme si akú metodológiu použil pri jej skúmaní, ako sa staval voči iným filozofickým názorom, tiež reakciu okolia, a nakoniec predstavíme syntézu Tvrďého riešenia otázky pravdy.

Metodológia

Monografia pod názvom *Teorie pravdy, Noetická rozprava* vyšla v rámci zborníkov (Ročník VI, číslo 51/2) vydávaných Filozofickou fakultou Univerzity Komenského v Bratislave roku 1929. Sto strán textu rozdelených do deviatich kapitol (okrem úvodu a záveru) dopĺňa takmer sedem strán Resumé po francúzsky.

V úvode monografie Tvrďý ohlasuje použitie svojej vlastnej metódy riešenia problému pravdy vzhľadom na potrebu objektivity a vecnosti. Vytýčenie metódy znamená pre neho „ujasniť si problém noetiky“, tzn. jej vzťah k logike, psychológii, metodológii vied a metafyzike (Tvrďý, 1929, 3 – 12). Aké požiadavky kladie Tvrďý na noetiku v rámci snahy o objektivitu a vecnosť pri riešení problému pravdy?

V prvom rade musí noetika podľa Tvrďého vystihnúť „všetky důležité okolnosti a podmínky vývoje poznání“, teda musí brať do úvahy všetky zdroje poznania a vytvoriť medzi nimi vzájomnú súvislosť (tamže, 5). Tento postup môžeme označiť ako *metóda indukcie*. Takýto široký noetický záber sa snaží Tvrďý uplatniť pri predstavení rôznych teórií pravdy. Nezaobrá sa iba teóriami nadväzujúcimi na jeho filozofické názory (realizmus, pozitivizmus), ale svoju pozornosť venuje aj prístupom, ktoré sám nepoužíva (teórie evidencie, pragmatic-

ké, idealistické, fenomenologické teórie) (tamže, 23). Zaraďuje ich pritom do historického rámca filozofických prúdov a kriticky hodnotí ich klady a zápory.

Noetika vychádza za rámec vied tým, že okrem kritiky, vo forme verifikácie poznatkov, sa utieka aj k najpravdepodobnejším vysvetleniam. Robí to vtedy, keď jej chýbajú objektívne kritériá, a v presvedčení, že v budúcnosti bude vybrané riešenie objektívne odôvodnené. Metodologicky by sme mohli tento postup nazvať *metódou hypotéz*. Tvrďý napríklad v tomto zmysle vysvetľuje vytváranie pojmu transsubjektívnej skutočnosti ako pravdepodobnej myšlienky, ktorá sa nám postupne potvrdzuje na základe nášho konania a myslenia¹.

Ďalším dôležitým metodologickým prvkom v noetike je používanie *psychológie*, ktorá odhaľuje priebeh poznania pomáha kriticky prehodnotiť rôzne filozofické názory. Tvrďý pritom uprednostňuje experimentálne psychologické prístupy a všetko, čo rozširuje pohľad na psychické procesy človeka². Psychológiu tak používa pri vysvetľovaní jednak svojich názorov (napr. noetického dualizmu: poznávania zmien a stálosti), jednak pohľadov iných filozofických škôl (napr. pojem slobody v pragmatizme) (tamže, 48 – 49, 90).

Tvrďý v závere kapitoly o skepticizme uvádza, že okrem pasívneho, negujúceho postoja skeptika existuje aj skepticizmus v pozitívnej práci. Nazýva ho „*metodologickou skepsou*“, „ktará nám podává všechny možné námitky proti našim názorům a nutí nás tak k všestrannému odůvodnění a vyšetření vlastní pravdy“ (tamže, 22). Napríklad svoju tézu o relacionalite pravdy (skutočnosť vnímame cez množstvo objektívnych a subjektívnych vzťahov) buduje na vzťahu zhody pravdy s reálnym predmetom. Jej odôvodnenosť potom testuje tým, že podrobne komentuje rôzne teórie predmetu, ktoré sa vyskytli v dejinách filozofie (tamže, 38 – 44).

Metodologický charakter tretej kapitoly „Třídění teorií pravdy“ ovplyvňuje ďalšie členenie textu monografie. Spory medzi rôznymi teóriami pravdy spôsobuje fakt, „že se náležitě nerozlišují dvě věci při pravdě, její vlastní obsah, podstatu (ve významu logickém, nikoli metafysickém) a její kriteria“ (tamže, 22). Hoci Tvrďý priznáva, že obe vlastnosti spolu úzko súvisia, pre prehľadnosť práce najprv predstavuje teórie pravdy vychádzajúce z podstaty pravdy, a následne vychádzajúce z kritérií a niektorých vlastností pravdy. V druhej polovici monografie zaraďuje kapitoly vyjadrujúce extrémne pohľady v tzv. „metafyzických teóriách pravdy“ (pravda je absolútne kritérium), „osobných teóriách pravdy“ (pravda nemá kritériá) a v pragmatickej teórii pravdy (pravda podľa úspechu v praxi).

Záver práce Tvrďý venuje metodologickým východiskám pre budovanie metafyziky. Základ pravdy by mala hľadať nie v absolútne, ale v skutočnom svete praktického života. Potom absolútne (konečná úplnosť poznania) vyjadruje prekračovanie hraníc nášho poznania skutočnosti, ktorá môže mať aj zatiaľ nepoznané vlastnosti³.

Reakcie a vplyv okolia

Medzi filozofmi bola Tvrďého práca *Teorie pravdy* prijímaná pozitívne. Všeobecne vyzdvihovali jej vedeckú solídnosť a dôkladnosť. Ladislav Rieger (1850 – 1958) vo svojom výročnom článku k Tvrďého šesťdesiatinám oceňuje jeho kriticko-realistický prístup pri bu-

1 „Idea reality jest jen pravděpodobnou myšlenkou, která čím dále tím většími a lepšími souvislostmi (...) jest potvrzována“ (tamže, 34).

2 „Nikdy nebudeme moci uznati poznání, kterého psychologicky nelze pochopiti a které jest vlastně psychologickým zázrakem“ (tamže, 5 – 6).

3 „... neodmítá pojem absolutna jakožto konečný cíl lidského snažení a tudíž i poznání...“ (Tvrďý, 1929, 99 – 100).

dovaní teórie pravdy (hlavne pojem objektu) a chápanie filozofie ako základnej disciplíny hľadajúcej riešenie otázok za hranicami normatívnych vied. Na druhej strane však kritizuje Tvrdeho polemické úsudky (hlavne pri otázke evidencie) (Rieger, 1937, 257 – 286). František Krejčí (1858 – 1934) ako pozitivista podrobuje kritike používanie pojmu „viera“, ktorý podľa neho nie je noetický (1930, 70 – 71).

Otakar Zich (1879 – 1934) sa vyjadruje o Tvrdeho teórii poznania (na základe habilitačného spisu) ako o „čiasťočnom realizme“ (Zich, 1921, Archiv. MU, Brno, 5/6). Slovom „čiasťočný“ vyjadruje zrejme Tvrdeho relačný prístup k pravde (snahu poznať všetky vzťahy danej pravdy). Podobné kvality sú oceňované aj v práci *Teorie pravdy*.

Skúmaná monografia *Teorie pravdy* odhaľuje tiež vplyv niektorých filozofov na Tvrdeho noetické názory, ako aj Tvrdeho kritické odmietanie pre neho neprijateľných náhľadov. Od Tomáša G. Masaryka (1850 – 1937) Tvrdý prebral kritický postoj voči Kantovmu poňatiu dvojakej pravdy: teoretickej a praktickej. Podľa Masaryka pravda môže byť len jedna, ako o tom píše v časti Mýtus a veda vo svojom základnom diele *Základové konkrétní logiky* (169 – 170). Svoj názor o jedinej pravde Tvrdý formuluje takto: „Zásada sporu nám praví, že nemůže býti více pravd, nýbrž že existuje jen *jedna pravda*, k níž vše směřuje a jednota pravdy jest nám nejvyšší zárukou objektivnosti pravdy“ (Tvrdý, 1929, 63). Z druhej strany Tvrdý rozširuje Masarykove úzke poňatie vedeckej noetiky o poznanie získané mimo-vedeckými postupmi (tamže, 4).

Tvrdý prijíma ďalej od Františka Čádu (1865 – 1918), (z práce *Noetická záhada u Herbarta a Milla* – 1894) názor, že pravda tvorí jediný problém noetiky s výhradou, „že se v problému pravdy všechny noetické problémy soustředí“ (Tvrdý, 1929, 3). Na inom mieste práce *Teorie pravdy* sa odvoláva na Čádove zdôvodnenie názoru, že „metafyzika nemůže býti podkladem noetiky“. Tvrdý ale nesúhlasí s jeho stotožňovaním noetiky s logikou a s názorom, že noetika by mala byť normatívnou vedou (tamže, 4,7).

Na myslenie Tvrdeho mal tiež výrazný vplyv dánsky filozof Harald Høffding (1843 – 1931) analýzou pojmu nutnosti a podmienenosti pravdy. „Chceš-li hledati pravdu, tedy vztah pravdy je pro tebe nutný. Nechceš-li jí hledati, pak nutný není.“ (tamže, 15). Tvrdý tiež preberá Høffdingovu tézu: „Kde není vztahů, není poznání“ a radikalizuje ju: „mimo poznání vztahů se k realitě nedostaneme“, pričom vysvetľuje s Høffdingom: „Každý předmět musí býti uvažován v největším možném počtu vztahů“ (tamže, 37 – 38)⁴.

Tvrdý vo svojom diele polemicky komentuje diela súdobých českých autorov, ako Josefa L. Fischera (1894 – 1973) a prácu *Útěk před starou filosofií* (1927), Emanuela Rádlu (1873 – 1942) a dielo *Moderní věda* (1926), Františka Mareša (1857 – 1942) s prácou *Pravda v citu* (1922), Karla Vorovka (1879 – 1929) – *Skepse a gnose* (1921), Ferdinanda Pelikána (1885 – 1952) a prácu *Logika a etika záporu* (1923), sociológa Františka Fajfra (1892 – 1969) v štúdiu *Sociologická a normativní teorie práva* (1927), a tiež Františka Krejčího (1858 – 1934). Tvrdý tak zasadzuje svoje skúmanie teórií pravdy do kontextu nielen svetovej filozofickej literatúry, ale živou diskusiou odhaľuje aj domáce prostredie filozofických názorov týkajúcich sa problému pravdy.

Riešenie problému pravdy

Tvrdý sa svojím poňatím pravdy hlási ku korešpondenčným teóriám pravdy: „pravdivost obrazu jest obsažena ve vztahu k originálu“ (Tvrdý, 1929, 14). „Obraz“ pritom chápe v širo-

kom slova zmysle duševných stavov (nielen súd, ale aj city a predstavy), ktoré vznikajú na základe relácie so skutočnosťou. Pravda sa potom prejavuje a) ako subjektívna istota prame- niaca z viery a b) ako objektívna nutnosť vyplývajúca z objektívneho vzťahu⁵.

Tvrdý delí celú oblasť filozofického skúmania pravdy na problém: 1. podstaty pravdy, 2. kritérií pravdy všeobecne, 3. koherencie a konzistencie ako kritérií pravdy, 4. osobnej pravdy a 5. absolútnej pravdy. Podstatu pravdy Tvrdý hľadá v jednotnej skutočnosti a jej vnútorných vzťahoch. Realitu môžeme dosiahnuť iba poznávaním vzťahov medzi predmetmi. Hĺbka poznania závisí potom od počtu poznaných vzťahov. Preto každý predmet je potrebné vedecky poznávať cez čo najväčší možný počet vzťahov.

V centre druhého problému stojí otázka evidencie ako priameho poznania pravdy. Tvrdý síce uznáva evidenciu v poznaní, ale prikladá jej iba sekundárny význam a požaduje verifikáciu evidentných súdov. Riešenie problému kritérií pravdy hľadá vo vedách a ich postupoch. Jediné logická konzistencia s celou skutočnosťou – ako ju poznáva veda – môže byť zárukou pravdy.

Potrebu osobnej pravdy vidí Tvrdý pri konkrétnom konaní človeka. Požaduje však, aby sa táto osobná, ale subjektívna pravda prispôbovala objektívnej pravde. Metafyzický pojem absolútnej pravdy prijíma Tvrdý iba ako konečný cieľ poznania, ku ktorému sa človek môže približovať cestou relácií.

Problémami pravdy sa Tvrdý zaoberá aj v iných svojich prácach. V populárnej práci *Filozofia a lidské poznání* (s. 5 – 22) predstavuje problém podstaty pravdy z hľadiska noetického dualizmu (subjektu a objektu) a ponúka riešenie v podobe objektívneho relativizmu – vytvárania jednoty cez relácie jednotlivých právd. V *Novej filosofii*, v časti Objektívni pravda (s. 47 – 80), rieši Tvrdý vzťah pravdy k vedám, teda pravdy podliehajúcej princípu dostatočného dôvodu. Takáto pravda je relatívna, hypotetická (treba ju verifikovať) a objektívna (zodpovedá skutočnosti).

Tvrdeho relačné chápanie pravdy v zložitosti vzťahov vyjadrené v práci *Teorie pravdy* sa v neskoršom období (hlavne po roku 1930) rozvinulo do štruktúralno-dynamického vnímania sveta, keď Tvrdý začína používať pojmy ako holizmus, štruktúrally determinizmus, emergencia a racionálna indukcia. Dnešná filozofia hlavne v teórii vied rozvíja podobné pohľady pomocou matematického pojmu relácie, operujúceho medzi matematickými objektmi a kategóriami. Na rozdiel od Tvrdeho intuície je to pohľad na svet cez matematické modely, pri ktorých až fyzikálna interpretácia niektorých relácií umožňuje odhaliť adekvátnu štruktúru sveta.

Literatúra

- ČÁDA, F. (1894): *Noetická záhada u Herbarta a Milla*. Praga: Akademie.
HÖFFDING, H. (1924): *La relativité philosophie. Totalité et relation*. Paris: Félix Alcan.
KREJČÍ, F. (1930): J. Tvrdý: Teorie pravdy. *Česká mysl* 26 (1), 70 – 71.
MASARYK, T. G. (2001): *Základové konkrétní logiky (trídění a soustava věd)*. vyd.2. Praha: Ústav T. G. Masaryka.
MLYNARČÍK, P. (2014): Pohľad Josefa Tvrdeho na medzivojnovú spoločnosť. In: Pavol Suchárek – Richard Sťahel (eds.): *Filozofia a umenie žiť*. Bratislava/Nitra: SFZ pri SAV, 218 – 223.

⁴ Tvrdý tu cituje noetickú prácu *La relativité philosophie*, 179,180.

⁵ O vzťahu objektívnej a subjektívnej pravdy k spoločnosti viď. Mlynarčík, P.: *Pohľad Josefa Tvrdeho na medzivojnovú spoločnosť*.

RIEGER, L. (1937): Profesoru Tvrďému k šedesátnám. *Česká mysl* 33, (5), 257-286.
 TVRDÝ, J. (1926): *Filozofia a ľudské poznanie*. Praha – Bratislava: Štátne nakladateľstvo.
 TVRDÝ, J. (1932): *Nová filosofie. Analýsa dnešnej filozofickej situácie*. Praha: Volné myšlenky.
 TVRDÝ, J. (1925): *Problém skutečnosti u Davida Huma a jeho význam v dějinách filosofie*. Brno: FFMU.
 TVRDÝ, J. (1929): *Teorie pravdy, Noetická rozprava*. Bratislava: FFUK.
 ZICH, O., GLÜCKLICH, P.M., HAŠKOVEC, J. (1921): Zpráva komise, č. j. 278/21. In: *Habilitace a profesury, J. Tvrďý*, Archiv. MU, Brno, 5/6, 4 s, rukopis.

PhDr., Ing. Peter Mlynarčík, PhD.

Inštitút sv. Tomáša Akvinského
 Rajecká 17, 010 01 Žilina
 Slovenská republika
 e-mail: mlynarcik@za.sanet.sk

ČITANIE JAMESA MI ROBÍ DOBRE (NIEKOĽKO POZNÁMOK K WITTGENSTEINOVU FIDEIZMU)

THE READING OF JAMES DOES ME A LOT OF GOOD
 (SOME REMARKS ON THE WITTGENSTEINIAN FIDEISM)

Andrej Rozemberg

Abstract: *Is religious belief immune from rational criticism and epistemic duty? Or better: is the fideist's concept of a unshakeable belief (have faith, no matter what happens) compatible with the rest of our live and practices? These and other questions will be discussed in dialogue with Wittgensteinian fideism.*

Keywords: *belief, epistemic duty, justification, evidence, language game, form of life*

Cambridgeský matematik W. K. Clifford uvádza skraja svojho *The Ethics of Belief* (2011, 177) nasledujúci príklad: Povedzme, že som vlastníkom lode a vyšlem ju na more spolu s utečencami bez toho, aby som preveril jej technický stav. Mám dôvod pochybovať, či je loď na takúto cestu spôsobilá, no ja všetky pochybnosti vytesním a *bona fide* dúfam, že sa cestujúci šťastne doplavia do ich nového domova. Napriek mojej dobrej viere sa však loď uprostred oceánu aj s posádkou potopí. Clifford, ktorý, paradoxne, sám prežil stroskotanie lode, je presvedčený, že som konal nemorálne, ak som veril v úspech misie, hoci neexistovali dobré dôvody pre takúto vieru: je zlé, vždy, všade, a pre každého veriť v čokoľvek pri nedostatku dôkazov. Dokonca aj keby pasažieri a členovia posádky prežili, ešte vždy by som podľa Clifforda konal nemorálne.

Ak dovoľíte, obídem niektoré vážne výhrady a argumenty na adresu Cliffordovho stanoviska a zameriam sa iba na dve možné odpovede. W. James vo *Vôli veriť*, ktorá mala byť odpoveďou na Cliffordov evidencializmus, prirovnáva takýto opatrný postoj k stratégii lakomca. Vlastne ide o jednu z dvoch možných stratégií, ako sa môžem zachovať v nejstej situácii: „Môžem zaujať opatrný postoj a odmietnuť akúkoľvek vieru pri nedostatku dôkazov, t. j. uprednostniť záujem nebyť oklamáný, alebo uprednostniť záujem neprísť o pravdu tým, že sa rozhodnem veriť aj pri chýbajúcich dôkazoch“ (James 1897, 26). James si myslí, že Cliffordova opatrná stratégia, hra na istotu a obava z možného omylu, sú v bežnom živote často nepoužiteľné. Skepsa pri nedostatku dôkazov nie je princíp, ktorý by bežne orientoval naše konanie. V živote nehráme vždy na istotu a snaha vyhnúť sa omylu nie je našou hlavnou stratégiou. Preto podľa Jamesa nielenže nie je nič zlé alebo nerozumné na tom, keď človek akceptuje *P* aj pri nedostatku dôkazov (neexistuje rozumný dôvod pre uprednostnenie strachu z omylu pred vierou, spoľahnutím sa), ale existujú dokonca prípady, keď si životná prax takýto prístup vyžaduje. Predstavme si horolezcu, ktorý sa môže zachrániť jedine skokom z jedného brala na druhé – ak by sa spoľahal iba na evidenciu, ktorú nemá a ktorú nebude mať, kým neskočí, keby premeriaval, kalkuloval atď., opatrnosť a obavy by ho celkom paralyzovali (James 1905, 96 – 97). Viery sú hypotézy čakajúce na overenie, ku ktorému by bez onoho odvážneho skoku viery, kierkegaardovsky povedané, nikdy nebolo došlo. Alebo ako to formuluje James: „Existujú prípady, kedy viera verifikuje samu seba“ (James 1905, 97).

Otázka je, nakoľko sa Jamesov príklad a argumentácia dotýka podstaty sporu, na ktorý poukázal Clifford. Ten si myslí, že pragmatické zdôvodnenie viery nie je zdôvodnením

a Jamesov príklad by považoval za odbočenie od problému. James však pracuje s odlišným pojmom viery ako Clifford: Viera (spoločnosť sa) tu nie je primárne teoretický vzťah, je skôr funkciou vôle (vôle veriť), alebo viac pragmatisticky: funkciou životnej praxe.¹ Navyše, náboženstvo nie je záležitosťou intelektu, racionálneho zdôvodnenia alebo evidencie, ale je spontánnym výrazom a potrebou duše, ktorá sa môže rodiť z pocitu nespokojnosti, úzkosti, alebo naopak hlbokých mystických a náboženských zážitkov, ktoré James jedinečným spôsobom opisuje v *Druhoch náboženských skúseností*. Je dosť možné, že práve tento motív oslovil mladého Ludwiga Wittgensteina, ktorý 22. júna 1912, v prvý rok štúdia na Cambridge, B. Russelovi píše: „Vždy keď mám v týchto dňoch čas, čítam Jamesove *Druhy náboženských skúseností*. Tá kniha mi robí veľmi dobre. Tým nechcem povedať, že sa zo mňa čoskoro stane svätec, ale zdá sa mi, že mi trochu pomáha v tom, v čom by som sa veľmi rád zlepšil: myslím, že mi pomáha zbaviť sa Úzkosti (v rovnakom zmysle, ako toto slovo používa Goethe v 2. časti *Fausta*)“ (1980, 231).

Akú pasáž z *Fausta* tu má Wittgenstein na mysli? Nuž, je veľmi pravdepodobné, aj keď Wittgenstein presný zdroj neuvádza, že reč je o tretej zo štyroch šedivých žien, ktorá sa na konci piateho dejstva II. časti Faustovi predstaví ako Sorge (Starosť, Úzkosť). Úzkosť tu bola vždy, avšak Faust ju neberie vážne, odmieta uznať jej moc, má toho ešte veľa pred sebou... Rakúsky filozof však berie úzkosť vážne, a ako sa istého času zdôveril študentovi a priateľovi M. Drurymu, jediným liekom na úzkosť, ktorú sám intenzívne pociťoval, bol pravý náboženský cit. (Drury 1981, 115 – 116). Ak dovoľíte, obidom dôvody a okolnosti Wittgensteinovej fascinácie náboženstvom a zameriam sa iba na jeden aspekt Wittgensteinovej filozofie – ten, v ktorom nadväzuje na Kierkegaarda a Jamesa a ktorý sa týka vzťahu viery a epistemickej povinnosti. S Jamesom ho spája predovšetkým presvedčenie, že náboženská viera nie je teoretický vzťah, nie je záležitosťou abstraktného rozumu, ale životnej praxe, a nielen to – viera je neotrasiteľný záväzok, ktorý orientuje celý život človeka a nestojí a nepadá na dôkazoch či argumentoch. Tie prichádzajú na rad až neskôr, keď má človek potrebu dodatočne zdôvodniť svoju vieru, hoci sa tým na veci nič zásadné nemení. „Evanjeliá by sa mohli z historického hľadiska mýliť, a napriek tomu by tým viera nič nestratila... pretože tu nejde o historický dôkaz (hru na dôkazy)“ (Wittgenstein 1994, 72 – 73). Ide tu skrátka o odlišnú jazykovú hru, než je povedzme filozofia alebo empirická veda. Pri viere totiž nejde primárne o teoreticko-kognitívny vzťah, o to, či verne reprezentuje určitú oblasť skutočnosti – nehovoríme tu o názore, hypotéze v zmysle pravdepodobnosti, nehovoríme tu dokonca ani o vedení (2007, 57) – ale ide o výraz, postoj, záväzok, prihlásenie sa k... Aký druh záväzku tu má Wittgenstein na mysli? Ak dovoľíte, pomôžem si známym príkladom z Mitchellovho príbehu.

Istý partizán stretne človeka, ktorý tvrdí, že je na strane odboja. Stretnutie s cudzincom naňho urobí hlboký dojem a cudzinec si získa jeho dôveru. Zároveň ho požiada, aby mu dôveroval, nech sa deje čokoľvek – a od tej chvíle sa viac nestretnú. Čas od času partizán vidí, ako onen muž pomáha odbojárom a občas okupačným silám (udáva partizánov a pod.). Ostatní majú o jeho lojalite vážne pochybnosti, no partizán stále verí, že je na ich strane, aj keď tomu nič nenasvedčuje (Mitchell 1971, 18 – 19).

Človek, ktorý nehrá danú hru (nemá tento druh záväzku), by si podľa Wittgensteina najskôr pomyslel, že dôverčivý partizán musí byť šialenec, ak neexistuje nič, čo by dokázalo

oslabiť jeho vieru (normálnym by sme ho mohli nazvať iba vtedy, keby si uvedomoval ambivalentnosť konania dotyčného a poznal spôsob, ako také konanie ospravedlniť). Lenže ak partizánovo presvedčenie (*P*) nijako nezávisí od skúsenosti, ak sme ochotní akceptovať *P* aj napriek celkom opačnej evidencii, potom je zbytočné akúkoľvek evidenciu používať ako kritérium pravdivosti *P*. Viera skrátka nie je hra na dôkazy. Predstavme si, že Mitchellov partizán a cudzinec sa nikdy osobne nestretnú, a že ho cudzinec nepožiadá, aby mu bezhranične dôveroval. Mal by v takom prípade partizán dobrý dôvod veriť, že muž, ktorý pomáha partizánom a dosť často aj okupantom, je na ich strane? Určite nie. Takže ak partizán verí, že cudzinec je na ich strane, tak iba preto, že viera tu znamená čosi iné ako epistemický vzťah. Nie je ničím, čoho pravdivosť by bolo možné testovať v duchu *adaequatio*, ale je záležitosťou záväzku, osobnej dôvery založenej na vzťahu. Koniec koncov, ako by mohol partizán nezávisle dospieť k istote o tom, či onen cudzinec je, alebo nie je na ich strane? Za normálnych okolností by sme povedali: spoločným sa na to, čo vidí. Avšak Mitchell a Wittgenstein by mohli argumentovať „tajným plánom“, „neznámymi dôvodmi“ a pod. To všetko má zásadný význam, ak chceme pochopiť Wittgensteina: Ak dôkaz nedokáže urobiť z neveriaceho človeka veriaceho, a naopak, ak opačný dôkaz nedokáže prinútiť veriaceho človeka zrieknuť sa viery, potom musí viera spočívať v čomsi inom než v dôkaze. Wittgenstein by to formuloval dokonca ešte o čosi radikálnejšie: opačný dôkaz nielenže nedokáže zamávať vierou veriaceho človeka, on ňou ani nemá (nesmie) zamávať – patrí to akosi k samotnej podstate danej hry. Povedzme, že istí ľudia vidia a dokážu predpovedať celú budúcnosť až po Súdny deň, uvažuje Wittgenstein. Neveriaceho človeka by to ešte stále neprinútilo zmeniť postoj a spôsob života, zatiaľ čo veriaci by sa nad takým dôkazom iba pousmiali (Wittgenstein 2007, 56).

Jedna vec však predsa len zostáva nejasná: Wittgenstein tvrdí, že pri viere nejde o teoreticko-kognitívny vzťah, o to, či verne reprezentuje určitú oblasť skutočnosti, dokonca tvrdí, že náboženské výpovede nie sú referenčnými výrokmi, ktorých význam by bol určený vzťahom medzi jazykom a vecami. V jazyku, ako vieme, neexistuje jediný druh sémantického vzťahu – vzťah slovo/vec, kde slová zastupujú veci a tie dávajú slovám význam. Náboženské objekty nie sú vecami (objektmi referencie, akými sú povedzme stromy alebo autá), a aj napriek tomu nám jazyk umožňuje premýšľať a hovoriť o Bohu, vykúpení, Súdnom dni atď. Ide skrátka o odlišnú jazykovú hru s vlastnými pravidlami, odlišný spôsob, akým môže fungovať jazyk, hru, v ktorej nejde o referenciu, ale o čosi celkom iné. Z tohto dôvodu tiež Wittgenstein kritizuje Frazeru, ktorý v *Zlatej ratolesti* neodolal pokušeniu interpretovať primitívnu vieru magického človeka ako súbor omylov. Frazer si myslí, že magický človek má určitú teóriu toho, ako veci fungujú, a verí, že pomocou magického rituálu môže tento svet vecí ovládať. Wittgenstein nesúhlasí: tým, kto sa mýli, nie je primitívny človek, ale Frazer, pretože viera primitívneho človeka – a platí to ostatne pre každú vieru – nemôže byť omylom. Prečo nie? Pretože viera nepramení z názoru, ale z postoja, a súvisí s takými vecami ako je prianie, pocit, obava, nádej, túžba atď. Nemôžeme povedať, že modlitba za uzdravenie nefunguje, ak nedokáže vyliečiť chorého človeka. Ak to robíme, aplikujeme (pseudo)vedecký prístup tam, kde preň nie je miesto – hráme jednu hru podľa pravidiel inej.

Existuje ešte nejaký iný spôsob, ako by mohol wittgensteinovský filozof argumentovať v prospech tvrdenia, že viera je imúnna voči racionálnej kritike a epistemickej povinnosti? Áno – tak, že spochybniť fundacionalizmus ako taký. Je pravda, že naše viery nemajú zdôvodnenie, aké požadujú fundacionalisti, no nemajú ho ani iné jazykové hry či formy života. Existujú jednoducho presvedčenia, o ktorých nepochybujem. Alebo inak: môžem o nich pochybovať iba tak, že spochybním celý systém evidencie, avšak tak normálny život

¹ Napriek tomu, alebo možno práve preto viera nie je doxastický blanco šek. James rozlišuje medzi tzv. „live hypotheses“ (options) a „dead hypotheses“ (James 1897, 8 – 11), pričom živé (presvedčenie) je také, ktoré som schopný (!) akceptovať a konať v súlade s ním, ak ho vôbec chcem akceptovať, „mŕtve“ je také, ktoré ma oslovíť nedokáže, povedzme viera v lietajúcu prišeru Bobbyho Henderssona.

nie je možný, a tak sa jednoducho spoľahnem. Vždy musím akceptovať isté nezdôvodnené „rámcové propozície“, „základné presvedčenia“, ktoré ležia v základoch môjho obrazu sveta a tvoria „substrát každého môjho skúmania či tvrdenia“ (Wittgenstein 1970, § 162). Základné presvedčenia sú teda akýmisi konečnými bodmi pochybovania: aby som mohol pochybovať, musím odniekiaľ začať, avšak začiatok samotný mi uniká, „je ťažké vrátiť sa na začiatok...“, „alebo presnejšie: je ťažké začať od začiatku...“ (Ibid., § 470) Na konci nie je nezdôvodnený predpoklad, ale nezdôvodnený spôsob konania... ležiaci na samom dne jazykovej hry (Ibid., § 110, 204).

Otázkou zostáva, či sú náboženské viery takýmito „rámcovými propozíciami“, či sú natoľko samozrejmými presvedčeniami, ako to, že mám dve ruky alebo že tento svet nevznikol pred niekoľkými minútami. Skutočnosť, že veľa ľudí dokáže o svojich náboženských presvedčeniach pochybovať, že ich dokáže opustiť, osvojiť si iné atď., svedčí skôr v prospech opačnej hypotézy. Zdá sa, že Wittgenstein vyznačuje príliš ostré hranice medzi náboženskou vierou a inými dôležitými aspektmi jazyka a života (jazykovými hrami). Ak hrám danú hru, moje myslenie a konanie nie je natoľko zviazané pravidlami, že od nej nedokážem ani na okamih poodstúpiť. Vezmime si napríklad problém nesúmerateľnosti: Povedzme, že náboženská viera je špecifickou jazykovou hrou s vlastnými pravidlami inteligibility, zmyslu atď. Wittgenstein tvrdí, že ak ako veriaci človek poviem, že Kristus premenil vodu na víno, alebo že Krišna vyjavil Ardžunovi na bojisku svoju vesmírnu podobu, a ty ako neveriaci budeš tvrdiť opak, neprotirečíme si, pretože ide o odlišné jazykové hry. Naše tvrdenia sú nesúmerateľné. No čo v prípade, že ide o dvoch veriacich ľudí: môže si protirečiť kresťan a moslim, ak jeden tvrdí, že Kristus je syn Boží, a druhý, že ním nie je? Alebo si predstavme spor dvoch kresťanov... Kadiaľ budú viesť hranice jednotlivých hier?

Celkom na záver mi dovoľte ešte jednu poznámku. Ak neexistujú na danom kontexte alebo jazykovej hre nezávislé kritéria racionality, potom by mali mať všetky presvedčenia, vrátane tých *prima facie* najabsurdnejších, rovnakú šancu na úspech. Povedzme, že partizán z Mitchellovho príbehu nestretne jedného, ale dvoch cudzincov, pričom každý bude tvrdiť presný opak – avšak obaja ho zaviazu k bezpodmienečnej dôvere. Alebo mu záhadný cudzinec prezradí, že v skutočnosti nie je na strane odboja, ale on musí veriť, že je. Ak vo viere nejde o referenciu, ale o neotrasiteľný záväzok, ako by sa mal človek viery zachovať?

Literatúra

- CLIFFORD, W. K. (2011): *Lectures and Essays. Vol 2*. Leslie Stephen - Frederick Pollock (eds.). New York: Cambridge University Press.
- DRURY, M. O'C. (1981): Some Notes on Conversations with Wittgenstein. In: Rhees, R. (ed.): *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Totowa: Rowman and Littlefield.
- JAMES, W. (1897): *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans, Green And Co.
- JAMES, W. (1905): *Sentiment of Rationality*. London and Bombay: Longmans, Green And Co.
- MITCHELL, B. (1971): Theology and Falsification. In: Mitchell, B. (ed.): *The Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1979): *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough*. Refford: The Brynmill Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1980): *Briefe (Letters)*. Brian McGuinness – George H. Von Wright

(eds.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, L. (1980): *Culture and Value*. Chicago: University of Chicago Press.

WITTGENSTEIN, L. (1970): *Über Gewissheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, L. (1994): *Vermischte Bemerkungen*. Werkausgabe, Bd. 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, L. (2007): *Wittgenstein: Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Barrett, C. (ed.). Berkeley, LA: University of California Press.

Mgr. Andrej Rozemberg, PhD.

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita sv. Cyrila a Metoda

e-mail: andrej.rozemberg@post.sk

K POJMU PRAVDY PODĽA HUSSERLA

ABOUT THE CONCEPT OF TRUTH BY HUSSERL

Jozef Sivák

Abstract: *Against the emerging virtualization and relativism, the victim of which is also true as value, phenomenology offers several arguments in its defense. The founder of phenomenology, unsatisfied only with the correspondence theory of the truth, and submitting the world and science to methodical doubt, à la Descartes - epoche and reductions – arrives into the unmistakable truth in the form of a rational field of transcendental experience. This allows the transition to constitution by combining the appropriate noetic and noematic modalities of this experience. Being for an intentional subject (X) means “to be true” in an objective sense. True-False predicates refer to an intentional act depending on its fulfillment. The Constitution culminates in the transcendental-intersubjective constitution of the world as a whole. Its opposite is an “absolute polar idea,” transcending this world as well as a transcendental subject in the sense of absolute truth, verum as the last (transcendental) basis.*

Keywords: *Contemporary Philosophy, phenomenology, transcendental, truth, E. Husserl*

Úvod

Obeťou dnešného vládnúceho relativizmu sa stala aj taká hodnota ako pravda. V duchu tohto relativizmu má každý svoju pravdu, aj teórie vedecké či filozofické majú svoju mieru či zrno pravdy. Tiež sa hovorí o závislosti pravdy od uhla pohľadu. Definícia pravdy ako zhody poznania s predmetom poznania či iné klasické definície akoby prestali platiť. Je pravda naozaj nedosiahnuteľná?

Odstavenie pravdy

Zdroj tohto relativizmu sa nachádza v ďalekej minulosti v staroveku, u Pyrrhona (okolo 365 – 271 pred n. l.), prvého skeptika, ktorý povedal: „Nijaká vec nie je viac ako to či ono.“ Tým sa vlastne upúšťa od úsudku a v konečnom dôsledku sa odstupuje od pravdy, ktorá sa nachádza akoby odstavená na vedľajšiu koľaj, vyradená z hry.¹ To, je povestné zdržanie sa úsudku, *epoché*.

Pyrrhon sa aj snažil žiť podľa svojej zásady, nerozmýšľajúc ani o tom, kadiaľ ide a kam, šiel cestou necestou. Určite by sa bol aj zabil, ocitnúc sa na okraji priepasti, keby nebol býval obklopený žiakmi, ktorí ho vždy zavčas zadržali.

Ale aj v prípade filozofických koncepcií, ak pripustíme, že všetky sú rovnakej hodnoty a zároveň si protirečia, vyplynulo by z toho, že všetky sú nepravdivé. Preto je potrebná kritika. Pritom som presvedčený o istých pravdách: 3x3 je 9, výrok „dnes prší“ a pod. Tieto pravdy sú súčasťou ideálneho okolia, ktoré je zas súčasťou horizontu sveta, v ktorom veci spoznáваме v prirodzenom postoji. V ideálnom okolí som potiaľ, pokiaľ zaujímam vedecký postoj. Termíny pravda a nepravda používame denne, keď konáme, komunikujeme. Prirodzený postoj je neoddeliteľný od prirodzeného okolia, ktorým je stály svet vecí. Poznávanie

v tomto svete však deformujú naše zmysly, napr. z kocky o 6-ich stenách vidím len tri, deformuje aj faktor vzdialenosti či prostredia, napr. palica ponorená vo vode sa javí ako zlomená atď.

Ostáva tak problém nesúladu medzi oboma okoliami, pričom dochádza aj k vzájomnému i negatívne ovplyvňovaniu. Pojmy pravdy a nepravdy tak nemajú vo vedeckej oblasti ten zmysel ako v každodennosti. Je to tak preto, lebo naše ciele sú relatívne, závisiac od našej vôle či túžob. Napr. môžem tvrdiť, že 2+2 je 5 alebo využívať lož na politické ciele. Alebo môžem prispôbovať realitu vopred určeným číselným vzťahom ako napr. v plánovaní a v programovaní. Každodenný život si vystačí so svojimi relatívnymi evidentnosťami a pravdami, keď ide o konanie v danej chvíli, avšak nemá to zmysel, keď hľadáme pravdu. Veda si však stanovuje iné ciele, aspirujúc na definitívne pravdy.

Ustavenie pravdy

Bude tak treba hľadať také kritériá pravdy, ktoré nebudú viazané na nejaký konkrétny prípad, kritériá pravdy každého poznania. Tu sa už nevystačí s jednoduchým skepticizmom spočívajúcim v odmietaní prírody a prirodzeného postoja. Preskočiac ďalšie storočia dejín skepticizmu, prejdime k Descartovi, ktorý hľadal pravdu, ktorá by bola istá, ba neotrasiteľná.

Descartes, nadviažuc na antický skepticizmus – v jeho šľapajach pôjde aj Husserl - konštatuje, že ak nás zmysly klamú, musí byť za tým nejaký prefikovaný klamár, zlý génus, ktorým nemôže byť pravý Boh, lebo ten by neklamal. V jednej veci ma však nemôže klamať, a to v akte pochybovania, ktoré je na inej rovine než vnímanie, na rovine myslenia a zároveň aj bytia. Pochybovanie sa týka všetkého. Výsledkom je povestné «Myslím, teda som». Skrytý podmet «ja» v myslím nie je nejaký subjekt či duša, ale «mysliaca vec», ktorej existencia je istá. Isté a pravdivé sú aj idey, ktoré sú jej vrodené, napr. matematické zásady a ktoré sú predmetom bezprostrednej intelektovej intuície. Spomedzi týchto ideí stojí najvyššie idea Boha v nás ako konečných bytostiach, zatiaľ čo ide o ideu nekonečného bytia, teda takú, ktorú konečná bytosť nedokáže stvoriť, lebo účinok nemôže byť nadradený príčine. To je Descartov dôkaz božej existencie.

Podobne neokartezián Husserl – objaví v poli transcendentálnej skúsenosti, rezíduu fenomenologickej redukcie, pole nespochybniteľnosti tvorené ja a životom jeho kogitácií. A z empirického ja sa stalo transcendentálne ja, ktoré už nemôže jestvovať na spôsob vecí. Ego tak vykonalo poznanie, ktoré len hľadá svoj cieľ a nájde ho v univerzálnosti. Podobne, ak jestvujúce vedy nie sú vedami v „opravdivom a striktnom“ zmysle slova, môžeme sa „vžiť“ do ich účelu a snažiť sa pochopiť ich vedeckú intenciu.

Tak je umožnený prechod k ustavovaniu, konštitúcii, teda reštitúcii toho, čo ponechali v zabudnutí *epoché* a redukcie, a to počnúc ustavením hľadanej univerzálnej vedy, ktorá by bola subjektívna a objektívna zároveň. Ďalším krokom ega bude to, čo bolo predmetom redukcie, redukcií (svet, vedy, veci atď.), transponovať do subjektivity, previesť – na subjektívnu formu, čo je aj význam slova *reduktio*.

Pole transcendentálnej skúsenosti je otvorené skúmaniu, ktoré je bilaterálne: na jednej, noetickej strane sú to vedomé akty, štruktúry a na druhej strane predmetnosti, noémy, ktoré im zodpovedajú. Tak sa vytvárajú noeticko-noematické štruktúry, v ktorých sa ustavujú predmetnosti materiálne, subjektívne i ideálne, vrátane hodnôt, cestou abstrakcie alebo formalizácie. Abstrakciu možno ilustrovať na známom príklade vnímania kocky obmeňovaním rôznych parametrov, vzdialenosti, veľkosti, zafarbenia, vzhľadu atď. Vždy však ide o tú istú kocku v syntéze vedomých stavov, syntéze zjednocujúcej „plynúce rozmanitosti“. Syntéza

¹ Zakladateľom tzv. gnozeologického relativizmu je neskorší Protagoras (481 – 411 pr. n. l.), ktorý sa zas preslávil výrokom: „Človek je mierou všetkých vecí.“

je vôbec, podľa Husserla, prvotnou formou vedomia. A táto istá kocka, kocka ako taká – nie táto konkrétna kocka - sa tak stáva ideálnou súčasťou vedomia.

Predmetom redukcii nie sú len vedy o „fakte“, ale aj logika a matematické vedy, ktorých redukcia je „ťažká“. Tieto sa k podobnému výsledku dopracúvajú, naopak, zbavovaním každého obsahu, čo je cesta formalizácie a Husserl sa aj pohráva s myšlienkou fenomenológie ako „geometrie zážitkov“. V tomto zmysle sú podľa neho pravdivé podstatné pravdy, významy, napr. „predmet vôbec“, „význam vôbec“, výroky na základe axióm. Tak v množinovej matematike „pravdivý“ znamená formálne vyplývať z axióm a „nepravdivý“, to čo je formálne v protiklade s axiómami (Hua 1977, [136]).

Podobne možno postupovať, s prihliadnutím na špecifiká predmetnosti akou je pravda, aj pri ustavovaní tejto hodnoty. Z fenomenologického hľadiska je pravda v duchu *Logických skúmaní* (Hua 2005, § 39) korelátom aktu, ktorý identifikuje nejaký stav vecí, je to „úplná zhoda medzi mieneným a daným ako takým“.²

Na noetickej strane sa na intencionálny akt vzťahujú predikáty „pravda“ alebo „nepravda“, a to v závislosti od toho, či sa naplnia. Na predmetnej, noematickej strane, je to predikát „byť pravdivý“: pravdivý je predmet v objektívnom zmysle, keď má zmysel, presnejšie, keď predmetný zmysel dosiahne svoj cieľ, predmet v evidentnosti, v ktorej sa tento zmysel objektivizuje. Od noematických charakteristík bytia (opravdivé, pochybné, pravdepodobné, možné) závisia aj stupne pravdy: istota, pochybnosť, pravdepodobnosť, možnosť.

Aj keď zmysel a predmet neslobodno zamieňať, v jednom prípade dochádza medzi nimi k zhode, a to vtedy, keď ide o originálne vyplnený zmysel, presnejšie, v prípade imanentného a adekvátneho názoru. Husserlovým ideálom je „apodiktická evidentnosť“, pričom (karteziánske) kogito nie je jediný zdroj pravdy. Vnímaná vec ako vyplnenie nejakej intencie je iste skutočná, ale o adekvátnosti hovoriť nemožno. Z hľadiska statického ustavovania vnímanie veci, toho istého predmetu X a vnímaná rozmanitosť nemajú konca, každé dosiahnuté poznanie je prekonané ďalším vnemom - evidentné je tu len „a tak ďalej“ - takže noematickému zmyslu neprináša nič nového.

A predsa možno hovoriť o „evidentnom a adekvátnom“ dynamickom uchopení veci ako „idey“ trvajúcej v čase (*res temporalis*), ktorý je „formou“, predmetu „čirej intuície“ - to je ideácia v kantovskom zmysle. Idea časovosti je tu konštitutívnu esenciou, ktorá zaručuje indefinitnú extenziu percepcie principiálne.³ V rámci tohto časového horizontu môže byť adekvátnosť spojená s rastúcou ako aj klesajúcou mierou evidentnosti.

Pravdivé bytie je korelátom objektivizujúcich aktov. To, čo je myslené, musí byť aj odvodnené, „videné“. V striktnom zmysle je pojem pravdy úzko spätý s (nemodálnou) primordiálnou vierou (*Urglaube, Urdoxa*), ktorá sprevádza tetické vedomie a je synonymom istoty (Hua 1977, § 104).⁴ „Pravda je zjavne korelátom, ktorý odpovedá dokonalému rozumovému charakteru praviery, istoty viery (Ibid., [290]). Husserl dodáva, že tu nejde o „Faktum“ nejakého zážitku, ale o výroky typu „S je p“. Opakom evidentnosti je absurdnosť, protizmysel,

2 Iný pojem pravdy v tom istom texte sa pohybuje výlučne na strane aktov ako „ideálny vzťah, ktorý riadi jednotu zhody definovanej ako evidentnosť medzi kognitívnymi podstatami aktov, ktoré sa zhodujú.“ To je pojem pravdy spojený s myšlienkou adekvátnosti. Ešte iný pojem pravdy spočíva v naplnení intencie, keď predmet vlastným, a to v „mode mieneného predmetu“, v evidentnosti ako pravdivé bytie. A nakoniec, s adekvátnosťou súvisí v poradí štvrtý, logický pojem pravdy ako adekvátneho, správneho úsudku o veci samej.

3 Vec je aj *res extensa* a *res materialis*. V prvom prípade vec zaujíma nejakú polohu v priestore, ktorá je „mobilná“ *in infinitum* rovnako ako je variabilná jej podoba na základe intuície idey priestoru. V druhom prípade je vec „substanciálnou jednotou“, ktorá vstupuje do bezpočetných kauzálnych vzťahov, z ktorých každý zahŕňa ideálnu možnosť „a tak ďalej“.

4 Na noematickej strane je korelátom „jednoducho ráz bytia“.

pravdy nepravda a bytia nebytie. Evidentné je naplnenie intencie a evidentný je aj akt kladenia, usudzovania vo všetkých tetických oblastiach, teoretickej, axiologickej a praktickej.

Podobne, ak veda v priebehu dejín neprestajne reviduje nadobudnuté poznatky, deje sa tak v mene idey absolútnej, vedeckej pravdy v rámci nekonečného horizontu aproximácií, prostredníctvom ktorých prekračuje naivné poznanie ako aj seba samu, sledujúc systematickú univerzálnosť poznania. Pravda samotná nie je historická.

Ustanovenie pravdy. *Verum*

Lenže egológiu ohrozuje námietka solipsizmu na jednej strane a na druhej strane je dosiahnutá univerzálnosť len „hypotetická“ a vyžaduje verifikáciu. Preto Husserl pristúpi k ďalšej, intersubjektívnej redukcii, rezíduom ktorej je moje telo, „príroda, ktorá mi prislúcha“. Bude slúžiť ustavenie druhého a intersubjektivity, aj keď si Husserl uvedomoval, že subjektivita už je intersubjektivitou. Na základe vnímaného tela druhého usudzujem na jeho subjektivitu. Nakoniec musím uznať, že aj druhí sú nositeľmi transcendentálnej subjektivity a že konštitúcia sveta sa tak nedeje len vo mne, ale vrcholí transcendentálno-intersubjektívnou konštitúciou sveta vcelku ako objektívneho. Lebo v konečnom dôsledku objektivita spočíva v intersubjektivite.

Ak Descartes potreboval na založenie svojho dualizmu Boha, Husserl bude apelovať na (transcendentálnu) intersubjektivitu. V tomto prechode od transcendentálnej subjektivity k transcendentálnej intersubjektivite videl prehĺbenie výsledkov predchádzajúcich etáp. Fenomenologicko-transcendentálny idealizmus tak vyúsťuje do obnovenej „monadológie“. Tak ako subjektivita, tak aj ustavená intersubjektivita je zameraná na nejaký účel, *telos*, ktorý zároveň vychádza z nej ako spôsob jej bytia. Týmto účelom je „vôľa k životu“, ktorá ako nejasná vôľa k bytiu je už v individuálnych subjektoch. Nekonečno imanentné „my“ transcendentálnej intersubjektivity je základom bytostí a vecí. Od tejto teleológie života je už len krôčik k teológii. Podľa Husserla je transcendentálna intersubjektivita prejavom „totálnej subjektivity“ v zmysle univerzálnej absolútnej vôle, ktorá umožňuje konkrétne bytie totálnej transcendentálnej subjektivity a tou je božia vôľa. Táto si zachováva svoju prvotnosť, avšak bez intersubjektivity, tejto štruktúrovanej vrstvy by sa nemohla stať konkrétnou.

Univerzálna vôľa ako dôvod transcendentálneho bytia subjektivity konajúca v „ideálnom napredovaní teleologickej nekonečnosti „musí byť aj tvorkyňou sveta, ktorý je v stave protirečenie so sebou samým, je aj nie je, takže musí byť „tvorený večne z ničoho, keďže svoje pravé bytie má len napredovaní stupňov bytia, ktoré sú stupňami relativity“ (Hua 1973, 381). Svet je v tomto zmysle v stave „neprebuditeľnosti“ (*Unerwachtheit*), v ktorom si ešte neuvedomujeme rozdiel medzi pravdou a nepravdou, zatiaľ čo transcendentálne vedomie je prebudené. Bytie vôle je naproti tomu zbavené akéhokoľvek protirečenia.

Tento teleologický život prechádza každou faktickou existenciou, je životom absolútnej všespokojnosti, ak sa máme vyhnúť „subjektívnemu panteizmu“ a dať ustavovaniu zmysel. Teleológia eliminuje aj nebezpečenstvo totálneho imanentizmu, keďže *telos* spočíva v Stvoriteľovi, primárnom tvorcovi, ako idea, presnejšie „supra-idea“ (*Überidee*) v zmysle neredukovateľnej transcendencie.

Protipólom mysleného a univerzálnou subjektivitou zjednoteného sveta je „absolútna ideálna polárna idea“ (*absolute ideale Polidee*) prekračujúca tak tento svet ako aj transcendentálny subjekt (Sivák 2008, 260). A vôbec, prečo by sa fenomenologicko-transcendentálna redukcia mala zastaviť na úpätí bytia? Ak ľudský subjekt nedokáže prekonať princíp identity, mohol by byť toho schopný iný subjekt, ktorý by prišiel k sebe sám od seba, ktorý

by ustanovil sám seba, „nerelatívny číry subjekt“ (VI. Jankélévitch).

Na tento subjekt odkazuje ona absolútna polárna idea, totiž absolútny *Logos* v „plnom a integrálnom zmysle ako *verum*“, posledný základ, ku ktorému smeruje každý subjektívno-transcendentálny život, „absolútna ideálna norma“ pre všetky relatívne normy, ktorými sa má riadiť každá fyzická alebo morálna osoba, tieto „záhadné iskierky absolútneho Zdroja“. Táto norma je základom tak pravdy ako aj nepravdy. Fenomenologické transcendentálne tak nakoniec nadväzuje na transcendentáliu tradície. A pravdivá je filozofia, ktorú možno zmieriť s tradíciou.

Záver

Vidno, že Husserlov pojem pravdy neutonul v herakleitovskom toku vedomia, hoci bol prezentovaný ako problém „subjektívnej genézy“. Neutonul preto, lebo bol tematizovaný ako hodnota a vo vzťahu k celému radu ďalších pojmov ako zdanie, možnosť, nevyhnutnosť, evidentnosť, bytnosť, ktoré ho držali tak povediac „nad vodou“. Navyše je tento pojem v stave čeliť dnešným formám (integrálneho) relativizmu ako postmodernizmus a virtualizmus. Ten prvý je dielom systematicky podozrievavých samozvancov, ktorí ohlásili novú éru. Ten druhý je zas produktom techniky. Avšak, ak má filozofia nejaké poslanie v živote jednotlivca, spoločnosti a kultúry, ako môže plniť toto poslanie, keď ju paralyzuje taký nákazlivý sebadeštruktívny prístup?

Pravda patrí medzi ideálne hodnoty, skutočnosti, ktoré nemajú utilitárnu povahu. Nie sú to ani ekonomické hodnoty. Naopak, ide o hodnoty základné, nezničiteľné ako napr. aj spravodlivosť, krása, dobro či zlo... Ako také majú platnosť samé osebe, sú transcendentálne a stretávame sa s nimi pozdĺž celých dejín ľudstva.

Literatúra

- Hua 3-1 (1977): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* 1. Haag: M. Nijhoff.
Hua 15 (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Haag: M. Nijhoff.
Hua 20/2 (1984): *Logische Untersuchungen*. Dordrecht-Boston-London : Kluwer
SIVÁK, J. (2008): Husserl comme théologien. *An. Inst. „G. Baritiu“ din Cluj-Napoca*, Series Humanistica, VI, 253 – 264.

Príspevok vznikol v rámci grantu č. 2/0166/15.

Mgr. Jozef Sivák, CSc.

Filozofický ústav SAV

Klemensova 19, 811 09 Bratislava, SR

e-mail: filosiva@savba.sk

PRAVDA A UMELECKÉ DIELO V HEIDEGGEROVOM MYSLENÍ

TRUTH AND THE WORK OF ART IN A THINKING OF HEIDEGGER

Peter Jančiar

Abstract: *The main goal is to point on a motivation of reading and relation of truth and the work of art in a thinking of Heidegger by particular perspectives of approaches. This article try to grasp the problem of Heideggers main philosophical purpose, that is being as the event of truth. The work of art is simultaneously an opportunity for the formulation of question of philosophy itself.*

Keywords: *truth, work of art, thing, aesthetics, philosophy*

Martin Heidegger píše pojednanie „Zdroj umeleckého diela“ v tridsiatych rokoch 20. storočia. Akým spôsobom by bolo možné pristúpiť k Heideggerovmu pojednaniu a mysleniu vôbec vzhľadom na skutočnosť, že vzniká v tak turbulentnom období? Východisko vidíme v prvom rade v dôraze na Heideggerove dielo. Ide teda o špecifikáciu toho, čo tvorí motivačný rámec jeho myslenia. Uvedený dôraz nie je ospravedlnením či vyhýbaním sa Heideggerovho životopisu prípadne jeho reflexii v Schwarze Hefte. Sme však presvedčení, že bez poznania vlastného obsahu a spôsobu výkladu toho, čo považoval Heidegger za dôležité v rámci filozofie, nie je možný zmysluplný posudok Heideggerovho života ako filozofa. To rovnako platí aj pre vzťah filozofie k životu ktoréhokoľvek z filozofov a to najmä v období, akým bolo 20. storočie.

„Zdroj umeleckého diela“ je možné z hľadiska témy ponímať z viacerých perspektív. Môžeme ho sledovať ako tému, ktorá bude súvisieť s otázkou bytia, pravdy a dejinnosti v rámci vývoja Heideggerovho myslenia. Týmto spôsobom ju dokážeme postaviť aj do otázky súvislosti s jeho ďalšími problémovými perspektívami fundamentálnej ontológie vôbec. Zároveň však môžeme toto pojednanie čítať z hľadiska témy aj ako príspevok Heideggera k tomu, čo predstavuje, resp. nepredstavuje umelecké dielo v iných kontextoch filozofie, keď sa stáva témou filozofického pojednania. Tému umeleckého diela by sme v Heideggerovom prípade mohli uchopiť ako spojovací článok v kontexte jeho myslenia a tým sledovať logiku, prostredníctvom ktorej sa otvára tento text v rámci vývoja Heideggerovho myslenia alebo ju zaradiť tam, kde môže mať odozvu či už v kontexte ontologického skúmania alebo estetiky.

Prvú možnosť explikácie umeleckého diela môžeme identifikovať prostredníctvom perspektívy, ktorá nám ukazuje tému umeleckého diela ako tému nielen v kontexte vývoja Heideggerovho myslenia, ale aj v rámci jeho spôsobu myslenia vôbec. Heideggerov prístup od „Bytia a času“ je evidentný: vzbudiť záujem pre porozumenie otázky ako vlastného dejiska filozofie, resp. myslenia. Táto intencia je rovnako prítomná aj v prípade „Zdroja umeleckého diela“. Heideggerovou úlohou sa stáva snaha vstúpiť do tradície myslenia v rámci dejín filozofie prostredníctvom spôsobu jeho výkladu a to mu dovoľuje postaviť otázku umeleckého diela ako význačnú. V prípade uvedeného pojednania je to snaha ukázať umelecké dielo ako príklad veci. Umelecké dielo ako vec bude predstavovať príležitosť bytostného pýtania sa, ktoré ukáže umelecké dielo vo svojom bytí. Ďalej to bude otázka, či je vôbec takého pýtanie sa možné a aký je jeho zmysel ak ho nevyčerpávajú také kontexty skúmania umeleckého diela ako estetika či kunsthistoria. Téma umenia a umeleckého diela u Heideggera nepredstavuje len taký prístup, ktorým by pobyt začal o to viac rozumieť sám sebe a nie je to ani

vstup nových „výrazov“ či už „zeme“ (Erde), „sveta“ (Welt) (aj keď expozícii fenomenality sveta je venovaná podstatná časť „Bytia a času“) alebo poetizovaného opisu van Goghovho obrazu sedliackych topánok, ktoré by signalizovali špecifickosť tohto pojednania v kontexte vývoja Heideggerovho myslenia. Umenie a umelecké dielo u Heideggera zaujme iné miesto a to také, ktoré mu umožní sprístupniť formuláciu problému otázky pravdy v zmysle „alétheia“. Umenie sa pre neho stáva témou z iného dôvodu – aby sa ukázala pravda v zmysle „alétheia“. Heidegger v jeho pojedaní otvára horizont „alétheia“ prostredníctvom nasledujúcej otázky: „Čo je pravda, že sa môže alebo dokonca musí diať ako umenie?“ (Heidegger 2014, 59).

Ďalšou možnosťou explikácie umeleckého diela ako témy je fakt, že „Zdroj umeleckého diela“ je možné čítať ako príspevok do estetiky alebo ako filozofické pojednanie, ktoré má odozvu v estetike. Estetika nielenže nazerá na umelecké dielo ako na súcno v zmysle výsledku tvorby subjektu a stáva sa tak objektom pre intencionálne zameraný subjekt, ale „chápe umelecké dielo ako predmet, a to ako „aisthesis“, predmet zmyslového vnímania v širokom zmysle. Dnes nazývame toto vnímanie zážitkom. Spôsob, ako človek umenie zažíva, nám má objasniť jeho podstatu... Možno je však zážitok elementom, v ktorom umenie zomiera“ (Heidegger 2014, 83). Uvedené Heideggerove vyjadrenie by sme nemali chápať ako snahu o zdiskreditovanie estetiky alebo výsledkov jej skúmania. Ide skôr o snahu, ktorá má poukázať na to, že spôsob, akým sa estetika pýta na umelecké dielo je odvodený od spôsobu chápania veci v tradícii metafyziky a nemôže postihnúť jeho podstatu, tzn. nemôže predstavovať bytostné pýtanie sa. V dôsledku toho Heidegger rozvinie svoje pýtanie sa na umelecké dielo najprv prostredníctvom perspektívy „zdroja“ (Ursprung), vďaka ktorému sa mu ako nutná otázka ohlási otázka vzťahu veci a diela. Ak sa podľa Heideggera chceme pýtať na vlastnú skutočnosť umeleckého diela, na bytie umeleckého diela, nemôžeme sa vyhnúť otázke vzťahu „veci“ a „diela“ minimálne dovtedy, kým bližšie nešpecifikujeme otázku diferencie súcien v zmysle vecí a súcien, ktoré vecami nie sú.

V Heideggerovom postupe máme možnosť sledovať skúmanie troch spôsobov chápania veci v tradícii metafyziky. Svoj výklad totiž koncipuje ako príležitosť ukázať, čo tvorí pozadie, voči ktorému možno pochopiť, v čom spočíva rozlíšenie „estetického“ a „ontologického“ kontextu tematizovania povahy umeleckého diela. Na troch spôsoboch chápania veci totiž demonštruje, že ani vec ako nositeľ vlastností, ani vec ako jednota pocitovej rozmanitosti a ani vec ako sformovaná látka nám nielenže nedovoľujú postihnúť vec samu o sebe, t.j. „vecovosť vecí“ (Dinghafte des Dinges), ale nedovoľujú nám odlíšiť súcna v zmysle vecí od súcien, ktoré vecami nie sú. Heidegger prostredníctvom svojho skúmania ukazuje, že tieto spôsoby chápania veci sa jednak nepýtajú na otázku vecovosti veci a jednak nám neumožňujú zodpovedať otázku, čo je na diele to vecové.

Akým spôsobom by bolo možné nájsť východisko z tejto pozície pokiaľ tradíciou presadzované spôsoby pýtania sa zlyhávajú? Prečo vôbec Heidegger robí takýto krok? Odpoveď poskytne samotné umelecké dielo. Obraz van Gogha predstavuje príležitosť pochopiť, prečo je motiváciou skúmania umeleckého diela práve pravda. Obraz podľa Heideggera ukazuje náčinie, topánky, ktoré sú náčiním vtedy, pokiaľ na niečo slúžia, pričom služobnosť náčinia musí spočívať v spoľahlivosti. V tom spočíva „náčinnosť náčinia“ (Zeughafte des Zeuges). Umelecké dielo neukazuje konkrétny pár topánok, ukazuje iné topánky než tie, ktoré si obujeme. Umelecké dielo nie je prostriedkom pre lepšie znázornenie toho, čo je náčinie, práve naopak ukázalo, že každé bytie náčinia spočíva v spoľahlivosti služobnosti. Prostredníctvom umeleckého diela je možné sa dozvedieť niečo nielen o náčiní, veci či jednotlivom súcne, ba čo viac, o súcne vôbec a to totiž „že je“: „Čo je náčinie, to sa povedalo dielom. Tým vyšlo...

najavo, čo sa v diele deje: otvorenie súcna v jeho bytí: odohrávanie pravdy“ (Heidegger 2014, 37). Pokiaľ Heidegger hovorí o „otvorení“, tak tým má zrejme na mysli spôsob, akým umelecké dielo niečo (že súcno je) ukazuje. Tento spôsob pohľadu na umelecké dielo nie je aspekt ontologického hľadiska, ktoré tematizuje umelecké dielo ako špecifický model bytia, ale zdôrazňuje dejúcu sa pravdu, ktorá nielenže ukazuje zjavnosť súcna v/na diele (a to ako veci), ale ukazuje túto zjavnosť vôbec. Umelecké dielo nie je obrazom diania, ale význačným spôsobom ako sa deje pravda, pretože až umelecké dielo zdôrazňuje pravdu ako dianie. Pravda sa zakladá umeleckým dielom nie prostredníctvom historických subjektov vyjadrujúcich sa v materiálnej kultúre, ale bytím, ktoré vstupuje do zrejmosti práve umeleckým dielom. Umelecké dielo nie je pravdou „o“ niečom, ale je pravdou niečoho vyzdvihujúc tak jej dianie.

Heideggerove skúmanie ukazuje, že spôsob, akým sa estetika pýta na umelecké dielo nemôže predstavovať bytostné pýtanie sa z toho dôvodu, že (vlastnú) skutočnosť umeleckého diela nemožno nájsť prostredníctvom toho, čo je na diele vecové. Otázkou by naďalej ostávalo: Čo by vyplývalo z toho, ak by sme umelecké dielo vysvetľovali cez jeho vecovú stránku? Bolo by jednak vecou, resp. náčiním bez služobnosti ako výsledok činnosti zhotovovania a jednak by malo nadstavbu s obsahom toho, čo je umelecké. „Spôsob, ako estetika vopred vníma umelecké dielo, je podriadený tradovanému výkladu všetkého súcna“ (Heidegger 2014, 38). To je dôvod, prečo umelecké dielo chápeme ako vec a zároveň ako vec odlišnú od iných vecí.

Heidegger hovorí, že v umeleckom diele sa niečo deje: „otvorenie súcna v jeho bytí: odohrávanie pravdy“ (Heidegger 2014, 37). Umelecké dielo výslovne niečo robí. V tomto momente sa odzrkadľuje rys „poiésis“ v aristotelovskom zmysle. „Fysis“ v Aristotelovej Fyzike predstavuje vlastný zmysel bádania, voči ktorému je tu kontrastované práve „poiésis“. „...práve umenie jednak dotvára to, čo príroda nemohla dotvoriť, jednak napodobňuje prírodu“ (Aristoteles 1973, 101). Skutočnosť napodobňovania v tomto prípade nespočíva v podobení sa pravde, ale v zdôraznení významu samotnej skutočnosti. „Poiésis“ necháva nielen dielo byť dielom, ale aj to, čo toto dielo ukazuje, resp. „otvára“ (v Heideggerovom prípade). Umelecké dielo „necháva byť“ na spôsob ukazovania v zmysle odkrývania. Táto intencia „poiésis“ (tvorenie, dotváranie) predstavuje vždy toto „nechať byť“ (Seinlassen) v nasledovnom zmysle: ukázať súcno v jeho pravde ako „alétheia“.

V prednáške „Čo je to – filozofia?“ Heidegger hovorí: „Všetko súcno je v bytí. Niečo také znie v našich ušiach triviálne, ak nie priam urážlivo. Nikto predsa nemá za potrebu starať sa o to, že súcno patrí k bytiu. Celému svetu je známe, že súcno je to, čo je. Čo inéh súcnu zostáva, ak nie byť?“ (Heidegger 2006, 125). Napriek tomu je to práve umelecké dielo, na ktorom sa toto „je“ stáva neobyčajným. Umelecké dielo na nič neslúži, ale niečo robí – necháva byť na spôsob ukazovania v zmysle odkrývania súcna. Umeleckým dielom sa pravda stáva dejúcou sa. Čím viac sa dielo stáva niečím zvláštnym nie svojou nápadnosťou, výstrednosťou či vystavením z hľadiska zariadenia výstavy umeleckej prevádzky, ale zvláštnym na spôsob naliehavosti, ktorá nás vytrháva z našej obvyklosti, tým viac o sebe dielo dáva vedieť, že „je“ a privádza nás tak do konfrontácie s našou obvyklosťou, pripomína nám to, na čo väčšinou zabúdame ako na niečo obyčajné. Tento rys, kedy sa pravda otvára v diele, deje sa v diele, nazýva Heidegger tzv. „prelomom“ (Heidegger 2014, 78). Dielo „láme“ všetko obvyklé náhlosťou svojho vzniku ako to, čo tu predtým nebolo. Skutočnosť diela vystupuje ako to „zvláštne“, ktoré svojou prítomnosťou stojí v konfrontácii s obvyklým. Pravda, ktorá sa deje v diele sa tak stáva tým, čo ruší obvyklý postoj, ruší doterajšiu istotu a zasadzuje nás do konfrontácie samotnej.

Poslednou možnosťou explikácie umeleckého diela ako témy je perspektíva motívu filozofie pre formuláciu umeleckého diela ako témy filozofie. Čo robí filozofia, resp. o čo ide filozofii, ak sa jej témou stáva umelecké dielo a to nie s ohľadom na pravdu, ale práve kvôli pravde? Nepredstavuje táto otázka povahu toho ohľadu, ktorý sa usiluje zároveň uchopiť filozofiu ako svoju vlastnú otázku? Nie je práve tento ohľad symptomatický nielen v Heideggerovom skúmaní umeleckého diela, ale v jeho prístupe vôbec? Ak je tu prítomná snaha postihnúť motív filozofie pre formuláciu toho, čo je jej vlastnou témou, nech je to čokoľvek, je to vlastne snaha zistiť, čo všetko sa musí dostať k slovu svojou vlastnou problematickosťou, otáznosťou (Fragwuerdigkeit), aby sa napokon filozofia ukázala ako jej vlastná otázka. Čo by znamenalo postaviť filozofiu ako dielo (Werk)? V tomto prípade nejde o paralelný príklad, ktorý by predstavoval obhajobu či velebenie filozofie v podobe hľadania jej špecifického definitívne platného miesta v spoločnosti ako niečoho fascinujúceho alebo tajuplného, ale je to skôr otázka, čo filozofia ako dielo, ako autorita v zmysle výkladu určitého skúmania vôbec robí. Tento ohľad sprístupňuje možnosť pochopiť záver Heideggerových úvah v pojednení „Zdroj umeleckého diela“. „Poznáme, resp. vážime si podstatu zdroja? Alebo sa v našom správaní k umeniu odvolávame už len na vzdelané poznatky o minulosti?“ (Heidegger 2014, 82). Charakter otázky „buď – alebo“ artikuluje výzvu pre formuláciu filozofie ako vlastnej otázky. Nie je to artikulácia hotovej definitívnej otázky, ale skôr príležitosť významného pripomenutia otázky filozofie ako tej možnosti človeka, ktorú je možné uzavrieť. Nezodpovedanou otázkou zatiaľ v tomto prípade ostáva, či každé zabudnutie je možné ako ďalšie pripomenutie, či každé vyčerpanie možností môže byť zároveň novou možnosťou. Heidegger nám z časti napovedá: „S filozofiou sa nedá robiť nič, to ona robí niečo s tým, kto sa jej oddá“ (Heidegger 2013, 10).

Literatúra

- ARISTOTELES. (1973): Fyzika. In: *Antológia z diel filozofov: Od Aristotela po Plotina*. Bratislava: Pravda.
- HEIDEGGER, M. (2006): *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh.
- HEIDEGGER, M. (2013): *Rozhovory k osmdesátým narozeninám*. Praha: Oikoymenh.
- HEIDEGGER, M. (2014): *Zdroj umeleckého diela*. Bratislava: Hronka.

Mgr. Peter Jančiar

Katedra filozofie FF UKF v Nitre
 Hodžova 1
 949 74 Nitra
 e-mail: peterjanciar1@gmail.com

POZNANIE PRAVDY A DOSIAHNUTIE HARMÓNIE V NÁUKE EDITY STEINOVEJ

KNOWING OF THE TRUTH AND REACHING OF THE HARMONY IN THE EDITH STEIN'S DOCTRINE

Alžbeta Dufferová

Abstract: *The paper „Knowing of the Truth and Reaching of the Harmony in the Edith Stein's doctrine“ presents Edith Stein as the modern thinker, who has essentially been touched by the question of truth. She was formed within the school of strict scientific thought, of philosophical reasoning and of faith to the truth. She based her life into the truth and did not hesitate to die for it. The specific Stein's exploration of the truth has given her the strength to bear suffering and to obtain bliss in total consistent harmony.*

Keywords: *Humanitarian Idealism, deep psychology, existential philosophy, Christian metaphysics, the truth of faith*

Úvod

Zdá sa, že mnohí filozofi akoby dnes zabudli na pravdu, na to, čo filozofiu robí filozofiou, tak odlišnou od iného druhu myslenia. S Editou Steinovou to tak nebolo. To, čo ju priviedlo k premene a k znútorneniu, bolo vášnivé hľadanie pravdy. Kdesi vo svojej tvorbe spomína, že praví filozofi sa navzájom poznajú a komunikujú, pre nich niet časového ani priestorového obmedzenia (porovnaj Steinová 1996, 5). Za pravých filozofov považovala svojho majstra – Husserla a postupne k nemu pridávala zoznam nie síce neomylných, ale autentických postáv, ku ktorým by sme mali bez váhania pripojiť aj ju samú.

Predstavovaná štúdia si vytýčila za cieľ uchopiť učenie Edity Steinovej (Steinová 2017), za ktorým bytostne stála, v niekoľkých bodoch (humanitný idealizmus; hlbinná psychológia; existenciálna filozofia; kresťanská metafyzika; pravdy viery), nájsť súvislosti medzi nimi a poukázať na príčinu a silu jej svedectva.

Humanitný idealizmus

Na začiatku svojej Filozofickej antropológie Edita Steinová (Steinová 2017, 5) venuje nemalú pozornosť gréckemu výrazu „logos“. Preložiť ho do nemeckého jazyka robilo problém už aj Goetheovi. Edita pod týmto výrazom rozumie *chápanie* určitého poriadku v človeku, ktoré mu umožňuje postupovať zmysluplne v konaní a v zhode s týmto poriadkom. Ide predovšetkým o výchovu, čiže o prednesenie chápania a zmysluplného konania na druhého – mladšieho človeka. Výchova sa snaží formovať ľudí a svoju orientáciu čerpá z určitého chápania človeka, jeho postavenia vo svete, z možností praktického pôsobenia na človeka a jeho formáciu. Veda o výchove musí byť organicky zaradená do celkového obrazu sveta, čiže do metafyziky. Idea človeka je časťou celkového obrazu, s ktorou sa táto teória spája a z ktorej čerpá svoju orientáciu na poslanie človeka vo svete. Rozpad nemeckého idealizmu považuje za podstatnú udalosť, ktorá určuje intelektuálny a duchovný život v Nemecku. Idealizmus bol vytlačený materialistickými a pozitivistickými prúdmi. V posledných de-

saťročiach 19. storočia došlo k jeho renesancii, avšak na prelome 20. storočia a počas prvej svetovej vojny zažil svoju definitívnu porážku. V pedagogickom myslení však jeho vplyv pokračuje, lebo obsahuje silné impulzy k radostnému optimizmu a pedagogickej aktivite.

Ideál humanity vytyčuje pre vychovávajúceho vysoký cieľ, ten najvyšší, ku ktorému musí človeka priviesť (porovnaj Steinová 1996, 6 – 7). Sloboda mu umožňuje byť náročným na žiaka, prebudiť a rozvinúť v ňom vlastnú aktivitu a individuálne schopnosti, aby zaujal miesto vo vlastnom národe a ľudstve, aby participoval na kultúre a nezabúdala na boj s „nižšou prirodzenosťou“. Ale vplyvom francúzskeho racionalizmu (J.-J. Rousseau) je viera v dobro ľudskej prirodzenosti a silu rozumu taká silná, že nikto nepochybuje o jeho víťazstve. Intelktualizmus tejto filozofie venuje pozornosť iba tomu, čo je pochopiteľné rozumom, a z pocitov, pudov berie do úvahy iba tie, ktoré si človek uvedomuje. Edita takto vníma vznik **povrchovej psychológie** a považuje ju za jednoduchú asociáciu dát vedomia.

Hlbinná psychológia

Obraz človeka v **hlbinnej psychológii** je iný (porovnaj tamže 8 – 9), a rôznym spôsobom vplýva na výchovu. Romantici objavili mocnosti v hĺbke ľudského bytia a priepasti ľudskej existencie. Nedokázali sa ale presadiť voči silnejším prúdom myslenia. Ich objav sa dostal na svetlo inými cestami. Ak sa usporiadaný vonkajší život človeka, či už verejný alebo súkromný, zatemní určitými hnutiami, ktoré povrchovou psychológiou nie je možné vysvetliť, zisťujeme, že pod povrchom sa skrýva hĺbka, kde pracujú temné mocnosti. Niektorí sa s nimi prvýkrát stretli vo veľkých ruských románoch Tolstoj a Dostojevského, znalcov ľudskej duše a objaviteľov priepasti ľudského bytia, iní sa s ňou dostali do styku prostredníctvom záhad rozpadu „normálneho“ psychického života, pred ktorým stojí psychiater alebo duchovný pastier. Prvý veľký prelom spôsobila psychoanalýza. Tá spolu s ruskou literatúrou začala priťahovať takmer výlučne intelektuálov. Celému svetu sa ukázala ukrývaná hĺbka ľudského vnútra v zmätku vojny, ktorá nasledovala a v ktorej rozum, humanita a kultúra ukázala svoju otrasnú bezmocnosť. Bol to druhý veľký prelom. Pomaly, ale iste, sa začal nahrádzať humanistický obraz človeka iným obrazom. Tí, ktorí hľadali do hĺbín duše, uzreli podstatu a pôsobenie duše, zatiaľ čo bežný a naivný človek zostal iba na povrchu – sledoval myšlienky, pocity, vôľové pohnútky a podobne, teda to, čo si jasne uvedomujeme. Avšak v skutočnosti je to neporaziteľná moc v hĺbkinách duše, ktorá determinuje život človeka i jeho pudy. V porovnaní s idealizmom je jasné, že v tomto novom obraze človeka ide o detronizáciu intelektu a slobodnej vôle a neorientuje sa viac na objektívne ciele, ktoré sú dostupné poznaniu a dosiahnuteľné vôľou. Duchovná jednota ľudstva sa rozpadáva a podobne aj objektívny zmysel jeho kultúrnej tvorivosti. Koľko rodičov – lamentuje Edita – učiteľov a mladých stojí nevedomky na pôde psychoanalytickej antropológie a pedagogiky, čo odhaľuje pôsobenie pudov a umožňuje ich uspokojenie alebo „zdravé“ odreagovanie. Zohľadňovanie pudov totiž znamená vo veľkej miere jednak ich uspokojovanie a odmietanie boja s nimi ako čosi nezmyselné, ba škodlivé, jednak ustupovanie od úlohy vedenia a formovania mladých rodičmi, učiteľmi, prípadne i duchovnými. Tkvie v tom veľké nebezpečenstvo (Edita ho vycítila v tridsiatich rokoch minulého storočia!) prerušenia živého vzťahu jednej duše k druhej, prerušenie pedagogického pôsobenia a všetkého autentického chápania a poznania. Nebezpečenstvo používania psychoanalýzy neodborníkmi vníma Edita nielen pre pedagogiku, ale pre celý sociálny a duchovný život.

Existenciálna filozofia

Filozofia Martina Heideggera vplýva na najvyššie intelektuálne kruhy (porovnaj Steinová 2017, 10 – 11). Uznáva protiklad povrchu a hĺbky, ale hĺbku človeka a cestu do nej chápe inak ako psychoanalýza. Heideggerova metafyzika je veľmi pôsobivá, stojí na otázke bytia, ktorá vyviera z existencie človeka (Dasein) a iba z jej perspektívy ju možno riešiť. Človek je iba mašina, ktorá má za úlohu prehlušiť svet a prekryť svojím hlukom zásadné otázky, ktoré sa spájajú s jeho bytím ako „kto som“ a „čo tu robím“. Do nekonečna sa to robiť nedá, lebo starosť človeka o vlastné bytie sa skôr či neskôr ozve a snaží sa pred vlastným bytím utiecť do sveta. Sprevádza ho úzkosť, neoddeliteľne spojená s jeho existenciou. V nej sa objavuje otázka jeho bytia a bytie na ňu odpovedá. Posledný bod bytia a existencie je smrť. Človek nemá žiadny iný cieľ okrem toho, aby bol sám sebou a zotrval v ničotnosti svojho bytia. Je to smutná úloha a Edita správne predvída, že bytie hľadiace do ničoty buď bude volať po návrate do sveta alebo po úteku z bytia do ničoty. Ako rukolapne to vidíme u drvivej väčšiny dnešných mladých i menej mladých!

Kresťanská metafyzika

Prekonať pedagogický nihilizmus možno iba pozitívnou metafyzikou, ktorá sa nevyhýba ani ničote, ani priepastiam ľudského bytia. Edita navrhuje preto vypracovať ideu človeka, ktorý by zodpovedal kresťanskej metafyzike a pokúsi sa zohľadniť niektoré pedagogické konzekvencie v spoločných črtách (porovnaj Steinová 2017, 11 – 19). Pod kresťanskou metafyzikou chápe metafyziku, ktorá vychádza z právd viery a stojí na určitom dogmatickom základe. Zhodnotí všetky tri obrazy človeka (ideál humanity, hlbinná psychológia a existenciálna filozofia) a porovná ich s kresťanskou antropológiou.

Obraz človeka v kresťanstve a ideál humanity

Kresťanská antropológia sa zhoduje s idealistickým humanizmom v presvedčení o dobre ľudskej prirodzenosti, slobode človeka, jeho povolaní k dokonalosti, zodpovednosti a jednote ľudského rodu, lenže na inom základe. Človek je dobrý, lebo ho Boh stvoril na svoj obraz a odlíšil ho od všetkých ostatných tvorov na zemi. V duchu človeka sa odráža obraz svätej Trojice. Augustín to ukázal nasledovne: ľudský duch miluje sám seba, lebo pozná seba. Poznanie a láska sú v duchu, tvoria s ním jednotu a sú jeho životom. Lásku i poznanie možno odlíšiť od ducha i od seba navzájom. Z ducha sa rodí poznanie a z poznávajúceho ducha sa rodí láska. Preto možno ducha, poznanie a lásku považovať za odraz Otca, Syna a Ducha svätého. Edita zdôrazňuje, že u Augustína nejde iba o prirovnanie, ale o reálny význam. Človek existuje jedine vďaka Bohu a všetko, čím je, je iba vďaka Bohu. Ako duch je obdarený svetlom rozumu – odraz Logosu, Boha. Dokáže poznávať a je priťahovaný dobrom a keďže duch je vôľa, dokáže milovať. Zjednotením s Božou vôľou získava skutočnú slobodu. Spojením svojej vôle s vôľou Boha kráča cestou, ktorá ho naplní v sláve. Rozdiel medzi kresťanskou a humanistickou koncepciou človeka spočíva v zameraní dokonalosti. Kresťanská koncepcia smeruje k transcendentnej dokonalosti, humanistická len k imanentnej. Bez Božej pomoci človek transcendentnú dokonalosť nedosiahne.

Obraz človeka v kresťanstve a hlbinná psychológia

Moderné koncepcie konštatujú iba „povrchový“ charakter vedomia, ale kresťanská antropológia pozná hlbiny duše a temné stránky ľudského bytia. Človek na počiatku bol dobrý, jeho rozum vládol nad pudmi a slobodne sa obracal k dobru, hriechom stratil svoj dokonalý prvotný stav. Len čo sa odvrátil od Boha, jeho pudy sa vzbúrili proti duchu, rozum sa zatemnil a vôľa oslaba. Z prvého človeka sa to prenieslo na celý ľudský rod. Človek nie je úplne vydaný silám temnoty, svetlo rozumu v ňom celkom nezhaslo a naďalej zostáva slobodným. Má teda možnosť bojovať so svojou nižšou prirodzenosťou, i keď nemusí nad ňou zvíťaziť. Vlastnými silami to ani nedokáže, a to z dvoch dôvodov. Má dočinenia s neviditeľnými nepriateľmi a s vlastnou vôľou, ktorá sa ľahko vzdáva. Každá duša je stvorená Bohom a zodpovedná za seba samu. Orientácia na dobro je do nej vtlačená osobitnou silou a ani po páde do hriechu úplne nezaniká. Nemá však moc nad silami v hĺbke, sama sa nedokáže pozdvihnúť, ani zamerať sa na výšiny. Boh jej prichádza v ústrety tým, že sa sám stal človekom. Syn večného Otca je hlavou ľudského rodu a lieči hriechy padlej prirodzenosti toho, kto to dokáže prijať. Umocňuje prirodzené svetlo rozumu svetlom milosti a silnejšie chráni pred omylmi, aj keď nie úplne. Otvára duchovné oko človeka pre iný svet a dodáva mu odvalu bojovať s nízkymi silami. Tento boj trvá po celý život, kým nedosiahne *status termini*. V ňom uvidí večnú pravdu, neodvolateľne k nej príľne v láske a dosahuje tým večný cieľ.

Kresťanský obraz človeka a existenciálna filozofia

Kresťan má zaujať kritický postoj k svetu, v ktorom sa nachádza, ale aj k vlastnému „ja“. Prebúdza sa k duchovnému životu, odpovedá na výzvu byť pravdivým bytím, s radikálnou ostrosťou vystupuje v Heideggerovej metafyzike, ktorá je hlboko kresťanskou výzvou k obráteniu. Nik neodpovedal na túto výzvu s väčšou vášňou a energiou ako sv. Augustín „*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*“ (Nechoď von, vráť sa späť do seba samého! vo vnútornom človeku býva pravda.“ *De vera religione*, 39, 72, 121) vo svojich Vyznaniach (porov. Steinová 2017, 14 a pozn. pod čiarou č. 14). Ale tiež nikto nepodrobil ostrejšej a radikálnejšej kritike ľudský svet ako Augustín v *Božom štáte*. Ale výsledok je úplne iný: Pravda prebýva vo vnútri človeka. Úžasné je pravda o človekovi samom, ale ešte väčší je fakt večného bytia, ktoré „stojí za týmto hriešnym bytím. Stretávame sa s ním vo vlastnom vnútri, až keď zostúpime na jeho dno. Tak duša poznáva seba samú a zároveň poznáva v sebe Boha. Ale poznať čím je ona sama a čo je v nej, môže iba vďaka nadprirodzenému svetlu“ (porov. Steinová 2017, 14).

„Ach, Pane môj, keby som ťa mohol poznať, poznať tak, ako ma ty poznáš“ (citované podľa Steinová 2017, 14), vzdychá Augustín vo svojich Vyznaniach a pokračuje: „Aj keby som nemal vôle vyznávať sa ti, Pane, čo by ti mohlo byť skrytého vo mne, keď pred tvojimi očami leží otvorená priepasť ľudského svedomia? Teba by som skryl pred sebou, a nie seba pred tebou... Preto moje vyznania, Bože môj, nech sú tiché a predsa nie tiché... Ved' nič pravdivého nepoviem ľuďom, čo by si ty už predtým nebol počul odo mňa. A ty nepočuješ odo mňa nič takého, čo by si mi predtým nebol povedal“ (citované podľa Steinová 2017, 14 – 15). Edita v týchto slovách vidí veľký skepticizmus voči čisto prirodzenému poznaniu samého seba. A pretože podľa Augustína poznanie seba je najpôvodnejšie a istejšie ako všetko poznanie vonkajších vecí. Chcieť odhaliť ukryté hlbiny cudzej duše pomocou čisto prirodzených prostriedkov sa musí javiť ako úplne neprimerané predsavzatie, inak povedané, trúfalé a nasýtené márnivou ľudskou pýchou (porov. Steinová 2017, 15).

Poznanie pravdy a dosiahnutie harmónie

Edita Steinová sa nechala viesť a formovať Duchom pravdy. V škole sv. Jána od Kríža sa učila vnímať trojaký spôsob zjednotenia s Bohom a prežívať jeho prítomnosť vo všetkých stvorených, prostredníctvom milosti a na základe pretvárajúceho, zbožšťujúceho zjednotenia v láske. Konštatuje, že Terézia Veľká vo Vnútornom hrade sa ešte podrobnejšie zaoberá otázkou modlitby zjednotenia, v ktorej duša dosahuje harmóniu a získava poznanie pravdy viery. Boh každú dušu pozná od večnosti, i tú jej dušu. Má ju vo svojej moci, lebo sa Mu otvára a necháva, aby zasiahol do jej osudu celkom slobodne. V tomto prijatí dochádza k vzájomnému prestúpeniu dvoch duchovných bytostí – nekonečného Bytia a stvoreného tvora (porov. Dufferová 2016, 112 – 113).

Literatúra

DUFFEROVÁ, D. A. (2016): *Náuka a život Edity Steinovej pod zorným uhlom etiky a morálnej filozofie* [rec. Ladislav Tkáčik, Erika Juríková]. - 1. vyd. - Trnava : Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, obline, [elektronický zdroj], 173 s. Dostupné na: <http://fff.truni.sk/index.php?mod=publication&detail=273>. (23.11.2016).

STEINOVÁ, E. (1996): *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského. Pokus o srovnání*. Řím: Křesťanská akademie.

STEINOVÁ, E. (2017): *Ľudská osoba. Filozofická antropológia*. Bratislava: Európa.

doc. ThDr. Alžbeta Dufferová, PhD.

Katedra etiky a morálnej filozofie

Filozofická fakulta

Trnavská univerzita v Trnave

Hornopotočná 23

918 43 Trnava

e-mail: alzbeta.dufferova@gmail.com

PRAVDA AKO TRANSCENDENTÁLNA VLASTNOSŤ BYTIA

TRUTH AS A TRANSCENDENTAL PROPERTY OF BEING

Ivan Ondrášik

Abstract: *The aim of the paper is to analyze the truth as the transcendental property of being. The starting point for reflection is the metaphysical conception of the transcendental thomist Emerich Coreth with the emphasis on perceiving the logical, ontic and ontological truth. We will show Coreth's original understanding of truth and existence in correlation with transcendental qualities of unity and good, in which he not only discusses with Thomas Aquinas, but also critically coincides with the conceptions I. Kant and M. Heidegger, and direct from metaphysical theory to diligent existential practice.*

Keywords: *truth, unity, goodness, being, metaphysics, transcendental property*

V príspevku sa pokúsime priblížiť metafyzickú koncepciu rakúskeho filozofa a transcendentálneho tomistu Emericha Coretha SJ. Jeho cieľom je analýza transcendentálnych vlastností bytia, ktoré je jedno, pravdivé a dobré. Akcentovať budeme pravdu ako transcendentálnu vlastnosť bytia v korelácii s jednotou a dobrom.

Východiská metafyziky a jednota bytia

Transcendentáliá sú určenia, ktoré bezprostredne a nutne vyplývajú z esencie bytia. Rovnako ako bytie, ani transcendentáliá nie sú obmedzené na jednotlivé súcno, ale všetko parciálne prekračujú – transcendujú. Svojím rozsahom sa vymykajú i kategóriám. V analogických výpovediach prináležia všetkým súcnam. Transcendentáliá platia rovnako ako bytie pre každé jednotlivé súcno.

Coreth chápe metafyziku v jednote jej teoretického a praktického aspektu. „Vecou metafyziky je reflexiou tematizovať a pomenovať toto netematizované rozumenie bytiu, ktoré je podmienkou každého jednotlivého poznania, chcenia i konania“ (Coreth 2000, 6). Základným východiskom jeho metafyzickej koncepcie je otázka a pýtanie sa na nepodmienený horizont bytia, ktorý je prítomný v netematickej a implicitnej forme v každom akte pýtania sa na čokoľvek. „Bytie sa ukazuje ako to posledné a nepodmienené, a tým ako nepodmienená podmienka akéhokoľvek pýtania sa... Konečné súcno je mnohonásobne podmienené, a preto náhodné. Ale ak a pokiaľ mu prináleží bytie, je zasadené do nepodmienenej platnosti bytia“ (Coreth 2000, 47).

Poznávanie bytia má analogickú povahu, teda nepoznávame ho jednoznačne ani mnohознаčne. Jednota súcna je jednotou jeho esencie. Každá pluralita, diferencia a množstvo partikulárnych súcién predpokladá jednotu bytia, ktoré ich identitu v nijakom prípade neruší, ale ju zachováva. „Bytie je princípom jednoty všetkého súcna, pokiaľ mu prináleží bytie, ale je princípom jednoty nielen jednotlivého súcna, ale i celku všetkého súcna, pokiaľ sa všetko nachádza v objímajúcej jednote bytia. Jednota celku však neruší jednotu jednotlivého súcna“ (Coreth 2000, 117). Najhlbším dôvodom jednoty každého súcna je samotné bytie.

Logická, ontická a ontologická pravda

E. Coreth vo svojej metafyzickej koncepcii rozlišuje pravdu logickú, ontickú a ontologickú. Najskôr hovorí o pravde logickej, ktorá predstavuje pravdu výroku. Opiera sa o sv. Tomáša Akvinského, ktorý pravdu definuje ako zhodu rozumu a veci. „Prísne vzaté nejde tu o zhodu (pripodobnenie) intelektu, ale jednotlivého poznávajúceho aktu, súdu alebo tvrdenia. Je to tak alebo to tak nie je... Je to pravda v zmysle adekvácie alebo lepšie povedané korešpondencie poznatku či výroku (tvrdenia) a veci“ (Coreth 2000, 119). Možno povedať, že takéto chápanie pravdy zodpovedá nášmu prirodzenému, spontánnemu chápaniu pravdy, ktoré koreluje s našimi bežnými každodennými intuíciami. Pravda sa predpokladá ako norma v rôznorodých kontextoch každodenného života – vo vedeckom výskume, v súdnych procesoch či v elementárnej komunikácii.

Coreth pripomína aj ďalšie teórie pravdy. Konsezuálna teória pravdy hovorí o tom, že niečo má platiť ako pravdivé, ak sa tom zhodnú všetci zainteresovaní posudzovatelia a nastane medzi nimi konsenzus. Koherenčná teória pravdy vyžaduje, aby sa poznatok alebo výrok bezrozporne začlenil do už existujúcej sústavy poznania, aby bol s ňou koherentný. Tieto teórie pravdy sa snažia o hľadanie kritéria pravdy, buď subjektívne, v zhode poznávajúcich, alebo objektívne v súhlase s doposiaľ dosiahnutým poznaním. V tom Coreth vníma prínos konsenzuálnej a koherenčnej teórie pravdy.

Samotnú podstatu korešpondenčnej teórie pravdy vyjadruje Coreth takto: „... korešpondenčná (adekvačná) teória ešte neuvádza kritérium nachádzania pravdy, ale vyjadruje, čo chápeme ako bytostné určenie pravdy... Znamená to, že zhodou (pripodobnením) sa nemyslí zobrazenie vecí vo vedomí, ale len to, že (súhlasný alebo odmietavý) výrok alebo tvrdenie zodpovedá tomu čo „je“ alebo „nie je“ (Coreth 2000, 119).

Je evidentné, že naše poznanie je z hľadiska obsahu stále podmienené a v značnej miere obmedzené, podobne ako sú obmedzené aj naše jazykové prostriedky na jeho vyjadrenie. Coreth, sa však domnieva, že tematizovaná logická pravda nás odkazuje k metafyzickej dimenzii. Naše pýtanie sa a poznanie skutočnosti sa realizujú v nepodmienenom horizonte bytia. „Ak však to, čo si myslím a čo pokladám za pravdivé, vystihuje skutočnosť, potom tým už prekračujem podmienenú platnosť pre mňa k nepodmienenému a preto neobmedzenému horizontu platnosti bytia“ (Coreth 2000, 120).

Logická pravda, ako reflektuje Coreth, sa primárne týka samotného aktu poznania, tvrdiaceho súdu. Potom ontická pravda sa eminentne dotýka samotného súcna. Coreth približuje vzťah medzi ontickou a logickou pravdou nasledovne: „Ontická pravda je podmienkou možnosti logickej pravdy. Len pretože a pokiaľ je vec sama, súcno, onticky pravdivá (inteligibilná), ponúka sa poznaniu a pochopeniu a je možné ju uchopiť a vypovedať v logicky pravdivom súde, ktorý zodpovedá stavu vecí“ (Coreth 1961, 407).

Vzájomný vzťah medzi ontickou a logickou pravdou je analogický ako podmienenosť možnosti a aktu. „Ontická pravda znamená poznateľnosť (inteligibilitu) súcna, teda možnosť súcna, aby bolo poznané. Súcno je k tomu v potencii a ponúka sa, aby bolo poznané duchovným poznaním, uchopené a realizované vo svojej pravdivosti... Ontická pravda je v potencii k aktu logickej pravdy“ (Coreth 1961, 408). Môžeme teda povedať, že akt poznávajúceho a akt poznaného je jedna a tá istá skutočnosť – totiž akt, ktorý robí subjekt aktuálne poznávajúcim a zároveň objekt aktuálne poznávaným.

Kantova kritická transcendentálna filozofia obmedzuje naše teoretické poznanie na oblasť novej skúsenosti, na samotný jav. „Vec o sebe“ zostáva nepoznatelná. Napriek

tomu má „vec o sebe“ pre Kanta platnosť (oproti fenoménu zmyslového názoru) ako noumenon, teda ako vlastná pravá skutočnosť, ktorá síce nie je prístupná teoretickému poznaniu, ale je postihnuteľná v našom praktickom mravnom konaní. Podľa Coretha tým Kant pripúšťa inteligibilitu súcna „o sebe“: „Svojím spôsobom tým Kant potvrdzuje, že celok súcna je „o sebe“ inteligibilný, teda onticky pravdivý, i keď „pre nás“ nie je predmetom teoretického poznania, ale len praktickej viery“ (Coreth 2000, 122). Môžeme povedať, že celok súcna je onticky pravdivý a implikuje racionálnu alebo inteligibilnú tj. rozumu primeranú povahu. Vďaka tomu je súcno prístupné intelektuálnemu poznaniu.

Každé jednotlivé súcno – materiálne alebo duchovné – je súcnom skrze bytie. Bytie je základom a zároveň dôvodom existencie rozmanitých súcien. Coreth po analýze logickej a ontickej pravdy uskutočňuje reflexiu samotnej ontologickej pravdy. Akceptuje Heideggerovu ontologickú diferenciu medzi súcnom a bytím. Rozlišuje ontické týkajúce sa súcna a ontologické vzťahujúce sa k samotnému bytiu. Súcno je onticky pravdivé a je možné ho duchovne poznávať a uchopovať ho. Jednotlivé súcno ako objekt sa ponúka poznaniu konkrétnemu duchovnému subjektu. Poznávajúci subjekt a poznávaný objekt sú rozličné entity. Môžeme sa pýtať, ako je možné, aby súcno, ktoré, ako sme povedali, je inteligibilné, mohlo byť konkrétne poznané? Jestvuje nejaká prajednota subjektu a objektu? Touto fundamentálnou jednotou je samotné bytie. „Bytie sa nám prvotne otvorilo v duchovnej realizácii poznania: v identite bytia a poznania...Túto jednotu bytia a ducha v duchovnej sebarealizácii bytia môžeme ako dôvod a základ ontickej a logickej pravdy nazvať ontologickou pravdou: Je to nielen pravda súcna a nielen poznanie o súcne, ale je to pravda bytia...“ (Coreth 2000, 124 – 125). Človek ako konečný duch však nikdy nemôže postihnúť bytie v jeho celku, nie sme schopní obsiahnuť neohraničený horizont bytia. „Pre konečného ducha je tým daný rozdiel medzi onticky pravdivým (potenciálne poznateľným) a logicky pravdivým (čo je aktuálne poznané ako pravdivé)“ (Coreth 2000, 125). Podľa Coretha teda musíme rozlišovať podmienený – konečný spôsob ontologickej pravdy a nepodmienený – absolútny spôsob bytia ontologickej pravdy. Hovorí o relatívnej jednote bytia a poznania, ktorá predpokladá absolútnu jednotu bytia a poznania teda ontologickú pravdu v pôvodnom najvyššom zmysle. „Zatiaľ čo v konečnom súcne subjekt a objekt poznania, logická a ontická pravda nie sú totožné, v absolútnom bytí existuje čistá identita subjektu a objektu, logickej a ontickej pravdy: poznávajúce a poznané sú úplne totožné...To je ontologická pravda v pôvodnom nekonečnom zmysle: v zmysle absolútnej jednoty bytia a poznania“ (Coreth 2000, 127).

Dobro

Realizácia subjektu v objekte sa rozvetvuje na poznanie a chcenie. Súcno sa nám predkladá ako to, čo je žiadúce, čo sa vo svojom konaní snažíme dosiahnuť t.j. ako dobro. Coreth vo svojej metafyzike rozlišuje ontické dobro, ktoré prináleží súcnu ako takému, a konkrétne realizované dobro. „Dobrý“ sa prvotne týka samotného súcna v jeho vlastnom obsahu bytia, v jeho hodnote (ontické dobro)... je to jeden a ten istý akt, v ktorom subjekt realizuje sám seba a zároveň uskutočňuje objekt v jeho vlastnej добрote k aktuálne realizovanému dobru“ (Coreth 2000, 132). Vzťah medzi ontickým dobrom a konkrétne realizovaným dobrom je analogický vzťahu potencie a aktu. Ontické dobro, ktoré prináleží obsahu bytia, je v potencii a ponúka možnosť byť žiadané a chcené. Táto možnosť prechádza do aktualizácie v konkrétnych aktoch nášho snaženia, chcenia, milovania a konania. To je aktuálne realizované dobro. Coreth hovorí ďalej o ontologickom

dobro. „Konečná jednota bytia a chcenia predpokladá absolútnu jednotu bytia chcenia t.j. ontologické dobro v absolútnom zmysle“ (Coreth 1961, 447 – 448). Môžeme povedať, že ontologické dobro je bytostným dôvodom ontického a konkrétne realizovaného dobra.

Metafyzická teória a prax

Metafyzika, ak má byť skutočne autentickou, by sa nemala uzatvárať len do čisto abstraktných teoretických výstupov, ale mala by byť prepojená s konkrétnou, existenciálne žitou praxou. Toto hlboké prepojenie si pozorne všíma i E. Coreth keď píše: „Teoretické poznanie má podstatnú, ale iba sprostredkujúcu funkciu, vyžaduje aktívne zaujatie stanoviska a slobodné rozhodnutie k praktickému správaniu“ (Coreth 2000, 130). Metafyzická teória bez premietnutia sa do praktického konania bude prázdna, čisto abstraktná, sterilná. A naopak, praktické konanie bez opory v metafyzickej teórii sa môže stať slepým a bez orientácie. Treba vnímať základnú jednotu medzi metafyzickou teóriou a konkrétnou životnou praxou realizujúcou sa v priestore slobody a zodpovednosti. Filozofia je cestou hľadania pravdy a uskutočňovania dobra vo svete, preto nemožno pripustiť akúkoľvek neautenticitu, falošnosť a povrchnosť života. Treba sa usilovať nielen filozoficky, ale aj ľudsky nasmerovať svoj život k autentickosti, ktorá je otvorená pre láskyplný vzťah k druhému človeku a k absolútnemu bytiu Boha. Len tak sa stane život a filozofia pre nás radostnejšími. Podobne sa o tom zmieňuje aj L. Rojka: „Filozofia ako prostriedok k radostnému životu súvisí s aktívnym životom hľadania pravdy a budovania lepšieho sveta... Autentická radosť zo života súvisí s poznávaním pravdy (reality), s pozitívnymi etickými hodnotami a aktívnym budovaním dobra vo svete a v medziľudských vzťahoch“ (Rojka 2017, 15).

Záver

To, čo platí o každom reálnom súcne, možno aplikovať i na samotné chápanie ľudskej osoby a na absolútne bytie Boha, ktorý je najhlbšou Jednotou, najvyššou Pravdou a najdokonalejším Dobrom. V súvislosti s transcendentáliami hovorí aj E. Coreth o dynamickej identite: „Súcno je nutne jedno, ale jeho identita je vedome realizovaná až v duchovnom akte. Preto nie je jedno len staticky... ale je jedno i dynamicky, ako pravda a dobro je otvorené duchovnej realizácii, aby v nej prišlo k sebe samému...v duchovnej sebarealizácii absolútnej identity poznania a chcenia, konečnej pravdy a dobra... (potencia predpokladá akt), dynamická identita bytia má základ v aktuálnej identite absolútneho bytia“ (Coreth 1961, 458).

Emerichovi Corethovi sa podarilo v jeho metafyzickej koncepcii transcendentálnych vlastností bytia originálnym spôsobom sklbiť myslenie sv. Tomáša Akvinského s transcendentálnou filozofiou Immanuela Kanta, niektorými prvkami Heglovho idealizmu, fenomenológiou Edmunda Husserla a fundamentálno – ontologickým projektom Martina Heideggera. V tvorivom dialógu tradičnej metafyziky s modernou filozofiou vnímam jedinečnosť a prínos Corethovej metafyziky.

Literatúra

CORETH, E. (1961): *Metaphysik. Eine Methodisch – Systematische Grundlegung.*

Innsbruck – Wien – München: Tyrolia Verlag.
CORETH, E. (2000): *Základy metafyziky*. Svitavy: Trinitas.
ROJKA, L. (2017): Radosť v živote kresťanského filozofa. *Studia Aloisiana*. 8(2), 5–20.

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

VERITAS SEMPER MAIOR. K CHÁPANIU PRAVDY U RICHARDA SCHAEFFLERA

VERITAS SEMPER MAIOR. ON THE RICHARD SCHAEFFLER'S CONCEPTION OF TRUTH

Martin Vašek

Abstract: *The paper deals with Richard Schaeffler's conception of truth. The German philosopher believes that the dialogue with reality is inevitable, because it reveals „ever greater truth of things“. One receives the claim of the matter (Anspruch der Sache) in subject's corresponding insight and thinking. The dialogue with reality can lead to a new way of corresponding insight and thinking. The truth of things is spoken out in our response alone. And the truth of sentence represents the way our response corresponds with the claim of the matter. Thus, the concept of truth shows itself as a dialogical concept. At the same time, one could speak about opening a new understanding of dialectics: The dialectics understood properly therefore appears as a dialogic, a theory of dialogue with reality.*

Keywords: *truth, experience, objectivity, transcendental philosophy, dialog*

Úvod

V roku 2017 vydáva vydavateľstvo Springer knihu známeho nemeckého kresťanského filozofa Richarda Schaefflera (2017). Publikácia obsahuje 5 jeho starších, už uverejnených textov a 3 originálne príspevky. Staršie texty vybral sám autor – zvolil tie, ktoré podľa neho najlepšie odzrkadľujú jeho myslenie. Zatiaľ posledná publikácia sa vracia k jeho kľúčovým myšlienkam, problémom, otázkam a riešeniam. Schaeffler je zástancom transcendentálneho spôsobu myslenia, ktoré sa pýta na podmienky možnosti skúsenosti. Podľa neho je to skúsenosť samotná, či presnejšie dialogický vzťah medzi nárokom skutočnosti (skutočného) a odpoveďou subjektu, v ktorej (resp. v ktorom) nachádza dôvera v túto skúsenosť svoje zdôvodnenie, ktoré nás robí schopnými sebakritiky rozumu bez toho, aby sme upadli do skepticizmu. Ako konečné bytosti tak môžeme zostať „na stope“ vždy väčšieho nároku skutočnosti a pravdy. Schaeffler zdôrazňuje dialogický charakter pravdy, dialóg medzi subjektom a vecou, v ktorom sa pravda odкрýva. Vec sama nám pritom ukazuje, že neodkrýva všetko, čo k nej prináleží. K jej zjavnosti patrí, že vyjavuje zároveň svoje unikanie, „odňatie“. Tento rozpor vníma ako podmienku všetkej pravdy vecí a všetkej pravdy poznania. Zámerom príspevku je priblížiť jeho úvahy o pravde a uviesť niekoľko poznámok a otázok.

Chápanie pravdy a štyri momenty skúsenosti

Pod pravdou chápe Schaeffler smerodajnosť (*Maßgeblichkeit*), s ktorou pred náš teoretický a praktický úsudok predstupuje nejaký jav, alebo výpoveď. Určitý jav je pravdivý a nie zavádzajúci vtedy, keď pred nás predstupuje tým spôsobom, že naše teoretické a praktické úsudky sa musia na ňom potvrdiť (osvedčiť, *bewähren*). Nejaká výpoveď je zasa pravdivá vtedy, keď si môže uplatňovať nárok byť mierou a kritériom posudzovania všetkých ďalších výpovedí o tej istej veci, alebo tom istom vecnom obsahu. (Schaeffler 2017, 99).

Nemecký filozof považuje tradičné korešpondenčné a koherenčné poňatie pravdy za ne-

úplne a navrhuje vlastné riešenie, pričom sa vracia k pôvodnému významu niektorých pojmov. Pravda spočíva v korešpondencii medzi vecou a subjektom. Slovo „korešpondencia“ chápe doslovne, poukazujúc na jeho základ „*respondere*“, t.j. odpovedať, pričom „*correspondere*“ znamená „vzájomne si odpovedať“. Korešpondencia tak znamená: medzi spôsobom, akým sa nám vec ukazuje a spôsobom, akým ju subjekt nahliada a myslí, je vzťah vzájomnej odpovede. Kladie dôraz na vzťah subjektu a veci, predovšetkým na skutočnosť, že ľudská odpoveď odpovedá skutočnosti vždy novým spôsobom. Z jednoduchého vzťahu „nárok veci – odpoveď subjektu“, sa rozvíja dynamický vzťah, nakoľko ide o proces otvorený pre budúcnosť. Nárok veci je prijímaný v odpovedajúcom nahliadaní a myslení subjektu, pričom prichádza k jeho premene a vzniká tým nový spôsob odpovedajúceho nahliadania a myslenia. Taktiež každá poznaná pravda podnecuje k novým otázkam a vo svetle nových odpovedí sama musí byť chápaná novým spôsobom. Nárok, s ktorým pred nás predstupuje určitý objekt, nedokážeme úplne splniť, odpovedať naň vyčerpávajúcim spôsobom, keďže nie vždy sme spôsobilí obsiahnuť množstvo jeho aspektov.

Schaeffler chce upriamiť pozornosť na nové, prekvapujúce, či dokonca otriasajúce skúsenosti, ktoré vedú k transformácii nášho nahliadania a myslenia. Je presvedčený, že žiadna skúsenosť nemá taký charakter, že by robila ďalšiu, nastávajúcu skúsenosť nadbytočnou, ani každá nová skúsenosť nerobí nadbytočnou predchádzajúcu. Skôr pozorujeme, že nám skutočnosť sprístupňuje a otvára špecifické možnosti, vďaka ktorým môžeme vykonať novú skúsenosť a lepšie porozumieť skúsenosti predchádzajúcej. Dôvera vo vždy väčšiu pravdu zahŕňa v sebe pripravenosť nechať sa ňou prekvapiť, „vykoľajať“.

Nemecký autor preto konštatuje: „Na tejto istote spočíva schopnosť ochraňovať kontinuitu cesty, ktorá je nevyhnutná, keď chce zostať na stope vždy väčšieho nároku skutočného“ (Schaeffler 2017, 104). Hovorí v tejto súvislosti o „dúfajúcej dôvere v pravdu“ a „koherencii nárokov, s ktorými nás skutočné stretá“. Je to dôvera, že vzájomná odpoveď medzi skutočnosťou a našim nahliadaním a myslením, teda ich dialóg, môže bez ujmy všetkých nepredvídateľných zmien, ochraňovať kontinuitu jednej cesty. Znamená to, že nárok skutočného je v sebe koherentný a táto koherencia spôsobov, ako sme „postavení pred“, resp. vystavení nároku skutočného, je súčasťou jednej cesty, kontinuity nášho poznania.

Schaeffler sa domnieva, že takáto dôvera v pravdu je možná, keďže „vždy väčšia“ pravda je anticipačne prítomná v každej skúsenosti. Bližšie to objasňuje a vysvetľuje tým, že na každom druhu skúsenosti možno odčítať či odhaliť jej štyri významové momenty – alegorický, anagogický, tropologický a historický.

Alegorický moment skúsenosti znamená, že skutočnosť nedokážeme nikdy úplne zachytiť, pretože skúsenosť nám hovorí viac, ako sme schopní uchopiť nahliadaním a myslením. Skúsenosť je sama „alegorická“, teda hovorí vždy inak, inými „slovami“ (*ἀλληγορία* – „povedať inak“). Preto si žiadna jednotlivá skúsenosť nepostačuje a nerobí nadbytočnou nastávajúcej, nové skúsenosti.

Anagogický zmysel skúsenosti znamená, že na ceste poznania a skúsenosti stúpame „vyššie“, k vždy jasnejšiemu, obsahovo plnšiemu a presnejšiemu spôsobu uchopenia významu toho, čo bolo a stále je predmetom tejto skúsenosti (*ἀναγωγή* – cesta hore, výstup, stúpanie). Anagogický zmysel neznamenať poznať koniec tejto cesty, pretože súčasťou cesty poznania je to, čo je prekvapujúce, neočakávané, v budúcnosti možné. Môžeme byť konfrontovaní s novou, prekvapujúcou prítomnou podobou zakúšaného, pričom táto nová „tvár“ je podobou vždy tej istej skutočnosti/súčna.

Schaeffler ďalej hovorí o tropologickom zmysle skúsenosti, ktorý spočíva vo výzve k premene myslenia, v novom spôsobe či „režime“ myslenia (*τρόπος* – spôsob, režim).

Každá skúsenosť obsahuje aj morálny moment, čo znamená, že od subjektu sa vyžaduje akt seba-odovzdania, sebazrieknutia. V procese poznania je pre subjekt dôležité prekonať obrátenie, „zakrivenie“ dovnútra (*curvatio in seipsum*), aby vo všetkom, čo sa mu ukazuje, nenachádzal iba odraz či zrkadlenie seba samého. Tropologický moment skúsenosti neznamenať zmĺknutie subjektu, jeho myšlienok a slov, ale novosť myslenia, silou ktorého nachádzame slová, ktoré vhodnejšie zodpovedajú nároku skutočného. Tropos preto možno chápať ako význačný a špecifický príklad a spôsob sebanájdenia prostredníctvom sebazrieknutia sa.¹

Posledným zmyslom skúsenosti je historický zmysel. Situácie stretnutia so skutočnosťou sú z väčšej časti neopakovateľné, každá z nich sa odohráva v konkrétnych dejinných podmienkach individuálneho života a v dejinách spoločenstiev odovzdávajúcich určitú tradíciu či posolstvo. Za primeraný vzťah ku skutočnosti považuje autor postoj, ktorý nie je nostalgický a nie je ani amnéziou. Je to spomínajúca, pripomínajúca pozícia, ktorá si je vedomá jedinečnosti minulej situácie a následnej skúsenosti a súčasne dôležitosti nových, pokračujúcich skúseností. Skutočnosť, ktorá sa odhalila v skúsenosti a nárok, ktorý si uplatňuje, sa ukazuje ako „vždy väčší“: väčší ako naša sila zachytiť určitú skutočnosť, väčší ako naše želanie ju zopakovať a väčší ako naša tendencia ju zabudnúť.

Dialogický vzťah subjektu a objektu/veci

Z pohľadu nemeckého filozofa si môžeme položiť otázku: čo z uvedeného vyplýva pre chápanie subjektivity? Sebazákonodarstvo subjektu sa musí chápať ako „oslobodená a oslobodzujúca sloboda“, ktorá sa prostredníctvom nároku skutočnosti oslobodzuje z vlastnej predpojatosti a zároveň uvoľňuje, ponecháva veci v ich samostatnosti, svojráznosti, svojbytnosti. Pre chápanie objektu z toho vyplýva niekoľko otázok. Ako si v našom nahliadaní a myslení uvedomujeme a uchopujeme, že nemáme do činenia iba s našimi predstavami a myšlienkami, ale predovšetkým s objektom, ktorý je od nás odlišný? Ako je možné, že skutočnosť práve v spôsobe, akým je pre nás (*wie es »für uns« ist*), dáva spoznať resp. „signalizuje“ nám, že sa v tomto „bytí-pre-nás“ nevyčerpáva? Ako môže skutočnosť v jej javení sa pre nás, uplatňovať svoju trvalú svojbytnosť či samostatnosť? Túto „trvalú svojbytnosť“ vyjadrujeme pojmom „objektivita“, pričom zohľadňujeme doslovný význam pojmu: „*objectus*“ znamená naproti ležiace, vystavené (Schaeffler 2008, 90 – 91). Teda ako subjekt nahliada (resp. môže nahliadať) veci tým spôsobom, že si môžu uplatňovať trvalú svojbytnosť?

Úlohou metafyziky je tak chápať subjektivitu a spôsob, ako sú nám objekty dané takým spôsobom, že sa dialogický vzťah medzi nimi stáva možným. Dialóg so skutočnosťou je nutný z toho dôvodu, aby sa v ňom odkryla „vždy väčšia pravda vecí“. Týmto sa podľa Schaefflera zároveň otvára nové poňatie dialektiky: správne poňatá dialektika je dialogickou, t.j. teóriou dialógu so skutočnosťou.

Všetka pravda viet predpokladá „pravdu vecí“. Pretože vety považujeme za pravdivé alebo nepravdivé podľa toho, či a do akej miery zodpovedajú nároku, ktorý veci adresujú poznávajúcemu subjektu. Subjekt musí preto „počúvať“, čo veci „hovoria“, iba tak sa učí a spoznáva, „ako veci chcú byť myslené“. Nemecký filozof píše: „Pravda vecí prichádza k reči iba v našej odpovedi. A pravda viet je spôsob, ako naša odpoveď „korešponduje“ s týmto nárokom. Takto sa pojem pravdy ukazuje ako dialogický pojem.“ (Tamže, 136).

¹ Pretvorenie seba k novosti myslenia, opustenie pôvodných náhľadov, je nevyhnutné preto, lebo naše zdanie ukončené poznanie nás vždy znovu uzatvára vo vlastnom systéme usudzovania a hrozí, že sa staneme neschopnými ďalších obohacujúcich skúseností, budúcich stretnutí s vždy novým, prekvapujúcim nárokom skutočnosti.

Rozum stojí v službe pravde vecí, teda „slúži“ spôsobu, ako sa nám veci ukazujú normatívnym spôsobom; a prostredníctvom nároku, ktorý si uplatňujú, či ktorý nám adresujú, sa stávajú mierou pre pravdu našich mienok a úsudkov. Ak sa má poznanie podariť, musí na miesto stanovenia našich zákonov svetu predmetov, nastúpiť dialogický vzťah. Inak sa subjekt zaplieta do vlastných konštruktov a prichádza v najlepšom prípade k „sebe samému“ a nie „k veciam“.

Vzťah medzi sebaurčením rozumu a služba pravde vecí, predstavuje centrálny problém etiky poznania, ktorá zahŕňa dvojakú úlohu: nezabudnúť na žiadnu minulú vykonanú skúsenosť a zároveň zostať otvorený pre transformáciu nášho nahliadania a myslenia, ktorá nastáva v nových skúsenostiach.

Záverečné poznámky a otázky

Podľa Schaefflera úloha, v stretnutí s obsahmi našej skúsenosti poznať pravdu (resp. to pravdivé, skutočné) a v praktickom živote spôsobovať dobro, zostávajú „vždy väčšie“ ako všetko, čo môžeme poznaním a konaním uskutočniť.

Položme si však závere niekoľko otázok. Uvedomuje si Schaeffler v dostatočnej miere, že odpovede na nárok skutočného sa môžu rôzniť? Že sme konfrontovaní s pluralitou odpovedí – v teoretickej i praktickej rovine, že orientujúca sila (*Orientierungskraft*) súcien, s ktorými sa stretáme, býva prevzatá a dešifrovaná mnohorakým spôsobom? Zohľadnil nemecký filozof presvedčenie a možno povedať i výzvy postmoderných mysliteľov?² Dokážeme chápať svet ako jeden svet, ako „jednu knihu“, ktorú čítame rovnako a spoznávame (odhaľujeme) zámer jej autora?

Popri všetkých pripomienkach a otázkach nesmieme stratiť zo zreteľa hlavné idey nemeckého filozofa, jeho zámer a smerovanie.³ Schaeffler nám chce zdôrazniť a upozorniť nás na skutočnosť, že rozum má schopnosť orientovať a vzťahovať sa k objektívne platnému. Je pravdou, že množstvo rôznych výkladov skutočnosti, „jazykových hier“, svetov skúsenosti, už nevnímame (resp. nemusíme vnímať) ako časti jedného sveta; ocitáme sa tak pred diferencovanými, divergentnými, nesúladnými racionalitami. Z pohľadu Schaefflera je však možné práve tento rozpor (či „rozpad“) jedného sveta prekonať postulátmi teoretického rozumu. Pretože všetky formy nároku skutočnosti na človeka, môžu byť interpretované s ohľadom na základ nádeje, ktorý je v určitých typoch našej skúsenosti – obzvlášť v skúsenosti náboženskej – anticipačne prítomný. Oprávnenosť takejto poslednej jednoty však nemôže byť dokázaná, ale iba *verená* postulatorickou rozumovou vierou (*der postulatorische Ver-*

nunftglaube).

Anticipatorická prítomnosť Boha v náboženskej skúsenosti, robí plauzibilným základný postulát konsonancie všetkých spôsobov pravdy. Výstižne poznamenáva B. Irlenborn (2010, 132): „Schaefflerov transcendentálno-filozofický pojem Boha je teda potrebné chápať ako implikát jeho konceptu „*veritas semper maior*“. Požiadavka konsonancie všetkých spôsobov pravdy s ohľadom na pluralitu osobitých kontextov skúsenosti, má jej podmienku možnosti v postuláte jednoty pravdy, ktorá v rámci teoretickej rozumovej viery môže byť chápaná ako jednota božského nároku.“

Literatúra

SCHAEFFLER, R. (2008): *Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter. Geschichte und neue Gestalt einer Frage*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

SCHAEFFLER, R. (2017): *Unbedingte Wahrheit und endliche Vernunft. Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Erkenntnis*. Wiesbaden: Springer.

IRLENBORN, B. (2010): Religiöse Erfahrung und postulatorischer Vernunftglaube. Zum Konzept und zur Tragfähigkeit von Schaefflers Erfahrungstheorie. In: Thomas M. Schmidt – Siegfried Wiedenhofer (Hg.): *Religiöse Erfahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 123 – 141.

Príspevok bol vypracovaný v rámci riešenia grantového projektu VEGA *Slabé myslenie a postmetafyzická filozofia*, č. 1/0963/16.

doc. Mgr. Martin Vašek, PhD.

Katedra filozofie FF UKF, Hodžova 1

94974 Nitra

e-mail: mvasek@ukf.sk

² Domnievam sa, že by bolo zaujímavé a podnetné konfrontovať Schaefflerove myšlienky s názormi niektorých postmoderných autorov, napr. s koncepciou Gianniho Vattima, najmä pokiaľ ide o náboženskú skúsenosť. Iba poznamenám, že v náboženskom kontexte musíme nesporne zohľadniť potenciálne nové interpretácie, formulovať nové otázky, hľadať nové odpovede, recipovať aktuálne dejinné podmienky a zmeny, a pod.. Pritom však nesmieme zabudnúť na celkový kontext a súvislosť, jednotu viery a náboženských obsahov. „Nové“ je akceptované a „zacomponované“ do siete „pevných“, dôležitých a zásadných presvedčení. „Nové“ nenaruša pôvodný rámec, ani jeho štruktúru, nie je voči nemu cudzie, nezakladá novú vieru. „Nové“ je prijímané iba pokiaľ je v koherencii s doteraz platným a doteraz platné je nahliadané vo svetle toho, čo predstavuje nóvum. V tomto zmysle by bol Vattimov postoj pre Schaefflera neakceptovateľný, keďže Vattimova interpretácia kresťanskej zvesti sa rozchádza s tradičným náboženským výkladom a obsahmi.

³ Vychádzam v tejto pasáži z textu B. Irlenborna, profesora dejín filozofie v Paderborne. IRLÉNORN, B. (2010): Religiöse Erfahrung und postulatorischer Vernunftglaube. Zum Konzept und zur Tragfähigkeit von Schaefflers Erfahrungstheorie. In: Thomas M. Schmidt – Siegfried Wiedenhofer (Hg.): *Religiöse Erfahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 123–141.

PRAWDA A INTERPRETACJA W UJĘCIU GÜNTERA ABLA

TRUTH AND INTERPRETATION ACCORDING TO GÜNTER ABEL

Monika Miczka-Pajestka

Abstract: *The following article is dedicated to the problem of the interpretation of the truth with regard to the interpretative model of perception of the world proposed by Günter Abel. It also discusses the issue of "truth as interpretation", more specifically the question about the truth in the perspective of the indicated model and the matter of the multilevel interpretation. Furthermore, the problem of truth or speaking about the truth in the context of cultural tradition and cultural pluralism are also analyzed. Finally, the author of the work reflects on the issue of the connection of the truth - perceived in the discussed way - with value estimation, trying to answer the question about the truth in the perspective of the horizon of interpretation and its multidimensionality.*

Keywords: *truth, interpretation, world*

Pytanie o prawdę i prawdziwość, zwłaszcza w postrzeganiu świata i człowieka, było i jest istotne w dociekaniach na gruncie filozoficznym. Wśród wielu koncepcji i w perspektywie powszechnego relatywizmu czy pluralizmu idei, myśli i znaczeń, propozycja Güntera Abla, zawarta w filozofii interpretacjonistycznej, wydaje się ważnym głosem w dyskusji ponowoczesnej. W przestrzeni naznaczonej wielością i różnorodnością także prawda ukazana zostaje w wielu odsłonach, ujawniając model rzeczywistości, w którym, co podkreśla Wolfgang Welsch takie wartości jak "prawda, sprawiedliwość, człowieczeństwo występują w liczbie mnogiej" (Welsch, 1998, 9).

W koncepcji Güntera Abla, wpisanej w jego filozofię interpretacjonistyczną, a opisanej w książce pt. Świat jako znak i interpretacja, pojęcie prawdy powiązane zostało bezpośrednio z interpretacją i ujęte w odniesieniu do interpretacyjnego modelu postrzegania świata. Można wskazać na pięć istotnych kwestii, składających się jego sposób postrzegania i rozumienia pojęcia prawdy, z których pierwsza związana jest ze wspomnianym odniesieniem do interpretacyjnego modelu postrzegania świata.

Niemniej warto na wstępie podkreślić, iż centralnym pojęciem omawianej koncepcji jest jednak interpretacja, nie sama prawda. W jego przekonaniu interpretacja pozwala wyłonić z otaczającej człowieka rzeczywistości „coś” określonego, wyróżnionego, „podatnego na predykację” (Przyłębski, 2014, 10), co potrafi on powtórnie zidentyfikować, a następnie umieścić w relacjach i sklasyfikować (por. Przyłębski, 2014, 10). Stąd też podstawowe założenie jego filozofii interpretacjonizmu, a mianowicie: uznanie, że świat, w którym żyje człowiek, „jest rezultatem interpretacji: światem wyinterpretowanym” (Przyłębski, 2014, 10) oraz naczelną zasadą, podkreślającą fakt, iż: „wszystko, co w ogóle miałoby się stać przedmiotem naszego doświadczenia, może się nim stać tylko w horyzoncie i według reguł pewnej bazowej historyczno-kulturowej interpretacji” (Przyłębski, 2014, 12). Świat jest tu rozumiany jako pojęcie graniczne, w odniesieniu do którego dokonują się określone relacje. Nie oznacza to jednak, że wszystko, co dotyczy świata, jest światem i w świetle - jest interpretacją. W tej rzeczywistości mieszczą się czy też mają swoje miejsce elementy normatywne (również etyczne) i estetyczne. Jak pisze G. Abel „Wszystko, co dzieje się jako zindywidualizowane (...), dzieje się dla nas w pewnym horyzoncie interpretacyjnym, jak też

na mocy pewnej praktyki interpretacyjnej, umacniając jej reguły (...). W tym sensie granice naszej interpretacji wyznaczają granice naszego świata i naszego [poczucia] sensu” (Abel, 2014, 24). Uwidaczniają się zatem pewne poziomy interpretacji i postrzegania rzeczywistości, co pozwala przyjąć wielopoziomowy model interpretacyjno-poznawczy. W niego wpisują się trzy zasadnicze poziomy interpretacji. Na pierwszym poziomie umieścić można, jak sugeruje G. Abel, wszystko to, co antropologiczne, czyli ogólnoludzkie, a dokładniej rzecz ujmując, uwarunkowaną przez biologiczne uposażenie ludzką potrzebę rozumienia rzeczywistości, która manifestuje się tworzeniem i utrwalaniem pojęć, schematów czy kategorii. Drugi poziom łączy w sobie ogół nawyków kulturowych, konwencji, reguł, maksym oraz zasad panujących w danej wspólnotie komunikacyjnej (historycznie uwarunkowanej). Trzeci zaś wyznaczany jest przez nasze rozumienie czegoś nieoczywistego, czyli tzw. potoczne rozumienie.

W odniesieniu do tak zarysowanego interpretacyjnego modelu postrzegania świata pojawia się kwestia prawdy, którą G. Abel rozważa zarówno w wąskim, jak i szerokim znaczeniu, podkreślając jednak fiasko dawniejszego sposobu jej rozumienia oraz „klęskę programu naturalizacji filozoficznego pytania o prawdę” (Abel, 2014, 179).

Niepowodzenie redukcji naturalistycznej, w jego przekonaniu, uwydatniło normatywne aspekty mówienia o prawdzie, ukazując jej dwoistość, wyrażającą się w tym, że „prawda jawi się jako coś tworzącego normy i zarazem od nich zależnego (...) jako coś nadającego wartość i od wartości uzależnionego” (Abel, 2014, 180).

Kolejną kwestią, poruszoną w Ablowskich rozważaniach, jest widzenie „prawdy jako interpretacji”, a tym samym rozpatrywanie pytania o prawdę w perspektywie wskazanego, wielopoziomowego modelu. A pytanie wyjściowe brzmi: „jak rozumieć różnicę między uzależnieniem od norm i wartości z jednej strony, a nieredukowalnością predykatu >>jest prawdziwy<< do każdorazowo danych norm i wartości?” (Abel, 2014, 180). G. Abel nie daje bezpośredniej odpowiedzi, wskazuje jednak na fakt, iż taką „różnicę-w-prawdzie” wyjaśnić można tylko od wewnątrz, tzn. „od środka [praktyki] stosowania naszego systemu językowego i kategorialnego” (Abel, 2014, 180). Jeśli przyjąć zależność prawdy od norm i wartości, to tylko w odniesieniu do konkretnego czasu i danej przestrzeni społeczno-historyczno-kulturowej, w której człowiek ma do czynienia z konkretną „formą” tworów interpretacyjnych” oraz z konkretnymi wyznacznikami kategorialno-językowymi znaków tworzących ludzkie sądy o rzeczywistości. Kluczową rolę przypisuje on zatem interpretacyjnym funkcjom znaków stosowanych przy wydawaniu sądów i ludzkiej praktyce interpretacyjnej. Stanowi to jednak odrębny problem filozofii interpretacjonistycznej.

Wracając do zasadniczej kwestii związku prawdy z interpretacją warto zwrócić uwagę na Ablowskie założenie, a mianowicie: jeśli charakter rozumienia świata i człowieka zaklasyfikować jako *interpretacyjny* „to pytanie o prawdę można sformułować w wielopoziomowym modelu interpretacji i wspomnianą (...) różnicę-w-prawdzie uchwycić w ramach interpretacjonizmu” (Abel, 2014, 180). Wielość i różnorodność wpisane są czy też zostają ujawnione w interpretacji.

G. Abel buduje koncepcję „prawdy jako interpretacji”, a konkretnie stawia pytanie „o prawdę w ramach modelu interpretacji” (Abel, 2014, 180). W modelu tym jednak: nie interpretacyjność zależy od prawdy, ale odwrotnie – prawda od interpretacyjności (por. Abel, 2014, 209). Nie oznacza to jednak marginalizacji pytania o prawdę czy rozmycia jej w pojęciu interpretacji. Ostatecznie bowiem człowiek dokonuje rozróżnienia tego, co „prawdziwe” i „fałszywe”. Można tu prawdę potraktować jak „nić przewodnią interpretacji” i w odniesieniu do modelu interpretacji.

Następną kwestią podejmowaną przez G. Abła w swych rozważaniach jest mówienie o prawdzie w kontekście tradycji kulturowej i relatywizmu kulturowego. Co – w jego przekonaniu – wymaga dokonania pewnej redukcji, związanej zastosowaniem odniesienia do czegoś, w tym wypadku chodzi o dokonanie „redukcji *odniesionej do poziomu kultury*” (Putman, 1998, 271-278). Prawda odniesiona do „poziomu kultury” wiąże się z tym, że za wzorzec nauki przyjmuje się min. antropologię, socjologię, psychologię, językoznawstwo i historię, a nie np. fizykę czy neurobiologię.

G. Abel przywołuje tu myśl Richarda Rorty’ego, który stwierdza, iż „zdanie może uchodzić za prawdziwe, gdy zgadza się z lokalnymi normami danej wspólnoty kulturowej [...], czego następstwem jest relatywizm kulturowy” (Abel, 2014, 188; por. Rorty, 1988, 55). A zatem prawdą okazuje się to, co razem z współtworzącymi wspólnotę człowiek uznaje za prawdziwe. Postrzegając to szerzej, to samo dotyczy przedstawiciela innej kultury, za każdym razem uznaje on za prawdę to, co jest zgodne z jego optyką.

Jednak – jak sugeruje G. Abel – pogląd taki ujawnia dwie trudności, wskazujące na to, iż w owym aspekcie pojęcie prawdy „nie może być ujmowane naturalistycznie” (Abel, 2014, 188). Po pierwsze: Mówienie o prawdzie ma sens tylko wtedy, gdy odnosi się do odziedziczonej tradycji kulturowej, „co jednak nie oznacza, że prawdę można utożsamić z konsensem zawartym w danej wspólnocie języka i myśli” (Abel, 2014, 188). Nie sposób jednak za pomocą standardów obowiązujących w danej kulturze zapewnić definicję prawdy (za Putmanem, 1998, 271-278). Trudność – w jego przekonaniu – polega na tym, iż „nawet jeśli jasno wyznaczymy praktyki i standardy danej kultury lokalnej czy subkultury i uznamy je za determinujące rozumność i prawdę, to one same będą już zakładać rozum i prawdę i na nich się opierać” (Abel, 2014, 188). Po drugie: „Nie sposób w ogóle uznawać innych, obcych kultur za inne i obce, jeśli uważa się, że jedynym zrozumiałym pojęciem prawdy dla nas jest >>prawda ustalona zgodnie z normami obowiązującymi we własnej kulturze<<,” (Abel, 2014, 189; Putman, 1998, 278).

Czwartą kwestię Abłowskich rozważań wokół pojęcia prawdy stanowi problem powiązania jej z szacowaniem wartości. W jego przekonaniu nie można całkowicie oddzielić zdolności poznawczych od szacowania wartości, stąd w każdym poznawaniu rzeczywistości i poznawaniu drugiego człowieka istotne okazują się wartości i ich szacowanie. Jak zauważa on zarówno wartości, jak i ich szacowanie „sprawują funkcje poznawcze”, dlatego człowiek porządkuje i klasyfikuje, a kiedy operacje poznawcze zachodzą na sposób szacowania wartości hierarchizuje, rozgranicza, preferuje, ocenia, ale też upraszcza. Stosuje zatem szereg wyrażań, które mogą mieć użycie deskryptywne lub wartościujące. Wyrażenia te nie wywodzą się jednak ani z obiektywnej prawdy, zawartej w rzeczy samej, ani do niej nie prowadzą (Abel, 2014, 194). Tego typu rozróżnienia uznaje on za „*interpretacyjno-konstrukcyjne tworzenie linii granicznych*”, które dokonują się „zawsze wewnątrz pewnego horyzontu interpretacji” (Abel, 2014, 194), a „poprzedzają je oceny wartości osadzone już w interpretacyjnych funkcjach mówienia, myślenia i działania” (Abel, 2014, 194).

Pytania o prawdę nie można utrzymać z dala od problematyki wartości, ponieważ prawda wyjaśniana jest jako kwestia dotycząca procesów poznawczych, te zaś związane są z normami i wartościami.

Ostatnia z zasadniczych, podjętych przez G. Abła kwestii, dotyczy pytania o prawdę w perspektywie horyzontu interpretacji i jej wielowymiarowości. Zgodnie z jego założeniem wszelkie ludzkie wyobrażenia, które uznaje się za prawdziwe, a także sposoby, w jaki przedstawienia, mentalne reprezentacje i słowa porównuje się z innymi przedstawieniami – dokonują się w horyzoncie interpretacji i „zgodnie z regułami danej praktyki interpretacyjnej”

(Abel, 2014, 202). Również pytanie o prawdziwość danego sądu ma swoje miejsce czy też leży wewnątrz owego horyzontu interpretacji. W jego ujęciu: „Każdy sąd występujący z roszczeniem do prawdziwości zależy [w odpowiednim sensie – MMP] od *innych* osób, a tym samym także w podwójnym sensie od ich interpretacji: najpierw od innych i już uznawanych za prawdziwe interpretacji wewnątrz *własnej* sieci interpretacji, a następnie od pozostałych interpretacji *innych* osób” (Abel, 2014, 203). Te dwa aspekty uzależniają prawdziwość sądu od interpretacji.

Jeśli jednak przyjmie się prawdę w wąskim, dyskursywnym znaczeniu w stworzonym przez G. Abła modelu uwidacznia się waga poziomów i wymiarów interpretacji. Okazuje się bowiem, że mówienie o prawdzie zajmie miejsce na przecięciu trzech elementów: poziomowi interpretacji, wymiaru logiki interpretacji oraz odniesienia „do *formującej przedmioty, fakty i stany rzeczy interpretacji*” (Abel, 2014, 210). Jak zauważa sam autor, kiedy tworzy się dany sąd i wysuwa roszczenie do jego prawdziwości, czyli przechodzi się od „wrażenia zielonej łąki” do twierdzenia, że „łąka jest zielona”, to tworzy się określoną interpretację. Wówczas prawda pojawia się w wąskim znaczeniu odnosząc się „do gramatyki sądenia i myślenia dyskursywnego” (Abel, 2014, 211). Problem prawdy w wąskim znaczeniu pojawia się jednak tylko wtedy, gdy wprost pyta się o prawdziwość sądu. Nie stanowi on też rozstrzygnięcia dla rozumienia ludzkiego świata i jego samego. W większości interpretacji, które określają ludzkie rozumienie świata, prawda dyskursywna nie odgrywa jednak żadnej roli. Daje bowiem zbyt mało, aby można było mówić o zrozumiałości świata.

Z kolei przyjęcie prawdy w szerokim znaczeniu „tego, co naprawdę istnieje”, pozwoli dojść do „myślenia prawdy jako interpretacji” (Por. Abel, 2014, 213). Niemniej uznanie danej interpretacji za prawdziwą nie wiąże się z tym, że posiada ona moc wyjaśniającą, czyli odkrywają istotę danej rzeczy, ale raczej dlatego, że stoi bliżej źródłowo-produktywnych struktur interpretacji niż inne, a dokładniej „dlatego, że podnoszone dyskursywne roszczenie do prawdy zgodne jest z ukonstytuowaniem procesów interpretacji. Im ściślej powiązanie, tym większa szansa uznania za prawdę w języku ogółu” (Abel, 2014, 215).

Wielopoziomowość i wielowymiarowość interpretacji pozwala na wielość i różnorodność w formowaniu sposobów postrzegania świata, stąd istotne okazuje się tworzenie najpierw horyzontu, w obrębie którego można ustalić to, co w ogóle uznaje się za prawdziwe bądź fałszywe.

Nie można jednak wskazać jednego, wiążącego horyzontu interpretacji, ale też nie można wskazać „jedyną prawdę”. A zatem, co podkreśla G. Abel, należy stwierdzić, że „[...] istnieje tyle prawd ile możliwych do spójnego wyjaśnienia i uzasadnienia roszczeń do prawdziwości w danym czasie” (Abel, 2014, 204). Które prawdy uzyskują pierwszeństwo przed innymi jest kwestią natury praktycznej – a na tym zasadza się istota interpretacyjno-praktycznego pytania o prawdę.

Literatura

- ABEL, G. (2014): Świat jako znak i interpretacja. Warszawa: ALETHEIA.
PRZYŁĘBSKI, A. (2014): Interpretacjonizm Güntera Abła. W: ABEL, G.: Świat jako znak i interpretacja. Warszawa: ALETHEIA.
PUTMAN, H. (1998): *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*. Warszawa: PWN.
RORTY, R. (1988): Is natural science a natural kind?. In: McMullin, E. (ed.): *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality*. Notre Dame: UNIVERSITY OF

NOTRE DAME PRESS.

WELSCH, W. (1998): *Nasza postmodernistyczna moderna*. Warszawa: OFICYNA
NAUKOWA.

Dr Monika Miczka-Pajestka

Katedra Pedagogiki

Akademia Techniczno-Humanistyczna

43-309 Bielsko-Biała, Willowa 2, Polska

e-mail: mmp111@poczta.fm

**POZNANIE, PRAVDA, PRAVDIVOSTNÁ HODNOTA
(FILOZOFICKÉ REFLEXIE V EPISTEMOLOGICKÝCH
KONTEXTACH)**

PRAVDA A PROBLÉM EPISTEMICKÝCH HODNÔT

TRUTH AND EPISTEMIC VALUE PROBLEM

Martin Nuhlíček

Abstract: *The aim of the paper is to grasp the phenomenon of truth within the epistemic value problem. Various authors consider diverse states to have epistemic value, most commonly true belief, knowledge, and understanding. The paper focuses on revealing the functions of truth in explaining the epistemic value of those states. Subsequently, it articulates the question of whether the truth itself can be the highest epistemic value, and presents some reasons which indicate rather a negative response.*

Keywords: *epistemic values, knowledge, truth, understanding*

Cieľom tohto príspevku je zmapovať fenomén pravdy v rámci súčasných epistemologických diskusií o hodnote poznania a ďalších epistemických stavov. To zahŕňa jednak preskúmanie, v akých úlohách vystupuje pravda v systéme epistemických hodnôt, a jednak určenie, na akom mieste sa nachádza pravda v hierarchii epistemických hodnôt. Zaujímať nás bude najmä otázka, či pravda predstavuje vôbec najvyššiu epistemickú hodnotu, voči dosahovaniu ktorej je hodnota ostatných epistemických stavov podriadená. Naproti tomu, medzi ciele tohto príspevku *nepatrí* vysvetlenie, čo je zdrojom epistemickej hodnoty pravdy, t. j. na základe čoho faktor pravdy disponuje svojou hodnotou. Budeme predpokladať, že pravda disponuje nezanedbateľným stupňom pozitívnej epistemickej hodnoty. Tak isto nebudeme bližšie rozoberať ani povahu samotnej epistemickej hodnoty, ktorú budeme chápať jednoducho ako hodnotu spojenú s rozličnými epistemologicky relevantnými kognitívnymi stavmi.

Otázku epistemickej hodnoty pravdy prvýkrát tematizoval pravdepodobne Platón v spise *Menon*, v ktorom kladie komparatívnu otázku: Prečo je poznanie hodnotnejšie než pravdivá mienka (pozri Platón 1990)? Môžeme vidieť, že hodnota pravdy je tu špecifikovaná ako hodnota pravdivej mienky, alebo v novšej terminológii, pravdivého presvedčenia. Pýtanie sa na hodnotu presvedčenia, ktoré disponuje *atribútom pravdivosti*, tvorí aj v súčasnosti prevažujúci spôsob uvažovania o pravde z axiologicko-epistemologického hľadiska. Môžeme poznamenať, že Platón pripisuje pravdivej mienke nenulovú epistemickú hodnotu – zrejme to bude aj z ďalšieho výkladu. Okrem toho Platón predpokladá, že poznanie svojou hodnotou prevyšuje pravdivú mienku. Artikuluje tak významnú epistemickú intuíciu, ktorá stojí v jadre bežného chápania poznania, a ktorá tvorí všeobecne prijímané východisko pre filozofické teoretizovanie o poznaní. Zároveň tým predznamenáva „analytický“ charakter skúmania poznania: ním nastolenej otázke môžeme rozumieť aj ako výzve identifikovať takú zložku poznania, ktorá mu prepožičiava vyššiu hodnotu v porovnaní s obyčajnou pravdivou mienkou. Táto výzva sa najčastejšie označuje ako *Menónov problém*.¹

Sám Platón odpovedá na Menónov problém dosť neurčito. Najprv ukazuje, že z praktického hľadiska nie je medzi hodnotou poznania a hodnotou pravdivej mienky viditeľný rozdiel. Ilustruje to na príklade, v rámci ktorého uvažuje o ceste do mesta Larissa. Pokiaľ poznáme cestu do Larissy, tak bezpečne prideme do nášho cieľa. Pokiaľ máme o ceste do

Larissy pravdivú mienku, tak tá nás rovnako dovedie do zamýšľaného cieľa. Praktická hodnota oboch je teda porovnateľná (pozri tamže). Platónov príklad možno zrozumiteľnejšie uchopiť v akútálnejších termínoch finálnej a inštrumentálnej hodnoty. Z tohto hľadiska platí, že ak uvažujeme o inštrumentálnej hodnote, teda hodnote sprostredkujúcej nejaký iný hodnotný cieľ, tak medzi hodnotou poznania a hodnotou pravdivej mienky nie je veľký rozdiel. Teda za domnienkou, že poznanie má vyššiu hodnotu než pravdivá mienka, stojí predpoklad, že ide o *finálnu*, t. j. originálnu vnútornú hodnotu, v ktorej sa líšia.

Otázka teda znie, prečo poznanie disponuje takou finálnou hodnotou, aká chýba pravdivému presvedčeniu? V súčasných epistemologických diskusiách tradične prevažuje odpoveď, že poznanie navyše disponuje vlastnosťou, že je *nenáhodné*. Pravdivú mienku môžeme nadobudnúť aj šťastnou zhodou okolností, napríklad keby sme si cestou do Larissy na každom rázcestí hodili kockou a táto „metóda“ by nás čírou náhodou zakaždým naviedla na správny smer. Poznanie však vyžaduje čosi viac: v nejakom zmysle užšie súvisí s príslušným stavom vecí, ku ktorému má stabilnejší a nenáhodný vzťah. Všima si to aj Platón, ktorý poznamenáva, že na rozdiel od pravdivej mienky, poznanie je „pripútané k pravde“ (pozri tamže).

Pre zachytenie tejto nenáhodnosti resp. stability poznania sa obyčajne používa pojem *zdôvodnenia*. Aj klasická tripartitná definícia poznania vymedzuje poznanie ako zdôvodnené pravdivé presvedčenie. Podľa tejto definície je to práve prvok zdôvodnenia, ktorým sa poznanie odlišuje od obyčajného pravdivého presvedčenia. Z epistemologicko-axiologickej perspektívy tak môžeme formulovať východiskovú hypotézu, že poznanie je hodnotnejšie než pravdivé presvedčenie vďaka tomu, že je navyše *zdôvodnené*. „Analýza“ zložiek poznania teda odhaľuje tú z nich, ktorá má byť zdrojom špecifickej hodnoty poznania. V súvislosti so zdôvodnením však treba upozorniť, že jeho chápanie v epistemológii nie je jednotné, ani ustálené. Naopak, dodnes tvorí jeden z najvýznamnejších epistemologických problémov, o ktorom prebiehajú živé a častokrát názorovo protichodné debaty. Z toho dôvodu budeme v tomto príspevku pod zdôvodnením chápať akúkoľvek bližšie nešpecifikovanú vlastnosť, ktorá sa pre naše účely vyznačuje primárne tým, že jej pridaním k pravdivému presvedčeniu vzniká poznanie.

Napriek uvedeným opatreniam stále nie je možné neproblematicky prijať spomenutú hypotézu, že zdrojom zvláštnej hodnoty poznania je faktor zdôvodnenosti. Existujú dva dôležité problémy, ktoré také prijatie znemožňujú. Prvý problém je známy pod názvom *problém pohltenia* (angl. swamping problem) a jeho autorkou je L. Zagzebski (pozri Zagzebski 2003). Problém približuje na príklade so šálkou dobrej kávy. Vlastnosť zdôvodnenosti analogizuje s vlastnosťou pochádzania zo spoľahlivého kávovaru. Hovorí, že ak raz máme šálku dobrej kávy, tak už nezáleží na tom, či ju vyrobil spoľahlivý alebo nespoľahlivý kávovar. Dôležité je to, že šálka kávy je dobrá – je to práve ten atribút, ktorý je nositeľom hodnoty, akú pripisujeme káve. Analogicky, ak raz máme pravdivé presvedčenie, tak už nezáleží na to, či je aj zdôvodnené alebo nie. Dôležité je, že je pravdivé – to je podľa Zagzebskej hlavný atribút, vďaka ktorému považujeme presvedčenia za hodnotné. Ani prípadná dodatočná informácia o kvalite kávovaru či kvalite zdôvodnenia nič nepridáva k hodnote dobrej kávy resp. k hodnote pravdivého presvedčenia. Teda platí, že ak je raz káva dobrá, tak hodnota tejto vlastnosti „pohlčuje“ hodnotu spoľahlivého kávovaru. Podobne, ak je raz presvedčenie pravdivé, tak jeho hodnota „pohlčuje“ hodnotu prípadného pozitívneho zdôvodnenia. Odtiaľ pomenovanie „problém pohltenia“ (pozri tamže, 13).

Druhý problém je odvodený od slávneho *Gettierovho problému*, ktorý asi netreba zvlášť predstavovať. V skratke, E. Gettier vytvoril príklady proti tripartitnej definícii poznania, v ktorých má dotknutý subjekt presvedčenie, ktoré je pravdivé i zdôvodnené, no napriek tomu

¹ Pre podrobnejšiu expozíciu problému hodnoty poznania pozri prácu (Nuhlíček 2017).

nemožno ľahko pripustiť, že má i poznanie (pozri Gettier 1963). Spomenutá L. Zagzebski Gettierov argument neskôr zovšeobecnila a ukázala, že protipríklady tohto druhu je možné konštruovať pre akýkoľvek ekvivalent tripartitnej definície poznania zahŕňajúci ľubovoľné chápanie podmienky zdôvodnenia (pozri Zagzebski 1994).

Tieto dva problémy majú devastačný dopad na našu východiskovú hypotézu, podľa ktorej má poznanie vyššiu hodnotu než pravdivé presvedčenie vďaka faktoru zdôvodnenosti. Po prvé, kvôli problému pohltienia nie je možné vysvetliť hodnotový rozdiel medzi poznaním a pravdivým presvedčením pomocou prítomnosti prvku zdôvodnenia. Hodnota ľubovoľne dobrého zdôvodnenia je vždy „pohltená“ hodnotou pravdivosti daného presvedčenia. Vzhľadom na to teda zdôvodnenie nedisponuje nijakou hodnotou, ktorú by bolo možné pridať k hodnote pravdivého presvedčenia, aby vzniklo poznanie. Z tohto hľadiska naša hypotéza postulujeme čosi, čo sa v skutočnosti nedá realizovať. A po druhé, Gettierov problém ukazuje, že poznanie sa nedá ani len korektne vymedziť pomocou prvku zdôvodnenia. Predpokladať, že zdôvodnenie by mohlo tvoriť zdroj extra hodnoty poznania, je za týchto okolností nanajvyš pochybné. Na základe uvedeného sa javí, že zdôvodnené pravdivé presvedčenie nemá nijakú viditeľnú axiologickú výhodu pred nezdôvodneným pravdivým presvedčením.

Máme tak pred sebou paradox. Na jednej strane je intuitívne značne plauzibilné, že poznanie je hodnotnejšie než pravdivá mienka. Na druhej strane však pokusy o vysvetlenie tejto vyššej hodnoty poznania v rámci klasického tripartitného chápania poznania nemožno vnímať ako úspešné. To vedie k patovej situácii, v ktorej, slovami známeho predstaviteľa filozofie epistemických hodnôt, „nemáme nijakú prijateľnú odpoveď na otázku hodnoty poznania“ (Kvanvig 2003, 184). Možnosť riešenia tejto situácie si preto vyžaduje modifikáciu niektorých predpokladov, o ktoré sa opiera klasické chápanie poznania. Jednoduché, prvoplánové odpovede môžu zahŕňať napríklad stotožnenie poznania a pravdivého presvedčenia, alebo naopak, vymedzenie poznania bez zahrnutia podmienky pravdivosti. Riešenia tohto typu sa však vyznačujú silnou protiintuitívnosťou, a preto si sotva nachádzajú seriózných zástancov.

Odlišná cesta uvažovania je založená na tvrdení, že poznanie v skutočnosti nie je hlavnou epistemickou hodnotou, ale že sa nad ním nachádza ešte iný, hodnotnejší kognitívny stav. Na rozdiel od predošlých možností sa k tejto vetve hlásia viacerí súčasní autori, ktorí sa zhodujú v tom, že primárnou epistemickou hodnotou nie je poznanie, ale *porozumenie*. Porozumenie sa vyznačuje najmä tým, že sa netýka jednotlivých propozícií, ale zahŕňa celý komplex informácií, ktoré sú usporiadané v relevantných vzájomných vzťahoch. V tomto zmysle je poznanie atomické, ale porozumenie je holistické. Pre ilustráciu, poznanie sa môže týkať konkrétnych informácií o geografii, infraštruktúre či obyvateľstve nejakého regiónu, ale *rozumiť* danému regiónu znamená ponímať celý komplex týchto informácií v príslušných súvislostiach a reláciách. Prirodzene, aj tu hrá podstatnú úlohu pravdivosť predmetných informácií, hoci na rozdiel od poznania sa vyžaduje len postačujúci podiel pravdivých presvedčení, pričom drobné chyby v menej podstatných veciach sú v rámci porozumenia tolerovateľné (pozri tamže, 192 – 193). Špecifická epistemická hodnota porozumenia je teda daná tým, že jeho nositeľ disponuje celým súborom prevažne pravdivých presvedčení, navyše tvoriacich koherentný systém.

Nebudeme ďalej pokračovať v rozoberaní koncepcií rozličných epistemicky hodnotných kognitívnych stavov. Namiesto toho sa teraz zameriame na hlavnú otázku tohto príspevku, ktorou je funkcia a úloha *pravdy* v systéme epistemických hodnôt. Videli sme, že pravda, v podobe pravdivého presvedčenia, sa v rámci epistemologicko-axiologického diskurzu jednoznačne postuluje ako epistemicky hodnotný stav. Poznanie či porozumenie sú síce pok-

ladané za stavy s vyššou epistemickou hodnotou, no v oboch prípadoch tvorí pravdivosť ich konštitutívnu podmienku, teda obidva fenomény odvíjajú svoju hodnotu prvotne od pravdy, resp. istým spôsobom „pramenia“ z pravdy. No videli sme aj to, že pokusy o vysvetlenie predpokladanej vyššej hodnoty poznania oproti pravdivému presvedčeniu sa v rámci tradičnej tripartitnej schémy stretávajú so značnými ťažkosťami. Konkrétne, nie je možné ľahko vysvetliť vyššiu hodnotu poznania pomocou hodnoty niektorej jeho inej zložky, predovšetkým zdôvodnenosti, pretože, ako sa zdá, hodnota každej takejto inej zložky sa stráca v prospech hodnoty samotnej pravdivosti, pokiaľ je tá prítomná. Taktiež v prípade hodnoty porozumenia ide najmä o to, aby sme mali primerané množstvo pravdivých presvedčení a ovládali pravdivé vzťahy medzi nimi.

To všetko nás môže navádzať k myšlienke, či pravda napokon nepredstavuje *najvyššiu* epistemickú hodnotu? Predsa pokusy postulovať nejakú ďalšiu, vyššiu epistemickú hodnotu sa zakaždým „vracajú“ k hodnote pravdy, prípadne zahŕňajú pravdu ako svoju kľúčovú zložku. Nie je to tak, že v konečnom dôsledku si najviac ceníme pravdu, t. j. keď naše úvahy a presvedčenia odrážajú, ako sa veci majú naozaj? Nepredstavujú poznanie, porozumenie a ďalšie kognitívne stavy nakoniec len špecifické spôsoby, akými možno postihnúť pravdu? Inak povedané, nie je pravda hľadanou finálnou epistemickou hodnotou, zatiaľ čo ostatné stavy sú vzhľadom na ňu hodnotovo inštrumentálne?

Napriek možnej atraktivite predloženej myšlienky sa dajú prezentovať isté dôvody, ktoré svedčia skôr o negatívnej odpovedi. Po prvé, uvedená myšlienka by viedla k dôsledku, že hodnota poznania by neprevyšovala hodnotu pravdivého presvedčenia. Takýto dôsledok by bol v priamom rozpore s východiskovým predpokladom, o ktorý sa opiera pôvodný Menónov problém. Zjavnú protiintuitívnosť tohto dôsledku by mohla vyvážiť azda len možnosť získať vďaka nemu významné teoretické výhody, ktorých prítomnosť však zatiaľ nebola jasne preukázaná. Po druhé, v klasickom tripartitnom chápaní je pravdivosť jedným z konštituentov poznania. Ak budeme veriť Kvanvigovi, že otázka hodnoty poznania a otázka povahy poznania tvoria dve strany tej istej mince (pozri tamže, x), tak prevrátenie tohto vzťahu na axiologickej rovine by mohlo mať vážne dopady aj na epistemologickú rovinu, na ktorej by mohlo sproblematizovať celú epistemologickú tradíciu vymedzujúcu poznanie v termínoch presvedčenia, pravdivosti a zdôvodnenia. A po tretie treba poznamenať, že aj faktoru zdôvodnenia pripisujeme vlastnú nezávislú hodnotu, keď zdôvodnené názory si nepochybne ceníme viac, než tie nezdôvodnené. Model, v ktorom je hodnota zdôvodnenia celkom eliminovaná v prospech hodnoty pravdivosti, sa preto opäť javí ako diskutabilný.

Tieto námietky nemajú za cieľ konzervovať existujúci stav a *a priori* odmietajú všetky inovácie. Majú iba poukazovať na to, že na „revolúciu“ treba mať dobré dôvody. Ako už bolo naznačené, ak by sme prijali tézu, že pravda je najvyššou epistemickou hodnotou, tak by to viedlo k ďalekosiahlym a často protiintuitívnym zmenám v rozličných epistemologických predpokladoch. Koncepcia, ktorá by tieto zmeny iniciovala, by musela mať masívnu pridanú hodnotu v explarovani rozličných iných javov. Taká koncepcia nám však zatiaľ nie je známa, a preto sa zatiaľ k uvedenej téze neprikloníme. Ak teda pravda nespočíva na vrchole systému epistemických hodnôt, tak v hierarchii hodnôt sa môže nachádzať buď uprostred medzi inými hodnotami, alebo môže tvoriť *najzákladnejšiu*, fundamentálnu epistemickú hodnotu, ktorá tvorí jadro a podmienku iných epistemicky hodnotných stavov. Preskúmanie týchto možností bude predmetom nasledujúceho výskumu.

Literatúra

- 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.
- NUHLÍČEK, M. (2017): V čom spočíva problém hodnoty poznania? In: A. Javorská – O. Marchevský (eds.): *Kultúra, civilizácia, normativita – dialóg a konflikty z pohľadu filozofie*. Bratislava: Filozofická fakulta PU v Prešove a Slovenské filozofické združenie pri SAV, 124 – 128.
- PLATÓN (1990): Menon. In: *Dialógy*, zv. I. Bratislava: Tatran, 483 – 524.
- ZAGZEBSKI, L. (1994): The Inescapability of Gettier Problems. *The Philosophical Quarterly* 44 (174), 65 – 73.
- ZAGZEBSKI, L. (2003): The Search for the Source of the Epistemic Good. *Metaphilosophy* 34, 12 – 28.

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

Mgr. Martin Nuhlíček, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave

Gondova 2

814 99 Bratislava

e-mail: martin.nuhlicek@uniba.sk

PRAVDA, OBJEKTIVITA A HODNOTY: PRÍSPEVOK KONCEPCIE SOCIÁLNEJ OBJEKTIVITY H. LONGINO DO SÚČASNÝCH DISKUSÍ

TRUTH, OBJECTIVITY AND VALUES: THE CONTRIBUTION OF H. LONGINO'S CONCEPTION OF SOCIAL OBJECTIVITY TO CURRENT DEBATES

Mariana Szapuová

Abstract: *The ideal of the objectivity of science is traditionally connected with the concept of science as quest for truth. In 20th century philosophy this understanding of scientific objectivity has been in the centre of various debates and controversies. The paper aims at to present an initiative oriented towards a redefinition of the concept of objectivity which do not see objectivity as an opposition to value ladenness, e. g. the contextual empiricism developed by H. Longino and her concept of social objectivity.*

Keywords: *science, objectivity, value neutrality, criticism*

Pojem objektivity vedy patrí nesporne medzi tie pojmy, o ktoré sa už dlhodobejšie vedú ostré polemiky až spory, v ktorých vystupuje s nie celkom ustáleným významom. Vo všeobecnosti možno povedať, že od polovice 20. storočia sa vykryštalizovali dve základné skupiny významov pojmu vedeckej objektivity: jedna viaže tento pojem ku konceptu pravdy a k vedeckému realizmu, kým druhá viaže objektivitu k hodnotovej neutralite. Objektivita vedy v prvom zmysle znamená názor, podľa ktorého veda, teda výsledky vedeckého poznania sú adekvátnymi, pravdivými reprezentáciami objektu skúmania, nech je týmto objektom čokoľvek. Objektivita v druhom zmysle znamená názor, podľa ktorého vedecké poznanie nie je ovplyvnené záujmami a hodnotovými preferenciami tých, ktorí vedecké poznanie vytvárajú, považuje sa teda za vlastnosť vedeckého poznávania, resp. jeho subjektu či aktéra, ako aj za vlastnosť vedeckých postupov a metód. „V tomto zmysle pripísať vede objektivitu znamená tvrdiť, že pohľad zabezpečovaný vedou sa dosahuje prostredníctvom nearbitrárných a nesubjektívnych kritérií pre vytváranie, prijímanie a odmietanie hypotéz a teórií vytvárajúcich tento pohľad“ (Longino 1998, 86). Hoci tieto dva významy sa týkajú odlišných aspektov vedy, v bežnom názore, ale aj vo viacerých epistemologických koncepciách, sú navzájom previazané – veda je objektívna v prvom zmysle vraj práve vďaka tomu a v dôsledku toho, že je objektívna v druhom zmysle. V tomto príspevku budem uvažovať o objektivite predovšetkým v druhom z vyššie spomenutých významov.

V súčasnosti existujú rozličné názory na to, ako koncept hodnotovej neutrality treba chápať, čo všetko zahŕňa, o aké hodnoty v ňom ide, ako aj na to, či je ideál hodnotovej neutrality dosiahnuteľný a či je vôbec užitočný. To, v čom sa jednotlivé názory zhodujú, je chápanie vedeckej objektivity ako protipólu konceptu hodnotovej viazanosti vedy. V rámci svojho príspevku chcem predstaviť takú koncepciu, ktorá sa rozvinula v rámci feministickej filozofie vedy a ktorá objektivitu netematizuje ako protipól hodnotovej viazanosti vedy, ale ponúka také chápanie, ktoré sa s hodnotovou viazanosťou nevylučuje, ba objektivitu ňou priamo spája. Takou je koncepcia sociálnej objektivity americkej feministickej filozofky vedy H. Longino.

Východiskovým bodom pre redefiníciu objektivity je pre Longino zdôraznenie sociálne-

ho charakteru vedeckého poznania. Kriticky sa obracia predovšetkým voči (novo)pozitivistickému modelu vedy, spájajúcom objektivitu s vedeckou metódou, s tým, že sú to nesubjektívne a nearbitrárne postupy, ktoré zabezpečujú objektivitu dát, z ktorých sa budujú vedecké hypotézy a teórie. Ako ale uvádza Longino, „ak metóde pripisujeme objektivitu... mali by sme sa zaoberať aj tým, v akej miere táto metóda je nástrojom pre posúdenie hypotéz a teórií nepredpojatým spôsobom“ (Longino 1990, 63). Klasický pohľad predpokladá, že objektivita zabezpečovaná metódou znamená, že pomocou vedeckej metódy môžeme posudzovať hypotézy a teórie nepredpojatým spôsobom, pričom predpokladá aj to, že uplatňovanie metódy sa viaže na individuálny subjekt vedeckej práce. Práve individualizmus pozitivisticky orientovanej filozofie vedy je to, čo Longino odmieta a namiesto neho vyzdvihuje myšlienku vedy ako sociálneho poznania. Svojou tézou o sociálnom charaktere vedeckého poznania vstupuje do epistemologického terénu, v ktorom sa veda, vedecké poznanie tematizuje ako prax¹.

Sociálny charakter vedy sa manifestuje v spôsoboch organizácie vedeckého výskumu a distribúcie jeho výsledkov, vo fenoméne epistemickej autority a dôvery (Kitcher 1993), vo vplyve individuálnych či skupinových hodnôt a záujmov na vytváranie poznania (pozri Longino 1990), ako aj v existencii vedeckých disciplín ako „sociálnych podujatí“ (Longino 1990, 67). Vedecké disciplíny, ktoré možno pochopiť ako historicky formovaný spôsob organizácie práce v oblasti vedeckého výskumu a vzdelávania, ako aj spôsob systematizácie poznatkov, sú svojou povahou sociálne, a to nielen prostredníctvom spoločne zdieľaného jazyka, ale aj tým, že tí a tie, ktorí na ňom participujú, sú vzájomne závislí jeden od druhého a od podmienok, v ktorých pracujú, upozorňuje Longino (Longino 1990, 67). Sociálny charakter vedy sa prejavuje aj v tom, že samotná príprava na vedeckú dráhu je sociálnou aktivitou, niekto sa nemôže vyhlásiť za vedca či vedkyňu bez toho, že by neprešiel príslušným „výcvikom“, vedeckou enkulturáciou, v rámci ktorej si osvojuje nielen v danej vedeckej oblasti používané metódy a nástroje, ale aj istý typ myslenia, isté chápanie toho, čo znamená robiť výskum: každý, kto vo vede pôsobí, „je socializovaný v rámci istých tradícií myslenia, tieto tradície sú predpokladom istého typu ponímania objektivity, pravdy atď.“ (Farkašová 2009, 99, 100). Napokon, „vedy samotné patria medzi aktivity tejto spoločnosti a sú od nej závislé úmerne hodnote, ktorú im spoločnosť prisudzuje“ (Longino 1990, 67).

Sociálnosť vedy spája táto filozofka najmä s jej „komunálnym“ a kolaboratívnym charakterom, s tým, že vytváranie poznania sa deje v procesoch vedeckej spolupráce: „vedecké poznanie je koniec koncov produktom mnohých jedincov pracujúcich (...) spoločne (Longino 1990, 67). Subjekty, ktoré sa zúčastňujú tvorby poznania, treba pochopiť ako „výsledok“ mnohorakých vzájomných interakcií a dialógov prebiehajúcich medzi jednotlivými aktérmi a aktérkami. Výsledky vedných a technologických štúdií tiež ukazujú, že vedecký výskum sa v súčasnosti realizuje v „komunitaristickom režime“ (Knorr Cetina 1999, 11). Kolaboratívny charakter tvorby poznania presahuje to, čo sa zvyčajne označuje ako tímová práca; pod pojem vedeckej kolaborácie treba zahrnúť aj také mechanizmy, ako je kolegiálna oponentúra (tzv. peer-review), rozhodovanie o financovaní výskumu prostredníctvom (kolegiálneho) posudzovania vedeckých projektov, ako aj rôzne formy vedeckej komunikácie zabezpečujúce publicitu vedy.

Kolegiálna oponentúra však nie je jediným filtrom, ktorým musia prejsť výsledky výskumu,

¹ Nie je to terén nový, aj P. Feyerabend navrhoval nahliadať na vedu ako na súbor praxí, relatívne nezávislých oblastí výskumu, vedeckých stratégií, argumentov a domnienok“ (Feyerabend 2001), zo súčasných autorov možno spomenúť S. Fullera (Fuller 2006, 2),

mu, aby boli uznané za vedecké – dôležité je aj to, ako sa s výsledkami zaobchádza po zverejnení. “(P)ublikácia v časopise ešte sama osebe neurobí z myšlienky či výsledku pokusu tehlu v stavbe poznania. Ich absorbovanie je zložitejším procesom, ktorý zahrnuje následné citácie, použitia inými či ich modifikácie. Experimentálne dáta a hypotézy nadobúdajú svoju konečnú podobu a stávajú sa akceptovanými ako vedecké poznanie, v konfliktoch a v konfrontácii s množstvom iných pohľadov“ (Longino 1990, 69). Podľa Longino práve publicita vedy je tým centrálnym faktorom, ktorý umožňuje rozvinutie kritiky a tým zvyšuje objektivitu vedy. Publicita vedy má logickú a sociálnu dimenziu: pod sociálnou dimenziu možno rozumieť fakt, že veda – vo väčšine prípadov a aspoň pokiaľ ide o základný výskum – je financovaná z verejných zdrojov, a je verejným zdrojom aj v zmysle využívania vedeckých poznatkov. Logická dimenzia publicity vedy sa spája s intersubjektívnou testovateľnosťou vedeckých hypotéz a s kritizovateľnosťou spôsobov získavania empirických dát a explanačných procedúr. Druhým komponentom logickej dimenzie publicity vedy je skutočnosť, že objekty a javy sveta, na ktoré je výskum zameraný, existujú nezávisle od tohto skúmania a v tomto zmysle stav sveta, ktorý skúmame, je verejný, t. j. dostupný každému. „Tieto dva aspekty logickej publicity vedy umožňujú kritiku vedeckých hypotéz a teórií spôsobom, ktorým napríklad nie je možné kritizovať opisy mystického zážitku či vyjadrenia pocitu“ (Longino 1990, 70).

Ďalej rozlišuje dva typy kritik, ktoré zohrávajú vo vede dôležitú úlohu: je to kritika dôkazová (evidential) a konceptuálna. Dôkazová kritika sa zameriava na vzťah medzi empirickou evidenciou a hypotézami, „spochybňuje mieru, v akej uvádzaná evidencia podporuje navrhovanú hypotézu, spochybňuje presnosť, rozsah a spôsob vykonania experimentov a pozorovaní, výsledky ktorých slúžia ako evidencia/dôkaz pre danú hypotézu...“ (Longino 1990, 71, 72). Konceptuálna kritika môže mať viaceré formy: môže spochybniť konceptuálnu spoľahlivosť hypotézy, môže spochybniť konzistentnosť danej hypotézy s platnou teóriou alebo môže spochybniť relevantnosť evidencie pre danú hypotézu. Ide totiž o to že „... vzťah medzi hypotézou a dôkazom je sprostredkovaný skrytými predpokladmi, ktoré samy osebe zväčša nie sú predmetom potvrdzovania či vyvracania a môžu obsahovať metafyzické alebo normatívne predstavy“ (Longino 1990, 75). Tieto skryté predpoklady tvoria pozadie poznania a zohrávajú úlohu pri prijatí alebo odmietnutí nejakej hypotézy a tým ovplyvňujú aj obsah vedeckej teórie. „Ak obsah teoretických tvrdení nereprezentuje zovšeobecnenie empirických dát, resp. ak obsah observačných výrokov nie je identifikovaný s teoretickými tvrdeniami, tak medzi hypotézami a dátami existuje určitá medzera; ani výber hypotézy nie je nikdy úplne podmienený čisto empirickou evidenciou, teda dátami“ (Longino 2009, 316).

V tomto bode vyvstáva otázka: čo má spoločné problém vedeckej objektivity s doteraz uvedeným? Aby sme spojitosť našli, je potrebné zmeniť pohľad na koncept objektivity – to znamená objektivitu nehľadať ani v metóde výskumu, ani v predpokladanej nezainteresovanosti a nezaujatosti subjektu, ale spájať ju s vyššie naznačenými opismi mechanizmov a procedúr, ktorými sa poznanie vytvára a v ktorých centrálné miesto má práve taká kritika, ktorá sa zameriava na odhalenie skrytých predpokladov, premostňujúcich evidenciu s hypotézou. Objektivita totiž „vyžaduje, aby sme sa vyvarovali vplyvu subjektívnych preferencií na úrovni presvedčení, tvoriacich pozadie poznania... Aj keď takáto kritika neeliminuje úplne subjektívne preferencie... predsa je nástrojom na kontrolu ich vplyvov“ (Longino 1990, 73). Napríklad tým, že skryté predpoklady sa môžu artikulovať a vystaviť kritike zo strany vedeckej komunity, čo následne umožňuje, aby sme ich modifikovali alebo aby sme od nich upustili. Objektivita je teda skôr črtou praxe komunity než vlastnosťou postupu individuálneho vedca. Ak platí vyššie uvedené, že vzťah medzi evidenciou a hypotézou nie

je priamočiary, ale sprostredkovaný skrytými predpokladmi, ktoré obsahujú aj normatívne alebo hodnotové predstavy, mechanizmus či „proces, ktorý vystavuje takéto predpoklady kritike... umožňuje nezávislosť od subjektívnej predpojatosti a teda objektivitu“ (tamže, 75), ktorá sa tak stáva „stupňovitou“ a „sociálnou“ objektivitou.

Takáto transformatívna kritika však nie je niečo samozrejmé, totiž k tomu, aby sa mohla rozvinúť, sú potrebné isté podmienky. Longino uvažuje o nasledovných podmienkach, ktoré sú zároveň podmienkami objektivitu vedy: Po prvé, v rámci komunít musia existovať uznané a spoločne akceptované fóra či priestor pre kritiku evidencie, metódy, ako aj skrytých predpokladov. Dôležitá je aj existencia všeobecne prijatých štandardov kritiky a tiež to, aby vedecká komunita bola vnímavá voči kritike. Napokon intelektuálna autorita musí byť spravodlivo distribuovaná, musí byť prisúdená rovnako všetkým kvalifikovaným aktérkam a aktérom vedy. Zodpovedanie otázky o tom, či a ako sú tieto podmienky napĺňané v našich domácich podmienkach, v praxi výskumných inštitúcií, nechávam na čitateľku a čitateľa.

Literatúra

- FARKAŠOVÁ, E. (2002): Situovanosť vedeckého poznania verzus jeho objektivita (K problematike situovaného poznania vo feministických epistemológiách). In: *Filozofia*, 2002, 57 (10), 383 – 392.
- FARKAŠOVÁ, E. (2009): Univerzálna veda verzus partikulárne „vedenie“? In: Buraj, I. – Korená, K. (ed.). *Éra globalizácie vo filozofickej reflexii*. Bratislava: Vydavateľstvo UK, 91 – 105.
- FEYERABEND, P. (2001): *Rozprava proti metóde*. Praha: Aurora.
- FULLER, S. (2006): *The Philosophy of Science and Technology Studies*. New York, London : Routledge.
- LONGINO, H. (1990): *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.
- LONGINO, H. (1991): Multiplying Subjects and the Diffusion of Power. In *The Journal of Philosophy*, vol. 88, no. 11, 666 – 674.
- LONGINO, H. E. (1996): Subjects, Power and Knowledge : Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science. In: Keller, E. F. – Longino, H. (eds.): *Feminism and Science*. Oxford, New York : Oxford University Press, 264 – 280.
- LONGINO, H. (1998): Hodnoty a objektivita. *Aspekt*, 1998, (1), 86 – 96.
- LONGINO, H. (2009): Usmerňovanie sociálneho obratu vo filozofii vedy. *Filozofia*, 64 (9), 312 – 323.
- KNOERR CETINA, K. (1999): *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- KOURANY, J. A. (1998): A New Program for Philosophy of Science, in Many Voices. In: Kourany J. A. (ed.): *Philosophy in a Feminist Voice. Critiques and Reconstructions*. Princeton: Princeton University Press, 231 – 263.

Doc. PhDr. Mariana Szapuová, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK

Gondova 2

81499 Bratislava

mariana.szapuova@uniba.sk

KONŠTRUKTIVIZMUS A PROBLÉM PRAVDIVOSTI

CONSTRUCTIVISM AND THE PROBLEM OF TRUTH

Zuzana Cepková Feješová

Abstract: *The present contribution focuses on motivation and consequences of eliminating the truth notion in Siegfried J. Schmidt's constructivism. The constructivist theories intensively question the essential need for category of truth. They do not deny the possibility of having experience of reality, but, at the same time, they insist on impossibility of verifying, if such an experience is true or false. In Schmidt's theory, the value of knowledge is given by the criterion of usefulness and the agent/subject is responsible for the construction of world and for all cognitive performances. The autopoietic system produces all qualities by itself, without any outer instances that would not be its products. Consequently, since these qualities are not comparable and verifiable by any extern instance, their correctness and truth cannot be judged in any possible way.*

Keywords: *Constructivism, Siegfried J. Schmidt, Truth, Interpretation*

Tak ako všeobecne možno vznik konštruktivistických metodológií vnímať ako vyjadrenie potreby alternatív k ontologizujúcim tradíciám, aj koncept tzv. empirickej teórie literatúry ako variant „exaktnej“ literárnej vedy vznikol ako odozva na konzervatívnu hermeneutiku. Jej pôvodca, nemecký filozof a literárny vedec Siegfried Johannes Schmidt, navrhuje v kontexte zmien v metodológii spoločenských vied súvisiacich s problémom vzťahu subjektivity a objektivitu (v nadväznosti na otázku o možnosti objektívneho poznania) inak neriešiteľný problém dualistického realizmu *zrušiť* (Schmidt 2008, 21). Jedným z dôsledkov Schmidtovho vyrovnávania sa s textocentrickým nadhodnocovaním interpretácie je jej vylúčenie z koncepcie literárnej vedy. Autor postuluje sociálno-konštruktivistickú paradigmu orientovanú na prírodné vedy, v rámci ktorej zaujíma zodpovedajúci postoj k problému pravdy.

P. Horwich vo svojej stati o probléme pravdy a probléme (anti)realizmu a ich fundamentálnej dilemy vymedzuje realizmus ako „stanovisko zdravého rozumu (common-sense), ktorý tvrdí, že fakty fyziky, matematiky, psychológie, histórie atď. jestvujú“ (Horwich 1999, 131). Oproti nemu antirealizmus vníma ako filozofickú kritiku súboru naivných realistic-kých názorov, spočívajúcu „v efekte konfliktu medzi údajnou autonómiou faktov (ich nezávislosťou od nás) a ich prístupnosťou (možnosť získať poznanie o ich existencii“ (Horwich 1999, 131). Schmidt v tomto kontexte zaujíma krajnú antirealistickú pozíciu.

Literatúru a literárnu vedu prezentuje Schmidt ako systém, vysvetľujúci sám seba, abstrahujúc od ontológie umeleckého diela a od možnosti pravdivých výpovedí o textoch. Oproti opisovaniu obsahov či vlastností textov prezentuje prístup k literatúre ako ku konvencionalizovanému systému.¹ Dôležité je teda skúmať spôsoby, ako sa s textami narába, správanie autoreferenčných systémov, kogníciu, podmienky komunikácie a interakcie, pričom každú formu kognície chápe z aspektu pozorovateľa. Spochybňuje sa možnosť formulovať overiteľné výpovede o literárnom texte, nahliada sa naň iba ako na komunikát produkovaný v istej kultúre (Mikuláš 2015a). Pozornosť sa presúva od autora a diela na recipienta, od ob-

¹ Aplikáciou teórie systémov N. Luhmanna sa Schmidt pokúsil definovať literatúru ako sociálny (komunikačný) systém z perspektívy spoločenského konania, nie z perspektívy literárneho textu. Takto pretavil koncept biológov Maturanu a Varelu spolu s konceptmi sociológa N. Luhmanna a kybernetikou druhého stupňa H. von Foersteru do svojej predstavy o novej literárnej vede.

jektu na aktanta (vnímateľa) a na sociálne štruktúry (inštitúcie, organizácie, médiá). Žiadne hodnotenie literárneho textu nie je možné posudzovať ako pravdivé alebo nepravdivé, teda ani žiadnu interpretáciu, preto nemôže byť vedeckou metódou.

Základom Schmidtovej koncepcie je teoretický opis ľudskej bytosti na základe prírodných vied ako aktanta a bytosti autopoietickej, tzn. ako systému, ktorý je živý a seba-vytvárajúci a zároveň je producentom modelov skutočnosti, zmyslu a identity v závislosti od evolučných a socializačných podmienok vnímania, poznávania a konania (Schmidt 2013, 40-41). Konštruovaným systémom je model skutočnosti, ktorý je zároveň predpokladom spoločnosti. Jeho súčasťou je systém sémantických kategórií (spoločensky relevantné dimenzie zmyslu: vek, pohlavie...) a systém orientačných kategórií (sieť v rámci určitej spoločnosti). Kategórie sa sémanticky konkretizujú prostredníctvom sémantických diferenciácií (tie môžu byť dvoj- a viacčlenné: mladý – starý...). Model skutočnosti je systémom možných orientačných kategórií, ktorý je kolektívnym vedením členov spoločnosti, pochádzajúcim z konania a dorozumievania, potvrdzovaným praxou a komunikáciou (Schmidt 2008, 9-16). Systém musí byť koncipovaný v zásade nadčasovo a nezávisle na aktantoch. Až keď aktanti možnosť voľby podľa orientačných kategórií skutočne využijú, stáva sa pre konanie určujúcim (Schmidt 2008, 16). Model skutočnosti (kolektívne vedenie členov spoločnosti) pritom neexistuje ako entita, ale ako výsledok procesu reflexie, je teda vybudovaný na spoločensko-reflexívnych referenciách aktantov, potvrdzovaný konaním a komunikáciou a stabilizovaný jazykom (Schmidt 2008).

Zdanlivo „nadčasový“ systém orientačných kategórií pritom nie je ontologickou entitou. Síce pomaly, ale mení sa, čím sa rozširuje horizont literárnej vedy: navonok stabilný pojem sa stáva historickým javom a „znamená“ len to, ako ho jeho súčasníci používajú v komunikácii (Wögerbauer 2008, 122). Pojem literatúry nie je stály a neodkazuje na realitu, pretože tak ako všetky objekty v konštruktivistickej sémantike existuje len pre tých pozorovateľov, ktorí ju prostredníctvom diferencií ako zmysluplnú entitu konštruujú. „Skutočnosť“ je sociálne sprostredkovaný konštrukt závislý na subjekte (Schmidt 2013, 42). Toto chápanie má umožniť únik z recepcnej pasce dualizmu.

Pre literárnu vedu z tohto uvažovania podľa Schmidta (2013, 42 – 43) vyplýva povinnosť redefinovať predmet literárnej vedy a odstúpiť od stotožnenia literatúry s textami. V súlade s teóriou systémov teda literatúra nepozostáva z literárnych textov, ale z literárnych komunikačných aktov a systém literatúry zodpovedá systému literárnej komunikácie. Texty nie sú považované za entity, uvažovať o nich môžeme len ako o fenoménoch vo vzťahu ku konaniu aktantov, ktoré prebieha vnútri systému literatúry. Ako literárne chápeme tie konania, udalosti či objekty, ktoré aktanti v procesoch vytvárania, sprostredkovávania, prijímania a spracovávania považujú za literárne podľa poetických noriem, ktoré si internalizovali.

Dôsledky, ktoré z toho vyplývajú pre pojmy text a čitateľ, môžeme podľa R. Mikuláša (Mikuláš 2015a) zhrnúť tak, že sa chápu ako uzatvorené autonómne štruktúry, pričom empiricky overiteľné údaje môžeme získať len skúmaním skúsenostných štruktúr v rámci systémov, a to iba v podobe reprezentácií – komunikácií. Identita diela je založená na tom, ako v ňom bola komplexnosť sveta zredukovaná. Neopisuje sa teda ontológia, ale proces komunikácie, ktorý sa na podklade umeleckého diela deje. Systémy sú teda operatívne uzavreté a autonómne, prostredníctvom konštrukcie pozorovateľa však majú prístup k prostrediu. R. Mikuláš hovorí o tzv. de-ontologizácii reality, pretože teória systémov neopisuje skutočnosť, ale naše skúsenosti a poznanie považuje za produkt komunikačného systému spoločnosti (Mikuláš 2015a). Konštruktivisticky orientovaný literárny vedec môže odhaľovať len vlastnosti recipientov textov, nie textov samých.

Akákoľvek analýza textu predpokladá pozorovací systém s komunikačnými schopnosťami, pozorovatelia (metódy) sú teda inštanciami, produkujúcimi významy, čo vedca zaväzuje vylúčiť formulácie typu „text hovorí/niečo robí“ (Schmidt 2014, 16). Aby bol dôsledný, musí kvalifikovať svoju pozorovaciu pozíciu, keďže „dáta“ môže generovať len vedec (pozorovateľ) alebo metóda, ktorú aplikoval (Schmidt 2014, 16). Literárna komunikácia v Schmidtovej optike (Schmidt 2014, 10) sa reguluje sama, je autarkná a autonómna, literárne systémy sú teda sebaorganizujúce a každé rozhodnutie, ktoré sa týka literárnej hodnoty, je konštruované vo vnútri sociálneho systému „literatúra“. Hlavné intersubjektívne médium, ktoré umožňuje interakciu aktantov, je jazyk.

Jazyk v konštruktivistickej sémantike nefunguje ako systém znakov, ktoré referujú k autonómnym entitám, ale ako systém správania s účelom autopoiesis žijúcich systémov (Schmidt 2013, 42). Akt interpretácie na základe týchto úvah Schmidt (2013, 45-47) zaradil spomedzi typov konania v rámci sociálneho systému literatúra do fázy spracovania, čím jej uprel kľúčové postavenie v rámci literárnej vedy ako aj možnosť spájať sa s kritériami vedeckosti. Keďže interpretácia je iba účasť vo vnútri systému, nemôže byť prostriedkom jeho analýzy. Úlohou vedeckého skúmania literárneho systému je opisovať a vysvetľovať všetky procesy z odstupu, preto interpretácia ako operácia spracovávania textu (konateľ priradí spracovaný komunikát – výsledný text – pôvodnému komunikátu, ktorý konštruoval prostredníctvom materiálneho textu), nie je vedecká operácia (Schmidt 2013, 47). Prostredníctvom interpretácie sú subjektívne významy vkladane do literárnych fenoménov, čím sa konštruuje to, čo aktanti vnímajú ako literárne dielo.

Uznanie autopoietického systému (indivídua) zodpovedného za konštrukciu sveta a všetky kognitívne výkony má aj etické dôsledky. Ako zdôrazňuje Mikuláš, systém všetky kvality produkuje sám, bez existencie vonkajších inšancií, ktoré by neboli jeho produktom. Keďže tieto kvality nie sú verifikovateľné nijakou externou inštanciou, nedá sa posúdiť ich správnosť a pravdivosť: „Ontologický pojem pravdy, ako aj objektívnej reality sa dostali na index ‚zakázaných pojmov‘“ (Mikuláš 2007, 20). H. von Foerster, fyzik a konštruktivistický filozof, považuje za „strašnú“ samotnú ideu ontológie: pripustenie existencie vonkajšieho sveta znamená eliminovať vlastnú zodpovednosť, oproti tomu konštruktér sveta nesie zodpovednosť plnú (Foerster, Pörksen 2016, 24 – 29). Odvodzovať z javov kauzálne princípy a prisudzovať výrokom pravdivostnú hodnotu sa javí v zrkadle konštruktivismu ako dogmatické, hoci bežným jazykom a potrebou ilúzie stability sveta podporované.

Spochybňovanie vedeckého overovania správnych a nesprávnych výpovedí o svete, ku ktorému ako autopoietické systémy nemáme prístup, je pre konštruktivistickú cirkulačnú logiku typické. Konštruktivistické teórie abstrahujú od ontologického statusu reality: to, čo nevníma pozorovateľ, nie je. Pozícia pozorovateľa vytvára slepú škvrnu nášho pozorovania, ktorú si bežne neuvedomujeme. Mikuláš (2007, 20) upozorňuje aj na to, že toto východisko nie je absolútne relativistické, pretože skutočnosť opisuje ako konštruovanú interakciou v médiu jazyka, teda v kultúrnom orientačnom priestore, čo znamená, že „indivídium, ktoré sa v tomto priestore nachádza, je súčasne jej konštruktérom, a preto nikdy nie je absolútne slobodné, ale donútené selektovať, voliť, redukovať, teda narábať s kontingenciou tohto priestoru, svojou kreativitou produkovať poriadok. Výpovede môžu byť intersubjektívne relevantné, úspešne prijaté v spoločnom orientačnom priestore štruktúrnej dynamiky systému, alebo sú neúspešné. Intersubjektivita funguje ako relatívna objektivita“. H. Foerster (2016, 26-28) vysvetľuje, ako princíp relativity vytvára spôsob, akým môžeme hovoriť o druhých ľuďoch a o okolí. V momente, keď sa poznávajúce indivídium rozhodne pre svoju existenciu a postuluje existenciu druhých ľudí, existujú vo vzťahoch a takto sa vytvára účasť, preto-

že sa človek náhle stáva tvorom, ktorý má súcít s inými tvormi a už nemôže poukazovaním na vonkajšiu realitu ospravedlňovať svoju ľahostajnosť (Foerster, Pörksen 2016, 28). Pocho- pením, že systém nie je izolovaný od okolia, sa od človeka ako individua a pozorovateľa ako autopoietického systému dostávame k vytvoreniu sociálnych systémov.²

V závere môžeme konštatovať, že konštruktivizmus ako epistemologická pozícia dispo- nujúca implikáciami pre vedné disciplíny poskytuje aj literárnej vede cenné impulzy. Ob- sahuje však vnútorné paradoxy, spôsobené podľa R. Mikuláša (2007, 18) „latentnými im- plikáciami tradičného dualizmu či ontológie“, ktoré sa snaží prekonať zavedením kategórie autopoiesis. Ponúka vedným disciplinám možnosť vlastnej identifikácie, pričom vedecké poznanie postuluje ako autoreferenčnú kategóriu a atakuje kategóriu pravdy a správnosti. V odklone od realizmu a inklinácii ku konštruktivistickým teóriám, v snahách o interdisci- plinárny prístup či zastrešenie literárnej vedy komplexnejšou disciplínou, môžeme badať hľadanie cesty, ako obhájiť inštitúciu literárnej vedy v dobe nových médií.

Literatúra

- FOERSTER, H. von, PÖRKSEN, B. (2016): *Pravda je vynález lhářů. Rozhovory skeptiků*. Praha: Pragma.
- HORWICH, P. (1999): Realizmus a pravda. *Organon F*, 6 (2), s. 130 – 139. (Preklady)
- MATURANA, H. R., VARELA, F. J. (2016): *Strom poznání. Biologické základy lidského rozumu*. Praha: Portál.
- MIKULÁŠ, R. (2007): K niektorým etickým aspektom radikálneho konštruktivizmu. *Slovak Review of World Literature Research*, 16 (2), 18-34.
- MIKULÁŠ, R. (2015a): *Konštruktivistická literárna veda* [online], Dostupné na: <<http://hyperlexikon.sav.sk/sk/pojem/zobrazit/autor/1/konstruktivisticka-literarna-veda>> (Dá- tum návštevy: 20. 11. 2017).
- MIKULÁŠ, R. (2015b): *Systémovoteoretická literárna veda* [online], Dostupné na: <[http://hyperlexikon.sav.sk/sk/pojem/zobrazit/paradigmy/43/systemovoteoreticka-literarna-ve- da](http://hyperlexikon.sav.sk/sk/pojem/zobrazit/paradigmy/43/systemovoteoreticka-literarna-veda)> (Dátum návštevy: 20. 11. 2017).
- SCHMIDT, S. J. (2008): *Přesahování literatury*. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR.
- SCHMIDT, S. J. (2009): Literární věda na cestě od hermeneutiky k mediální kulturní vědě. *Česká literatura*, 57(4), 542 – 554.
- SCHMIDT, S. J. (2013): Interpretace: posvátní kráva, nebo nutnost? *Aluze*, (1), 38-50.
- SCHMIDT, S. J. (2014): Od literárnej komunikácie k literárnemu systému. „Systém“ a „po- zorovateľ“: dva kľúčové koncepty (budúcej) literárnej vedy. *World Literature Studies*, 6 (3), 5 – 21.
- WÖGERBAUER, M. (2008): Siegfried J. Schmidt v roli pozorovatele literární vědy. In: *Přesahování literatury*. Praha: Ústav pro českou literaturu AV ČR.

Tento príspevok vznikol ako súčasť grantového projektu VEGA č. 1/0590/16 *Literatúra ako literárne konanie a jej konceptualizácia v kľúčových metaforách vzdelávacieho sys- tému*.

Mgr. Zuzana Cepková Feješová

Katedra slovenskej literatúry a literárnej vedy FF UMB

Tajovského 40

974 01 Banská Bystrica

SR

e-mail: zuzana.fejesova@umb.sk

² Bližšie k sociálnemu systému literatúra pozri Schmidt (2008).

AXIOLOGICKÉ POJETÍ PRAVDY (HODNOTOVÉ UKOTVENÍ VĚDECKÉ METODOLOGIE)

AXIOLOGICAL UNDERSTANDING OF TRUTH (AXIOLOGICAL GROUNDING OF SCIENTIFIC METHODOLOGY)

Jelena Petrucijová, Jaromír Feber

Abstract: *The axiological definition of truth is based on the assumption that human is the co-creator of his reality. The truth of a creator should not be defined only by gnoseology as a result of objective scientific knowledge. It should be defined axiologically because the truth of the creator is subjective and life in truth is a life in accordance with subjectively determined values.*

Keywords: *Human, freedom, value, science, truth*

V současné společnosti se dominantní duchovní formou stala věda. Věda je běžně považována za synonymum pravdivosti. My naopak prosazujeme názor, že vědecká pravda je jen dílčím aspektem pravdy a jakákoli snaha vědeckou pravdu absolutizovat je projevem neoprávněného redukcionismu. Vědecká pravda je pojímána jako gnozeologická kategorie, ale má-li pravda vyjadřovat celkový vztah nutného a žádoucího souladu mezi člověkem a světem, musí být vymezena obecněji. Neměla by mít jen gnozeologický, ale rovněž axiologický status, protože celkový vztah člověka ke světu je nejen poznávací, ale významně i hodnotový.

Gnozeologické pojetí pravdy, které bychom měli překonat (ne úplně odmítnout, ale jen ukázat jeho omezenou jednostrannost), je pojetí, které vychází z předpokladu, že pravda je výsledkem poznávací činnosti. Člověk si prvotně na základě smyslové zkušenosti vytváří ve svém vědomí určitý myšlenkový obraz poznávané skutečnosti. Specifiku lidského vědomí lze spatřovat v tom, že člověk si je schopen uvědomit, že to, co si prvotně myslí o skutečnosti, i to, jak ji vnímá, se liší od skutečnosti samotné. Procesem poznání se pak rozumí aktivní duchovní proces, při kterém se člověk snaží sekundárně tuto odlišnost překonat především prostředky své racionality (tj. vytvářenými pojmy a používanou logikou). Případná shoda mezi výsledky poznávací činnosti a poznávanou skutečností je pak tradičně označována jako pravda (tzv. korespondenční teorie pravdy). Pravda takto není výchozí stav vznikající bezprostředně na základě smyslového vnímání (tzv. pozice naivního realismu), ale stav, ke kterému se lidské poznání teprve chce přiblížit. Specificky lidská je i pochybnost o možnosti takto chápanou pravdu někdy postihnout. To ale zřejmě nic nemění na tom, že poznání směřuje k objektivitě, tj. chce být vyjádřením objektů, tzn. toho, na co je poznání zaměřeno, a ne pouhým vyjádřením stavu poznávajícího subjektu.

Praktický rozum ve své schopnosti vyjadřovat ideje jako vymezení chtěného cíle naší činnosti pak v ideji pravdy formuluje žádoucí cíl poznání - překonat rozdíl mezi subjektivním vědomím a objektivní skutečností. Subjektivita v rámci procesu poznání (především vědeckého) je pak chápána jako něco neplnohodnotného, iluzorního, jako nutné zlo, které je nutné co nejvíce potlačit. Idea gnozeologické pravdy je vyjádřením tendence tuto neplnohodnotnost překonat tím, že subjektivitu podřídíme objektivitě, tj. že naše subjektivní vědomí naplníme obsahem, který je objektivní.

Své vrcholné naplnění nachází uvedené pojetí pravdivosti v současné přírodní vědě, která

se stala etalonem vědeckého poznání obecně. Zásadním důsledkem rozvoje takto pojaté vědy je formování vědecké racionality jako určitého ve vědě přípustného způsobu uvažování. Vědecká racionalita, se vyznačuje řadou specifických znaků, které z jedné strany umocňují její efektivitu, ale zároveň redukuje její platnost.

Za specifický znak vědecké racionality lze považovat především vědou určenou oblast evidence, kterou jsou fakta pozorování a experimentu (tzv. vědecká zkušenost neboli empirie). Dalším znakem je používání zvláštních postupů, vědeckých metod, pomocí kterých jsou fakta transformována do specifické konceptuální podoby, která je v rámci vědy nazývána vědeckou teorií. Vědecká teorie je abstraktní, idealizovaný a formalizovaný, logicky konzistentní systém poznatků, který účelně zjednodušuje realitu.

Teorie především slouží k příčinnému objasňování jevů přítomných a anticipaci jevů budoucích. Činné příčiny jsou postulovány jako základní objektivní podmínky neboli determinanty života. Chceme-li přežít, musíme se jim podřídít. Vědecká racionalita tak orientuje na bytí, které je v souladu s objektivními podmínkami, a racionálním se pak jeví to, co těmto podmínkám neodporuje. Věda vychází z předpokladu, že základní podmínkou bytí je zákon jako nutný vztah mezi jevy, a proto orientuje člověka adaptivně na život „v mezích zákona“.

Ve své podstatě adaptivní vědecká racionalita by byla dostačujícím prostředkem orientace člověka ve světě pouze za předpokladu, že by se člověk degradoval na pouhou objektivní součást světa, ale to by nebylo lidské. Člověk je sice součástí světa, ale zato součástí výjimečná – není jen objektem, ale je zároveň subjektem, tzn. spoluvůrcem své reality. A je-li tomu tak, pak to znamená, že funkci všeobecné orientace nemůže plnit racionalita, která se úmyslně snaží subjektivitu eliminovat. Univerzální regulativní funkci pro tvora se subjektivní existencí může zřejmě plnit pouze rozum, který je otevřený vůči subjektivitě. Takto pojatý rozum je intelektuální pozice orientující ne adaptivně, ale naopak subjektivně neboli svobodně.

Objektivita nejenže vytváří velkou škálu možností, z nichž si lze subjektivně vybírat, ale navíc objektivní stav nemusí být člověkem brán jako absolutně neměnný a nepřekonatelný. Člověk je schopen svou činností objektivní svět dotvářet a tím ho žádoucím způsobem měnit. Objektivní vědecké poznatky by mu v tom neměly bránit, ale naopak by mu měly pomáhat realizovat jeho vlastní subjektivní záměry.

Zpochybnění ambice vědecky pojaté racionality na zaujetí dominantního a univerzálního postavení v lidském světě vytváří určitý předpoklad pro širší pojetí rozumu, takového rozumu, který bude brán jako nositel hodnotového smyslu.

Naše axiologické pojetí pravdy vychází z určitých obecných antropologických předpokladů, které proto pokládáme za nutné alespoň velmi stručně naznačit. Nelze zpochybnit, že člověk je evidentně součástí bytí světa. Jeho rozum mu umožňuje v tomto světě přežít, ale pouze za předpokladu, že jeho rozum není iluzorní, ale naopak adekvátně vyjadřuje tu realitu, v rámci které člověka orientuje. Samotný život vytváří reálnou zpětnou vazbu, která umožňuje dát do souladu rozum s objektivním světem. Toto je hlavní argument evolucionisticky laděné filozofie, na který bychom i my rádi přistoupili, ale nemůžeme, protože by to odporovalo té antropologii, ke které jsme dospěli.

Filozofické pojetí člověka, kterého se přidržujeme, by se dalo shrnout do stručné definice: „Člověk je zprostředkovaný živý tvor“ (Petrucijová, Feber 2009, 14). Tato formulace nachází svou inspiraci v díle Helmuta Plessnera, který objasňuje specifiku člověka pojmem „excentrické postavení člověka“ (Šlosiar 2002, 94 – 97). Člověk se vymaňuje z přírodního prostředí, vytváří své vlastní umělé prostředí, které se stává jeho novou přirozeností.

Definice člověka jako zprostředkovaného tvora zdůrazňuje podstatný znak lidského bytí

spočívající v tom, že mezi člověkem a světem přírody stojí svět kultury jako svět člověkem vytvořených hodnot. Kulturní hodnotový svět se stává prostředníkem mezi samotným člověkem a tím, co je vůči němu nezávislé a objektivní. Kultura vyčleňuje člověka z objektivního světa, vzdaluje ho od něho a konstituuje tak určitý vztah mezi ním a tímto světem.

„Člověk je distance“ (Coreth 1994, 67), a právě odstup, který je schopen člověk vůči světu zaujmout, mu umožňuje objektivní danost tohoto světa buď přijmout, nebo odmítnout. Tato základní struktura lidské existence je tímtéž, co můžeme označit jako základní svoboda. Znamená negaci bezprostřednosti (Hegel), jehož projevem je prolomení vázanosti na objektivní danost, která umožňuje tuto danost subjektivně překonávat především tvorbou a hodnotovým sebeurčením. Důsledkem této základní struktury lidské existence je, že se člověk postupně stává spolutvůrcem neboli subjektem té reality, ve které jako vědomá bytost žije.

Pravda tvůrce nemůže být vymezena pouze gnozeologicky, protože by to odporovalo statusu demiurga, který si člověk historicky vydobyl. Vzrůstající míra reálné svobody, vymezované jako schopnost reálně tvořit skutečnost a vymaňovat se tak z vlivu objektivní, vyžaduje i změny ve vědomí. V našem případě nutnost vymezit pravdu axiologicky. Axiologické vymezení pravdy vychází z předpokladu, že pravda tvůrce může být jedine subjektivní a život v pravdě je v tomto smyslu životem v souladu se subjektivně zvolenými hodnotami. Pravdivé je z tohoto pohledu zvláště to, co je subjektem posuzováno jako dobré. Lidské hledání pravdy přece není jen snahou dát do souladu náš rozum s vnějším objektivním světem, hledání pravdy je především hledáním hodnot, v souladu se kterými bychom chtěli svět subjektivně dotvářet, pro které bychom chtěli žít a pro které bychom možná byli ochotni se i obětovat.

O objektivitu usilující vědecká pravda je pravdou abstraktní, protože se abstrahuje od subjektivních stránek lidského kulturního světa, naopak axiologicky pojatá pravda se snaží být pravdou konkrétní, protože chce pojmut lidský kulturní svět v jeho celku, nejen po stránce poznatkové, ale rovněž po stránce hodnotové.

Axiologické pojetí pravdy je zároveň schopno překonat neřešitelný problém, na který nutně narazíme, když se snažíme postihnout pravdu čistě gnozeologicky. Má-li být pravda v duchu korespondence takovým obsahem vědomí, který je tzv. objektivní, pak nutně narazíme na základní otázku: jak může poznávající vědomí, které je subjektem, vyprodukovat něco, co je objektivní a subjektem tedy není? Uvědomění si ve filozofii tohoto paradoxu, který v sobě tradiční gnozeologické pojetí pravdy skrývá, vedlo ke skeptickým závěrům - pravda není možná, protože vědomí svým ryze subjektivním úsilím nemůže samo ze sebe vyprodukovat objektivitu, která by měla subjektivitu popírat. Avšak nemůže-li vědomí vymyslet objektivitu, pak nezpochybnitelným zůstává jen samo vědomí. Následně to jediné, o co může vědomí smysluplně usilovat, je uspořádat myšlenky, které vědomí vyprodukovalo (tj. vymyslelo) a které tvoří jeho jediný obsah, do logicky konzistentního celku. Logicky konzistentní myšlení pak má být z hlediska mnohých filozofů tím, co ještě má smysl označovat pojmem „pravda“ (tzv. koherentní teorie pravdy). Takovéto pojetí pravdy je však buď vědomou ironií, která má profanovat lidský život, nebo je prostě vyjádřením nepochopení lidské existence. Život v pravdě, boj za pravdu jako hnací idea lidské existence přece neznamena usilování o formálně logicky správné myšlení. Pak snad ještě zbývá označit pojem „pravda“ za mnohoznačný (Denzin, Lincoln 2011). Ale to zase popírá ideu koherence myšlení. Axiologické pojetí znamenající zahrnutí pravdy do celku naší subjektivní existence nabízí jak řešení gnozeologického paradoxu, tak umožňuje sjednotit zdánlivě odlišné významy pojmu „pravda“.

Axiom reality, který leží v základech poznání, je zdůvodnitelný pouze za předpokladu, že

subjekt poznání je zároveň subjektem bytí. Tento ontologický předpoklad, který vymezuje člověka jako konkrétní jednotu složky poznávající i tvořící, zároveň dialekticky sjednocuje gnozeologické a axiologické pojetí pravdy.

Realizovaným vztahem mezi člověkem-subjektem a objektivním světem je lidská činnost. Vše v lidské realitě je produktem lidské činnosti, a proto chceme-li naší realitě adekvátně porozumět, musíme z lidské činnosti vycházet. Základní strukturu lidské činnosti tvoří vztah mezi subjektem a objektem. Subjekt-objektová kategorizace na úrovni filozofické reflexe je vyjádřením potřeby postihnout lidskou činnost jako specifický druh aktivity, při které je člověk schopen postavit se vnější realitě na odpor, a svět se tak reálně rozpadá na část subjektivní a část objektivní.¹ Lidská činnost se stává reálným střetem objektivní (tj. možného) a subjektivní (tj. chtěného). Celkovým produktem činnosti je postupně vznikající kulturní prostor jako systém vytvořených jak duchovních tak materiálních hodnot. V kultuře dochází k ontickému sjednocení subjektivního a objektivního a kultura jako historicky konkrétní vyjádření jejich souladu se tak stává reálným vyjádřením celkové pravdy lidského bytí.

Jedna věc je však „pravda lidského bytí“ jako realizované ontické propojení subjektu a objektu v celku kultury, a druhá je „pravda vědomí“ jako interpretace této subjekt-objektového jednoty. Nicméně historicky zformovaná kultura je jedinou reálnou zpětnou vazbou aprobující pravdivost vědomí, protože ne každé vědomí se může v kultuře realizovat. V kultuře se může realizovat pouze takové vědomí, které je v souladu s kulturou, onou objektivizovanou subjektivitou. V konečném důsledku může být kritériem oddělující pravdivé vědomí od iluzorního jedine kultura, protože náš život probíhá v kulturním světě, a také náš vztah k objektivní přírodě je kulturou nutně zprostředkováván.

Existence v kulturním světě je životem ve světě vytvořených hodnot, a v tomto svobodném světě je proto gnozeologická složka pravdy nutně podřízena složce axiologické. Toto tvrzení zdánlivě postuluje libovůli, protože jakoby vychází z předpokladu, že závisí jen na lidském rozhodnutí, co se za pravdu bude považovat. Ale tak to není, protože něco reálně učinit pravdou není jednoduché.

Člověk není úplně autonomní tvor. Hodnoty si člověk vytváří v opozici vůči vnějšímu světu, a je proto vhodné je definovat jako vyjádření dynamického vztahu mezi člověkem-subjektem a objektivní skutečností. Lidská svoboda není absolutní, ale je vyjádřením určité historicky podmíněné míry prosazování subjektivního, tj. toho, co člověk sám chce, protože to považuje za hodnotné.

Základní podmínkou prosazování subjektivní je moc. Moc vymezujeme jako schopnost prosadit svou vlastní vůli. Pouze „mocná“ subjektivita se může stát předpokladem reálné svobody, kdy člověk nejenom dělá to, co sám chce, ale také toho, co chce, skutečně dosahuje. Moc je nutný prostředek dosahování subjektivních cílů proto, že jejich realizace vyžaduje překonávání objektivního odporu. Nezávisle na tom, je-li oním překonávaným objektem vnější přírodní či společenský prostor nebo reálná objektivita člověka ve vztahu k jeho svobodné vůli. Svoboda jako reálná skutečnost, a ne pouhá abstraktní možnost, totiž předpokládá zmocňování se objektivního ve jménu subjektivního, vnějšího ve jménu vnitřního, cizího ve jménu vlastního.

Dosažení takto pojaté svobody, jehož celkovým produktem je fungující kulturní svět, vyžaduje vynaložení nemalého úsilí. Ono úsilí má dvě roviny: a) rovinu technickou a b) rovinu hodnotovou. Technická rovina spočívá ve schopnosti osvojit si prostředky k prosazování

¹ Jsme si samozřejmě vědomi, že současná filozofie se staví mnohdy odmítavě k možnosti budovat určitou koncepci na základě subjekt-objektové dichotomie, nicméně společně s Habermasem tvrdíme, že: „S ideou subjektu stojí a padá moderní filozofie“ (Habermas 1993, 29).

svých cílů. Důležitým technickým prostředkem je i objektivní vědecké poznání.

Logika kulturní praxe se jeví následovně: na základě poznání a hodnocení se vytvářejí projekty chtěné budoucnosti - na základě poznání objektivních podmínek se vytváří technický projekt a na základě hodnocení ideologický projekt (ideál). Jejich realizace v praktické činnosti vede ke vzniku kultury jako systému hodnot, ve kterých je technický projekt vyjádřen jako realizace skrytých objektivních potencií a ideál jako vznik nového, jako prvek polidštění (subjektivity). Nový cyklus činnosti je pak namířen jednak na již vytvořené hodnoty (kulturu), ale rovněž opět na naturu, která je tímto neustále vtahována v přetvářející pole lidské subjektivity. Reálně vytvořená kultura vyjadřující dosažený soulad mezi subjektivními ambicemi a objektivními možnostmi se stává ontologickým důkazem bytí pravdy.

Adekvátní pojetí pravdy má zásadní význam pro lidskou mravní existenci. Je-li člověk spolutvůrcem svého světa, znamená to, že za tento svět nutně přebírá svůj díl odpovědnosti. Pro tvora s vlastní subjektivitou nemůže být žádný objektivní argument (a na objektivních argumentech je založena věda) dostatečným důvodem, který bude určovat jeho život. Člověk nedělá a neměl by dělat jen to, co je objektivně nutné, ale také a především to, co považuje za správné, tzn. to, co je nutné subjektivně. Dobrý život jako život v pravdě by měl být naplněn smysluplnou činností, ve které se člověk snaží prosazovat přijaté hodnoty.

Literatura

- CORETH, E. (1994): *Co je člověk? Základy filozofické antropologie*. Praha: Zvon.
- DENZIN, N., LINCOLN, Y.S. (eds.) (2011): *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Los Angeles, London, New Delhi: Sage.
- HABERMAS, J. (1993): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. Main: Zwolf Vorlesungen.
- PETRUCIOVÁ, J., FEBER, J. (2009): *Svět duchovní kultury. Filozofická analýza institucionalizovaných forem*. Ostrava: OU.
- ŠLOSIAR, J. (2002): *Od antropologizmu k filozofické antropologii*. Bratislava: IRIS.

doc. PhDr. Jelena Petruciová, CSc.

Katedra společenských věd FSS OU
F. Šramka 3, Ostrava
e-mail: jelena.petruciova@osu.cz

prof. PhDr. Jaromír Feber, CSc.

Katedra etiky a morálnej filozofie FF TU
Hornopotočná 23, Trnava
e-mail: Jaromir.Feber@vsb.cz

PRAVDEPODOBNOST, BA AŽ PRAVDA

PROBABILITY EVEN TRUTH

Lenka Kocinová

Abstract: *The paper examines the selected moments of the relationship of truth and probability, outlines boundaries of truth, and opens space for the probability. Although truth dominated thematically in philosophy and logic up to the 20th century, in the past century, and at the present time the considerations of probability and its synergies for logic and philosophy have fully developed their potential. Logic is no longer solely focused on achieving and examining truth, more and more non-classical systems are emerging, and the existence of such systems is reversing the discussion of truth and truth values.*

Keywords: *truth, probability, logic*

Pravda je, ak nie ústredná, tak jedna z centrálnych tém filozofie od jej prvopočiatkov. Téma stáročia diskutovaná, mnohými mysliteľmi rozoberaná, téma zahrňujúca množstvo myšlienok snažiacich sa odpovedať na zdanlivo jednoduché otázky: „Čo je pravda?“, „Čo robí niečo pravdivým?“. V priebehu storočí bolo vytvorených množstvo argumentov za jednotlivé teórie pravdy, proti nim, a stále sa objavujú nové snahy precíznejšie formulovať, čo je pravda. Rezignovať na pravdu vo filozofii nie je možné, usilovať o univerzálnu teóriu pravdy je pre mnohých rovnako už neuskutočniteľné, a tak táto veľká téma stále nemôže byť ignorovaná a je opätovne otváraná. Riešenie prvej časti iných problémov, a nielen filozofických, je závislých na aspoň imanentnom pridržiavaní sa niektorej z kľúčových teórií pravdy. Nečudo, že v posledných desaťročiach nielen vo filozofii badať únavu a ústup z jednotlivých vyhranených pozícií. Filozofia sa pohráva s myšlienkou odmietnutia prvej náročnosti, ktorá je na pravdu stanovená a koketuje s možnosťou vystačiť si s pravdepodobnosťou. Cieľom tohto príspevku je načrtnúť možnosti a obmedzenia tejto koketérie.

Všetky klasické, či podľa niektorých autorov¹ neoklasické, teórie pravdy, teda teórie korešpondenčné, koherentné i pragmatické spája predpoklad, že pravda existuje a skúmajú jej povahu. Napriek ich etablovanosti a rôznorodosti jednotlivých verzií, ktoré boli nespočetnekrát vylepšované, nie je žiadna bez vnútorných inkoherencií a paradoxov. Práve existencia prípadov, ktoré sú pravdivé, avšak ich pravdivosť sa nedá vysvetliť prostredníctvom danej teórie, či opačne triviálne nepravdivých tvrdení, ktoré nedokáže teória vyfiltrovať, vedie často k úvahám o problematickosti požiadavky na univerzálnu aplikovateľnosť tej ktorej teórie. Pre vedecké teórie väčšinou platí, že sú akceptované dovtedy, kým nie je výnimiek príliš veľa a teória nie je nahradená inou, vysvetľujúcou aj pôvodnou teóriou nevysvetliteľné javy. Filozofické teórie sú špecifické tým, že vedľa seba dokážu paralelne existovať, aj keď si vzájomne protirečia a jedna teória nevytláča a nenahrádza predchádzajúcu. Čo to ale vypovedá o pravde? Je pravda vecou voľby, závisí od preferencií subjektu a pre každého je pravdivým niečo iné? Má pre filozofiu ešte zmysel tematizovať pravdu?

V prvom rade sa o pravde vypovedá v rôznych diskurzoch. Napr. výrok: „Janko Hraško cestoval v lyžici.“, na rozdiel od výroku: „Janko Hraško podnikol cestu na Mesiaca.“ budeme

¹ Napr. Glanzberg, M.: Truth. In: Zalta, E. N. (ed.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/truth/>>.

hodnotiť ako pravdivý. Čo nás k tomu vedie, keď o neexistencii Janka Hraška panuje všeobecná zhoda? Ide tu o inú pravdu ako napríklad v univerze časopriestorových entít? Existencia viacerých diskurzov a naše členenie výrokov na pravdivé a nepravdivé aj v rámci diskurzov obsahujúcich len ideálne, či mentálne entity prinajmenšom vedie k záveru, že výroky nie sú pravdivé rovnakým spôsobom, ak aj pravdivé sú, a teda existuje viac spôsobov ako byť pravdivý. Ak aj zostaneme v diskurzoch sveta reálneho, nie naratívneho, je prípustné, aby vety napr. matematiky, etiky, politiky, či gastronómie, alebo etológie, za predpokladu, že sú pravdivé, boli pravdivé iným spôsobom?

Druhým dôležitým momentom je spôsob, akým výroky medzi pravdivé, či nepravdivé zaradujeme. Pravdivosť už spomenutého výroku: „Janko Hraško cestoval v lyžici.“ je založená na inom momente, než existencia zodpovedajúceho faktu, konsenzu, či všeobecnej užitočnosti v to veriť. Jeho pravdivosť v diskurze slovenských ľudových rozprávok nebudeme overovať rovnako ako pravdivosť napr. výrokov histórie. Rôzne výroky aj reálnych vedeckých, či bežných diskurzov vyžadujú verifikáciu rozličnými metódami, ich pravdivosť sa nevyhnutne inak zisťuje a často toto overovanie vyústi k poznatku, že s niektorými výroky jednoducho nemožno pracovať iba v rámci množín pravda nepravda.

S rozvojom neklasických logík, zmenou paradigmy a novými filozofickými smermi v 20. storočí sa objavujú úvahy, či sa problematická pravda a pravdivosť nedá nahradiť konceptom pravdepodobnosti a či dokonca pravdepodobnosť nezohráva pri ľudskom uvažovaní dôležitejšiu úlohu než pravdivosť. Je to práve logika, ktorá diskusiu posúva ďalej a aj smerom k pravdepodobnosti, pretože: „Možno sa zhodneme, že v istom zmysle je to logika, ktorá nám hovorí, čo by sme si mali myslieť; ale interpretácia tohto tvrdenia vyvoláva značné ťažkosti. Možno povedať, že by sme si mali myslieť to, čo je pravdivé, ale v tomto zmysle nám celá veda hovorí, čo si myslieť a nie len logika“² (Ramsey 1926, 184).

Pravdepodobnostné modely sa presadzujú v čoraz širšom okruhu uvažovania a majú viacero variácií. Klasicky sa hovorí o subjektívnej, objektívnej a logickej pravdepodobnosti, ktoré majú rovnako ako tri hlavné teórie pravdy mnoho variácií. Už v roku 1926 Frank Plumpton Ramsey ohľadom výrazu pravdepodobnosť skonštatoval, že: „V skutočnosti je veľký rozdiel v názoroch medzi štatistikmi, ktorí poväčšine prijali teóriu pravdepodobnosti založenú na frekvencii a logikmi, ktorí ju naopak odmietajú, čo je pravdepodobne spôsobené tým, že tieto dve školy v skutočnosti hovoria o rôznych veciach, a že slovo „pravdepodobnosť“ používajú logici v jednom zmysle a štatistici v ďalšom. Závery, ku ktorým prideme ohľadom významu pravdepodobnosti v rámci logiky, nesmú byť teda chápané ako predobraz významu pre fyziku“³ (Ramsey 1926, 157). Môžeme konštatovať, že od prvopočiatkov snáh nahradzovať v istých prípadoch pravdivosť pravdepodobnosťou koncept pravdepodobnosti naráža na rovnaký problém ako pravdivosť. Ten je spätý s nejednoznačnosťou termínu, s množstvom jeho interpretácií a tým aj viacerými verziami, takže tak ako je mnoho teórií pravdy je aj viacero teórií pravdepodobnosti a vysvetlení, čo to pravdepodobnosť vlastne je.

V rámci logiky a filozofie je v súčasnosti asi najpopulárnejšou verziou založenou na pravdepodobnosti bayesianizmus, ktorého počiatky sa datujú od vydania Carnapovej práce o in-

duktívnej logike (Carnap 1950). Táto teória sa oslobodila od definovania potvrdzovania (confirmation) v termínoch logickej pravdepodobnosti a pravdepodobnosť nejakej množiny výrokov je väčšinou interpretovaná ako funkcia stupňa presvedčenia o ich pravdivosti. Základom deduktívnych systémov je zachovávanie pravdivostnej hodnoty, od pravdivých premís k pravdivému záveru, avšak prívrženci baesianizmu sa pýtajú s akým stupňom istoty môžeme tvrdiť pravdivosť premís. Bayesianizmus tvrdí, že veľá dedukcie sa v skutočnom usudzovaní ľudí nenachádza. Poväčšine usudzujeme iba z pravdepodobných premís a navyše v uvažovaní o každodennej realite je normou nemonotónnosť, ktorá sa v deduktívnych úsudkoch nijako neodráža. Podľa tejto teórie skoro každý záver môže byť zmenený, ak sa dodá ďalšia informácia, teda ďalšia premisa do úsudku. Indukciu namiesto dedukcie preferujú aj pri vedeckých vysvetleniach a tvrdia, že „ľudská racionalita a koherencia ľudského myslenia nie je definovaná logikou, ale pravdepodobnosťou“⁴ (Oaksford – Chater 2009, 69).

Otázkou zostáva ako skĺbiť jednak antropologickú potrebu poznať pravdu a v tú veriť s neurčitnosťou, ktorú so sebou pravdepodobnosť prináša a ako bez teórie pravdivosti chápať vedecké teórie. Zástanci bayesianizmu tvrdia, že počet pravdepodobnosti je jediná správna logika pre čiastočné presvedčenia, je systémom usudzovania aj pre vedu aj pre akékoľvek uvažovanie o evidencii. Vychádzajú z presvedčenia, že čo je pre jedného rozumné veriť závisí od empirickej evidencie, ktorú má a rovnako od prvotných (prior) pravdepodobností. Ak sú dvaja, ktorí zdieľajú presne tú istú empirickú skúsenosť, pre každého môže byť rozumné veriť v iný záver, práve pre rozdielne prvotné pravdepodobnosti. Napriek tomu, keďže bayesianisti sa často zameriavajú na racionálne zmeny viery, alebo na to, čo sa podieľa na racionálnej revízii niekoho viery v priebehu času, roly empirickej evidencie zostáva určité čestné miesto v rámci Bayesiánskej schémy. Empirická evidencia potvrdzuje vedeckú teóriu len v prípade, ak evidencia spôsobuje väčšiu pravdepodobnosť pravdivosti teórie. Ak evidencia spôsobuje teóriu menej pravdepodobnou tak ju nepotvrdzuje. Bayesian na základe toho ponúka pravdepodobnostnú explikáciu toho, kedy je E evidenciou pre hypotézu (H) v podobe, že *E* je evidenciou pre *H* iba v prípade, ak podmienená pravdepodobnosť *H* pri *E* je väčšia ako nepodmienená pravdepodobnosť *H*.

Pravdepodobnosť môže slúžiť ako stupnica miery presvedčenia o pravdivosti či nepravdivosti tvrdenia. 0 bude znamenať úplnú nedôveru, presvedčenie o nepravdivosti tvrdenia a 1 presvedčenie o absolútnej pravdivosti. Stupne presvedčenia musia rešpektovať počet pravdepodobnosti. Dôležitá je možnosť kombinácie nejakých tvrdení, teda že počet pravdivosti reprezentuje aj mieru kombinovaných presvedčení, naše presvedčenia môžu tvoriť konzistentný súbor. Ramsey tvrdí: „Ideálne by bolo, aby sme mali vieru prvého stupňa v prípade všetkých pravdivých výrokoch a presvedčení stupňa 0 ohľadom všetkých nepravdivých výrokoch. To je však príliš vysoký štandard, ktorý nemožno očakávať od smrteľníkov, a musíme uznať, že istý stupeň pochybností, či dokonca chýb môže byť, ľudsky povedané, oprávnený“⁵ (Ramsey 1926, 184).

V čom spočívajú výhody a aké sú nevýhody takejto teórie pravdepodobnosti, oproti napr. najrozšírenejším a v najväčšom kontexte aplikovateľným teóriám korešpondenčným? Základom korešpondenčných teórií je idea, že pravdivé je tvrdenie vtedy, ak korešponduje s faktom. Na jednej strane je teda rovina jazyka a na druhej mimojazyková realita, či objektívny svet. Pravda tak spočíva vo vzťahu medzi výrokom, resp. tvrdením a niečím nazvaným fakt

² We may agree that in some sense it is the business of logic to tell us what we ought to think; but the interpretation of this statement raises considerable difficulties. It may be said that we ought to think what is true, but in that sense we are told what to think by the whole of science and not merely by logic.

³ Indeed the general difference of opinion between statisticians who for the most part adopt the frequency theory of probability and logicians who mostly reject it renders it likely that the two schools are really discussing different things, and that the word ‘probability’ is used by logicians in one sense and by statisticians in another. The conclusions we shall come to as to the meaning of probability in logic must not, therefore, be taken as prejudging its meaning in physics.

⁴ Human rationality, and the coherence of human thought, is defined not by logic, but probability.

⁵ The ideally best thing is that we should have beliefs of degree 1 in all true propositions and beliefs of degree 0 in all false propositions. But this is too high a standard to expect of mortal men, and we must agree that some degree of doubt or even of error may be humanly speaking justified.

nachádzajúcim sa mimo jazyka, v realite. To samozrejme prináša celý rad problémov z nich najvýraznejšie dva možno sformulovať asi takto. Je problematické vysvetliť, či definovať pojmy fakt, korešpondencia a tvrdenie. Rozhodne pri ich explikácii nepanuje zhoda a ide pritom o základné pojmy, s ktorými teória pracuje. Druhý okruh problémov spočíva v tom, že pravda zostáva akoby mimo mysliacich subjektov. Vzťah korešpondencie je na nás nezávislý, naše poznanie faktov sveta pravdu nijako neovplyvňuje. Niečo je alebo nie je pravda bez ohľadu na to, či to vieme.

Bayesianizmus ponúka konexiu medzi mysliacim subjektom, pravdou a svetom. Pravdepodobnosť vťahuje subjekt do procesu korešpondencie sveta a jazyka. Pracuje s pojmom neistoty, operuje s tým, že výpovede o faktoch sveta vyjadrujú často len ľudské presvedčenie o danom stave, berie do úvahy meniacu sa množinu výrokov, ktoré zodpovedajú faktom a ponúka prepojenie toho čo vieme s pojmom pravdy. O niektorých faktoch nemusíme vedieť a môžeme formulovať výroky viac pravdepodobné a menej pravdepodobné do momentu kedy sa naše poznanie neobohatí a nespresní. Existujú pomerne zastávané názory, že len tautológie sú pravdivé a výroky sú viac či menej pravdepodobné. Druhý problém spojený so spresňovaním jazyka, terminológie a vyjasňovania pojmov však bayesianizmus ešte zväčšuje. Diskusiu obohatil novými termínmi, neprišiel s precíznejším vyjadrovaním ani formulovaním a definovaním problémov a pojmov. Má viacero verzí a aplikácií mimo oblasti humanitných vied, využíva sa najmä v behaviorálnych vedách a tak naráža na rovnaký problém definovania svojich termínov ako už stáročia formulované teórie pravdy. Pravdepodobnosť predstavuje nepochybne obohatenie diskusie, ponúka inú perspektívu, avšak nedá sa považovať za nahradenie pravdy ani za jej nástupcu vo filozofickom diskurze.

Literatúra

- CARNAP, R. (1950): *Logical Foundations of Probability*. The University of Chicago Press. Chicago.
- OAKSFORD, M., CHATER, N. (2009): *Precis of Bayesian Rationality: The Probabilistic Approach to Human Reasoning*. In: *Behavioral and Brain Sciences* (2009), 32. 68–120.
- RAMSEY, F. P. (1926): *Truth and Probability*. in Ramsey, 1931: *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*, Ch. VII, p.156-198, edited by R.B. Braithwaite, London: Kegan, Paul, Trench, Trubner & Co., New York: Harcourt, Brace and Company.

Mgr. Lenka Kocinová, PhD.

KF FF UKF

Hodžova 1

Nitra

e-mail: lkocinova@ukf.sk

M. OSSOWSKIEJ POSTULAT UNAUKOWIENIA ETYKI

M. OSSOWSKA'S POSTULATE OF SCIENTIFICATION OF ETHICS

Halina Šimo

Abstract: *M. Ossowska, a prominent Polish analytical philosopher, put forward the postulate of scientification of ethics. In fact, we deal with a rationalization of normative ethical considerations in her concept. Ossowska outlines the requirements of the rationality, whose fulfillment helps undoubtedly improve - especially from the formal point of view - ethical systems (rather than normative ethics in general). However, when it comes to the name "scientification", its use does not seem adequate in this context, as it may be wrongly associated with positivist way of thinking about ethics.*

Keywords: *M. Ossowska, ethics, scientification of ethics, justification of norms*

Żadna książka filozoficzna nie może służyć, niczym książka telefoniczna, jako źródło jednoznacznych odpowiedzi. Filozof może jedynie wytyczyć kilka pomocnych dróg myślowych, parę punktów orientacyjnych w miejscach, o których wiadomo, że tradycyjnie sprawiają ludziom kłopot. Może zbudować pewien model analitycznego myślenia o typowych problemach, akceptowalny i pomocny dla niektórych ludzi. Więcej uczynić nie zdoła.

Richard B. Brandt

Nie każde ludzkie doświadczenie życiowe poddaje się całkowitej penetracji rozumu.

Michał Heller

Wprowadzenie

Przedmiotem rozważań jest wysunięty przez Marię Ossowską postulat unaukowienia etyki. Celem jest sformułowanie odpowiedzi na pytania o rozumienie tego postulatu, jego zasadność, a także trafność określenia „unaukowienie“ w kontekście omawianej koncepcji. Wyjaśniając znaczenie postulatu Ossowskiej warto wskazać, jak pojmuje ona etykę, jak rozumie termin „unaukowienie“ i wreszcie – jakie warunki powinny zostać spełnione, by można było stwierdzić, że etyka została unaukowiona.

M. Ossowską zaliczamy do grona najważniejszych przedstawicieli filozoficznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a więc jednej z wzorcowych szkół filozofii analitycznej, której przedstawiciele nie dzielali jednak negatywnego stosunku do etyki, tak jak np. przedstawiciele Koła Wiedeńskiego, zbliżonej pod wieloma względami formacji intelektualnej. Dociekania nad moralnością stanowiły główną dziedzinę zainteresowań Ossowskiej, co odróżniało ją poniekąd od pozostałych uprawiających etykę filozofów Szkoły, gdyż przez większość z nich kwestie moralności były raczej podejmowane na marginesie dociekań w zakresie epistemologii, logiki, itp. Odróżniał ją ponadto sposób zapatrywania na moralność i etykę – nie przyjęła bowiem paradygmatu pozytywistycznego. Na początku myślała wprowadzić o etyce w tych kategoriach, jednakże stopniowo skryształizowało się u niej stanowisko odmienne – stanowisko, które znajduje swój wyraz w zasadach związanych z pro-

ponowanym przez nią programem unaukowania¹.

Na czym polega unaukowanie etyki?

U podstaw Ossowskiej programu unaukowania etyki leży jej przekonanie, że należy wyzwać tę dyscyplinę z stereotypu kaznodziejskiego. Lecz nie chodzi jej o powstrzymywanie się od tworzenia systemów etycznych i zajmowanie się moralnością tylko w aspekcie opisowym (analiza pojęć, opis zastanych systemów etycznych, badanie mechanizmów psychologicznych i socjologicznych działających w procesie dokonywania wyborów moralnych, itp.)². Etykę normatywną uważa Ossowska za nieodzowną, gdyż „[...] nikt chyba się nie łudził co do tego, by można było kogoś, kto chce się dowiedzieć, jak w pewnych okolicznościach winien postąpić, zaspokoić informacją o tym, jak powstaje w nas poczucie powinności [...]” (Ossowska 1963, 45).

Ossowska odróżnia wyraźnie dwie postawy (style) w rozważaniach moralności, obie uważając za potrzebne: 1) postawa badacza, beznamiętnego obserwatora, którego interesuje „pewien faktyczny stan rzeczy”, „bada zjawiska moralne, podobnie jak botanik bada rośliny, a językoznawca – zjawiska językowe” 2) postawa współtwórcy moralności, któremu chodzi o to, by powiedzieć ludziom, co jest dobre, a co złe, który wskazuje, jak należy postępować (Ossowska 1963, 9-10). Wymienionym dwóm stylom odpowiadają odrębne, choć zazębiające się dyscypliny³. Dziś powiedzielibyśmy, że chodzi o dziedzinę obejmującą metaetykę i etykę opisową, zaś drugą dyscypliną byłaby etyka normatywna; Ossowska nazywa je kolejno nauką o moralności (nie podoba jej się używana przez niektórych nazwa „etologia”, jako że kojarzy się z nadto ze słowem *ethos*) oraz etyką. Nazwę etyka rezerwuje ona dla tego, co nazywamy dziś etyką normatywną, widąc zatem wyraźnie, że właśnie etykę normatywną ma na myśli, mówiąc o potrzebie unaukowania etyki. Zakłada, że opisowe rozważania nad moralnością są uprawiane naukowo, natomiast unaukowanie potrzebne jest w przypadku etyki normatywnej, jako że ma pozwolić przełamać ów stereotyp kaznodziejski (Ossowska 1963, 35, 45). Według Ossowskiej powinno być tak, że nauka o moralności przygotowuje grunt unaukowania etyki, określa jej metody, powinna zatem wyprzedzać etykę, o ile ta druga ma być poddana procesowi unaukowania. Od rezultatów uzyskanych w nauce o moralności zależy program etyki (normatywnej).

Główną różnicę między nauką o moralności i etyką stanowi rodzaj wypowiedzi stosowanych w tych dziedzinach. Jednak to, że wypowiedzi opisowe typowe są dla nauki o moralności, zaś oceniające (oceny i normy) dla etyki, nie znaczy, „abyśmy w pierwszej nie mieli nigdy spotkać się z oceną, a w drugiej z wypowiedzią opisowego typu”. Możemy spotkać się z oceną w nauce o moralności, ale tylko w charakterze przedmiotu badania. Możemy spotkać się z opisem w etyce, ale wypowiedź opisowa będzie tu odgrywała rolę pomocniczą

1 Por. Woleński (1985), 284.

2 Taką postawę swojej skromności „kimże ja jestem, by pouczać, pozostawmy to kaznodziejom” opisuje T. Kotarbiński (sam nie utożsamiając się z nią). Zob. Kotarbiński 1987, 17.

3 Warto tu przywołać cenne spostrzeżenie Ossowskiej, że w praktyce rzadko spotykamy takie ostre rozgraniczenie treści opisowych i ocennych. Często prace zgodnie z zapowiedzią autora, a nieraz także w opinii potencjalnych czytelników, czysto analityczne okazują się przesycone zamaskowanymi czasem wątkami normatywnymi i *viceversa*: <<Tu jednak zaznaczyć należy, że niespodzianki zdarzają się w obu kierunkach: jak prace, w swoich zapowiedziach czysto opisowe, nie powstrzymują się od formułowania ocen i norm, tak i te, po których możnaby się spodziewać normatywnego punktu widzenia, w rękach ludzi z żyłką empiryczną przekształcają się w prace, gdzie znaleźć można przede wszystkim obserwacje dotyczące otaczającej autora „rzeczywistości moralnej”>> (Ossowska 1963, 43).

w konstruowaniu pewnego systemu ocen czy norm”⁴. Warto mieć oczywiście na uwadze, iż: „Powszechnie wiadomo, że żaden badacz nie obywa się bez ocen w tym sensie, że woli prawdę niż fałsz, pojęcia jasne niż mętne, zdania uzasadnione niż nieuzasadnione. Ale te oceny, którymi się rządzi w swoich czynnościach zmierzających do skonstruowania pewnej dyscypliny, oceny, które w postaci pewnych przekonań stanowią motywy jego działania, nie przenikają do jego systemu, do nauki, która stanowi wytwór tych czynności” (Ossowska 1963, 18, 48).

„Unaukowanie” potocznie pojmujemy jako przekształcenie w naukę czegoś, co dotąd nie było nauką. Ossowska podkreśla „aspekt niedokonany” tego procesu: chodzi o nadawanie charakteru naukowego, wzbogacanie dyscypliny o cechy naukowości w stopniu, na jaki dana dyscyplina pozwala, a to nawet w sytuacji, gdy z góry wiadomo, że nie można danej dyscypliny w naukę przekształcić: „Na naukowość składa się zespół własności, które dają się stopniować i jest rzeczą niewątpliwą, że jeżeli nie można etyki uczynić nauką, to można w każdym razie ją unaukować” (Ossowska 1963, 47). Ograniczenia, jakie proces unaukowania napotyka w przypadku etyki, wiążą się przede wszystkim z faktem, że o sądach aksjologicznych, nie będących zdaniem w sensie logicznym, nie można orzekać prawdy jako zgodności z rzeczywistością, nie można ich uzasadniać „w sposób logiczny” (Ossowska 1983, 524). Innymi słowy, dla najogólniejszych norm etycznych nie możemy wskazać dowodu, nie da ich się także potwierdzić eksperymentalnie – jak dobitnie określa to Ch. Perelman, ich afirmacja nie wynika ani z konieczności logicznej, ani powszechności eksperymentalnej (Perelman 1959, 98).

Jakie warunki zatem ma spełniać etyka normatywna, by można było ją zgodnie z koncepcją Ossowskiej uznać za etykę unaukowaną? Najzwęższej rzecz ujmując, etyka unaukowana ma spełniać wymogi racjonalności. Jak pojętej racjonalności? Ossowska wyjaśnia: „Rządzimy się rozumem, jeżeli zdolni jesteśmy do formułowania i uzasadniania naszych przekonań, nie fałszując tych procesów dla uzgadniania ich z naszymi potrzebami i upodobaniami, tam gdzie nasze interesy są zaangażowane” (Ossowska 2002, 38). Zalecenie precyzyjnego formułowania myśli odnosi się do systemów etycznych różnego typu, gdyż różnego typu systemy Ossowska uznaje, warto jednak zauważyć, że w związku z wymogiem dobrego uzasadniania ceniła ona najwyżej systemy etyczne budowane na podobieństwo systemów dedukcyjnych – na ich gruncie bowiem normy i oceny bardziej szczegółowe wynikają z norm i ocen ogólniejszych. Zdawała sobie jednak sprawę (i jednocześnie podkreślała, jak ważne jest mieć tę świadomość), iż także w przypadku tego typu systemów obowiązuje, że logika nie rozstrzyga ani o prawdziwości, ani o słuszności norm naczelných (najogólniejszych). Jak trafnie ujmuje to I. Lazari-Pawłowska, w etyce pytanie o rozstrzygalność jest przede wszystkim pytaniem o związek logiczny między normami, o to, czy dana norma jest pochodna w stosunku do naczelných założeń – analogicznie do pojęcia rozstrzygalności w zastosowaniu do teorii dedukcyjnych (Lazari-Pawłowska 1967, 82). Jednak również owe sądy etyczne najogólniejsze podlegają racjonalnej dyskusji i argumentacji, w której istotna jest uczciwość intelektualna – nie może pod żadnym pozorem chodzić o racjonalizację naszych potrzeb czy interesów⁵. Wyrugowane z etyki ma według Ossowskiej zostać myślenie magiczne, a także

4 „Powszechnie wiadomo, że żaden badacz nie obywa się bez ocen w tym sensie, że woli prawdę niż fałsz, pojęcia jasne niż mętne, zdania uzasadnione niż nieuzasadnione. Ale te oceny, którymi się rządzi w swoich czynnościach zmierzających do skonstruowania pewnej dyscypliny, oceny, które w postaci pewnych przekonań stanowią motywy jego działania, nie przenikają do jego systemu, do nauki, która stanowi wytwór tych czynności.” (Ossowska 1963, 19)

5 Por. Dudek 2012, 116.

religijne⁶. Istotne jest konsekwentne odróżnianie opisu faktów i wartościowań, przy czym nie chodzi o usunięcie ocen z etyki, lecz o to, by „uczony zdawał sobie sprawę, kiedy wartościuje i by, w wypadku, gdy to może mieć jakieś znaczenie, uczciwie to ujawniał” (Ossowska 1983, 535).

Zasadność postulatu Ossowskiej

Trzeba zgodzić się z Lazari-Pawłowską, że; „warto kusić się o unaukowanie etyki wtedy i tylko wtedy, jeśli spełni ona przez to lepiej swoje zadania” (Lazari-Pawłowska 1967, 77). Jest niewątpliwe, że odpowiedź na pytanie, czy przestrzeganie zasad, którymi Ossowska zaleca się kierować, spełnia ten warunek, należy odpowiedzieć twierdząco. Przestrzeganie wymienionych zasad pozwala rozjaśnić spory etyczne, a świadomość niedowodliwości, ograniczonej uzasadnialności własnego systemu etycznego, prowadzi do większej otwartości na dyskusje ze zwolennikami innych systemów. Apelowanie w dyskusji i w argumentacji do rozumu, może skłonić – nawet przy wspomnianym braku dowodów – do uznania pewnych dyrektyw moralnych. Warto ponadto wziąć pod uwagę, że oceny etyczne często obarczone są ładunkiem emocjonalnym, który stanowi wydajne źródło nieporozumień w dyskusjach etycznych, zaś rozum dokonuje korekty naszych reakcji uczuciowych. To wszystko ma znaczenie nie tylko w wymiarze indywidualnych decyzji jednostek, ale także dla decyzji etycznych na forum społeczeństwa, państwa, tworzenia prawa. Można przyjąć, że powiększenie zasięgu racjonalności samo w sobie jest wartością – trudno nie przyznać racji K. R. Popperowi i M. Hellerowi, że opowiedzenie się za racjonalnością to wprawdzie pewien wybór aksjologiczny, ale panuje szeroka zgoda co do tego, że jest to wybór trafny (Heller 2016, 107-108).

Wysuwane przez Ossowską zalecenia mogą posłużyć jako dobre kryteria racjonalności systemów etycznych. (Proponowana przez nią racjonalizacja etyki normatywnej odnosi się raczej do poszczególnych systemów etycznych, które są w związku z niedowodliwością norm naczelných liczne i stosunkowo różnorodne. Zaostrzenie rygorów formalnych nie prowadzi do odrzucenia jednych systemów etycznych na korzyść drugich, a spełnienie rygorów formalnych udoskonala tylko pod względem formalnym różne systemy, nie podnosi jednak na wyższy szczebel metodologiczny etyki normatywnej jako całości⁷). Jednak nazywanie postulowanego przez Ossowską procesu „unaukowieniem” nie wydaje się trafne. Gdy Ossowska zdystansowała się od podejścia pozytywistycznego, tzw. etyki naukowej, krytykowała arbitralne przypisywanie bądź odmawianie naukowości lub sensu pewnym rzeczom. Jej krytyka była słuszna, trzeba bowiem mieć na oku, że – jak zauważa Pawłowska – nie ma dobrych racji, by jakkolwiek system etyczny nazywać naukowym. „Nie jest bowiem prawdą, że nauka cokolwiek w zakresie naczelných założeń nakazuje: nauka ani nie nakazuje minimalizacji cierpień, ani nie nakazuje ich zwiększenia, ani nie nakazuje zniesienia niesprawiedliwości społecznych, ani ich zachowania” (Lazari-Pawłowska 1967, 86). W tej sytuacji argumentowanie za jakimś systemem etycznym przez nazywanie go naukowym, to argumentowanie apelujące do emocji, zmierzające perswazji raczej niż do uczciwego przekonywania. Sądzę, że podobnie może być w przypadku użycia pokrewnego określenia „unaukowany”, mimo iż Ossowska inaczej rozumiała termin „unaukowanie”. Operując bowiem tą nazwą bierzemy zwykle pod uwagę jej rozumienie nawiązujące do języka potocznego, nie zaś projektującą w gruncie rzeczy definicję Ossowskiej.

Literatura

- DUDEK, J. (2012): *Problem unaukowania etyki. Teoretyczne i normatywne aspekty twórczości Marii Ossowskiej*. Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- BRANDT, R. B. (1996): *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*. Tłum. B. Stanosz, Warszawa: PWN.
- HELLER, M. (2015): *Moralność myślenia*. Kraków: Copernicus Center.
- KOTARBIŃSKI, T. (1987): *Pisma etyczne*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Ossolineum.
- LAZARI-PAWŁOWSKA, I. (1967): Problem unaukowania etyki. *Etyka*, 2, 77-94.
- OSSOWSKA, M. (1963): *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa: PWN.
- OSSOWSKA, M. (1983): *O człowieku, moralności i nauce*. Miscellanea. Warszawa: PWN.
- OSSOWSKA, M. (2002): *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- PERELMAN, Ch. (1959): *O sprawiedliwości*. Tłum. W. Bieńkowska, Warszawa: PWN.
- WOLEŃSKI, J. (1985): *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa: PWN.

Dr Halina Šimo

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji
Bielska 62, 43-400 Cieszyn
e-mail: halina.simo@seznam.cz

⁶ Ossowska kojarzyła sekularyzację z postępem w zakresie moralności.

⁷ Zob. Lazari-Pawłowska 1967, 124.

HISTORICKÁ PRAVDA: POZNÁMKY K VYBRANÝM TEORETICKÝM A SPOLOČENSKÝM ASPEKTOM

HISTORICAL TRUTH: SOME NOTES TO SELECTED THEORETICAL AND SOCIAL ASPECTS

Juraj Šuch

Abstract: *The traditional understanding of historical narrative stresses the correspondence of historical text to sources and historical reality. This understanding of history was criticised by the constructivist's understanding of history. The author of this article points out the fact that the constructivist's understanding of history offers a more detailed depiction of the process of writing history and the deepening of plurality in history than the traditional one. He also points out the problems of the constructivist's understanding of history for the orientation of society in history.*

Keywords: *History, Truth, Constructivism, Writing history, Past*

Problematika historickej pravdy sa stáva najdiskutovanejšou témou nielen medzi filozofmi a historikmi, ale aj širšou verejnosťou. Dôvody pre detailnejšie úvahy o povahe historickej pravdy súvisia s uznaním relevantnosti histórie a jej poznatkov pri orientácii vývoja spoločnosti v dejinnom kontinuu. Diskusie o povahe historickej pravdy sa podstatne zintenzívnili najmä v posledných desaťročiach, kedy sa s novými výskumnými postupmi a poznatkami zvýraznil problém relativity historickej pravdy. V našom príspevku sa zameriame na stručné prestavenie chápania historickej pravdy v konštruktivistických koncepciách (H. White, F. Ankersmit, J.-M. Kuukkanen), ktoré vo väčšej miere zohľadňujú problematiku relativity historickej pravdy. Zároveň naznačíme ich problémové aspekty, ktoré zrkadlí ich recepcia.

Tradičné chápanie historickej pravdy súvisí s intuitívnou predstavou korešpondencie výsledku historikovho skúmania s historickou realitou. Historická práca by mala prakticky napĺňať tézu Leopolda von Rankeho, že historik má „písať tak ako to vlastne bolo“. V anglosaskom prostredí túto (krajnú) názorovú krajinu pozíciu v druhej polovici 20. storočia reprezentoval Geoffrey Elton. Vo svojich prácach zdôrazňoval potrebu odlišovať medzi profesionálnou „pravdivou“ históriou a amatérskou históriou, ktorá svojím amatérskym prístupom nemohla korešpondovať s minulosťou. Rozdiel medzi týmito dvoma mal spočívať v prístupoch. Zatiaľ čo amatérsky pracujúci historik si mal vypomáhať pri vysvetľovaní javov problematickými konceptami ako „duch doby“, tak profesionálny historik mal pracovať len s tzv. *historickou metódou*.¹ Podľa Eltona mohol historik z perspektívy samotnej minulosti odkryť pomocou tejto metódy historickú pravdu z dostupných prameňov.² Len pri veľmi všeobecnom alebo veľmi zjednodušujúcom pohľade na proces historikovej práce by sa dalo

stotožniť s Eltonovou predstavou, že dosahovanie pravdy je produktom „dvojitého procesu: pochopenia, čo dôkazy skutočne hovoria, a pochopenia, ako zapadajú do seba“ (Elton 1967, 84). Táto jeho predstava o spôsobe „objavovania“ historickej pravdy vychádza zo špekulatívneho predpokladu jednoznačne vymedzovaných významov fragmentárneho pramenného materiálu a ich vzájomných súvislostí, ktoré by vyúsťovali do „neproblémovo“ kumulatívne rozširovaného historického poznania.

V tejto súvislosti sa prirodzene objavuje otázka, kto a akým spôsobom by mal posudzovať, či historik zaujal ten „správny“ postoj a či skutočne deklarovaný „nezávislý“ výklad alebo popis a významy udalostí nebudú v budúcnosti revidované. Eltonov predpoklad odkrývaní nezávislej historickej pravdy z prameňov podáva zjednodušený pohľad na proces historikovho spracovávanía množstva údajov a faktov, ktorý marginalizuje úlohu teórie. Zároveň kladenie kľúčového dôrazu na nadčasovú nezávislosť historika nakoniec viedlo k jeho spochybňovaniu významu teórií pri práci historika.³ Na jednej strane tento jeho postoj je pochopiteľný vzhľadom na možnosť nahradenia určitej teórie inými (podobne módnymi teóriami). Na druhej strane je nepredstaviteľné uvažovať o procese historikovej práce bez zohľadnenia funkcie a významu nielen vývojových, ale aj sociálno-vedných teórií. Prehlbujúca sa pluralita historických zobrazení minulosti problematizovala kumulatívne vytváranie jej „zjednocujúceho“ obrazu a tým sa spochybňovala relevantnosť „tradičných“ reflexií konštrukčných procesov práce historikov. V porovnaní s tradičným názorovým postojom, ktorý kládol dôraz na autonómne poznanie jednotlivých prameňov s automatickým vyúsťovaním do celostných pravdivých predstáv o minulosti, sa s konštruktivistickými koncepciami stretávame so zdôrazňovaním významu rôznych konštrukčných vplyvov na výsledné historické priblíženie minulosti.

V posledných desaťročiach medzi najznámejšie konštruktivistické teórie patrí tropologické chápanie histórie Haydena Whita. V jeho prácach sa zdôrazňuje literárna dimenzia tvorby historických narácií. Rôznorodosť historických zobrazení bola v jeho koncepcii spojená s historikovou voľbou spôsobov vysvetľovania (naratívnej interpretácie), ktoré zrkadlili odlišne orientované hodnotové nasycovanie naratívnych textov. Možnosti vytvárania odlišných príbehov mal pokrývať systém švoritých triád (sujetových, argumentačných, ideologických) a hlbinných trópov (White 2011, 21 – 56). Samotný text historických prác sa podľa neho historikom nevytvára len pomocou doslovných a metaforických tvrdení, ale kľúčovú úlohu v tomto procese prisudzoval hlbšej figuratívnej úrovni. Historické práce White prirovnával k metafore ako symbolickej štruktúre, ktorá „*vyvoláva v mysli* obrazy vecí rovnakým spôsobom, akým to robí metafora“ (White 2009, 144). V porovnaní s tradičným chápaním histórie, ktoré predpokladalo trvale nemenné významy jednotlivých dejinných udalostí, tak z Whitovho pohľadu mohli nadobúdať udalosti odlišné významy. Predpokladom jeho koncepcie sa stáva „nesformovaná“ (sujetovo nedourčená) historická realita. Posudzovanie pravdivosti historických prác závisí v nej nielen na epistemologických kvalitách, ale aj na ich „nehistorických“ aspektoch.⁴ Vzhľadom na identifikovateľnú hodnotovú orientáciu historickej narácie, ako aj na proces zvýznamňovania naratívnych zobrazení udalosti pomocou figuratívnych prvkov (trópov) uvažoval White o historickom naratívnom popise ako

¹ Táto metóda „nie je nič viac než uznaným a overeným spôsobom extrahovania z toho, čo zanechala minulosť, t. j. pravdivých faktov a udalostí minulosti, a pokiaľ je to možné, aj ich významu a prepojení, pričom... minulosť musí byť skúmaná z jej vlastnej perspektívy, pre jej vlastný účel, v jej vlastných súvislostiach“ (Elton 1967, 65).

² Elton vyjadril presvedčenie, že aplikovaním princípov náležitého kriticismu (spojeného s procesom zisťovania pravosti a posúdením správneho významu dôkazov) „môže byť pravda extrahovaná z prameňov“ (Elton 1967, 74).

³ Elton teórie spájal s hrozbou vyplývajúcou zo skutočnosti, že sa ich ponuka ako „nápomocného nástroja na vyjasnenie zmätku v dejinách zmení na presvedčenie, že minulosť musí byť rekonštruovaná v zhode s teóriou (...), a tak teória riadi selekciu prameňov a určuje im predurčené významy“ (Elton 1991, 15).

⁴ White v závere *Metahistórie* tvrdil, že ak si „máme vybrať medzi alternatívnymi predstavami histórie, tak jediné východiská, na základe ktorých môžeme uprednostňovať jednu pred druhou, sú *morálne* alebo *estetické*“ (White 2011, 556).

o „figuratívnom popise, alegórii“ (White 1987, 48). Podľa tejto koncepcie historické práce podávajú *metaforickú pravdu*, ktorej dekódovanie recipientom je nevyhnutne viazané na ich kritický postoj a interpretáciu. V spojitosti sa Whitovým konštruktivistickým chápaním histórie sa prirodzene objavujú otázky nielen o našich intuíciách, ktoré sa viažu na presvedčenie o dejinách ako jednom určitom príbehu, ale najmä o možnosti histórie napomáhať recipientom pri orientácii v dejinnom kontinuu. Ak sú práce historikov nevyhnutne skresľujúce a tým aj (do nejasnej miery) nedôveryhodné, tak sa prirodzene naskladá otázka ich praktickej hodnoty pre orientáciu spoločnosti.

Z podobných konštruktivistických východísk ako Hayden White koncipuje svoje chápanie histórie aj Frank Ankersmit. Na rozdiel od neho neviaže pluralitu historických prác (podôb minulosti) na historikom realizované literárne operácie (resp. naratívnu formu), ale na historikovu voľbu určitej perspektívy, ktorá je spojená s zjednocujúcimi tvrdeniami tzv. *naratívnu substanciou*.⁵ Podľa neho určité tvrdenia v historickej narácii môžu korešpondovať s jednotlivými aspektami dostupných prameňov. V prípade naratívneho celku (historickej narácie) nie je možné uvažovať o ich pravdivosti, ale len o väčšej alebo menšej *objektívite*. (Ankersmit 1983, 77). V rozvíjaní úvah o historických prácach Ankersmit postupne uvažuje o nich ako o historických reprezentáciách. V súvislosti so vzťahom reprezentácie a opisu k realite tvrdí, „že sa opis aj reprezentácia vzťahujú k realite, o opise povieme, že *referuje* na realitu (za pomoci subjektového termínu), zatiaľ čo o reprezentácii (ako celku) povieme, že je *o* (to be about) realite“, pričom referencia je „určená objektívne, t.j. objektom z reality, ktorý je označený subjektovým termínom opisu, ale ‚byť o‘ je v podstate nestabilné a neurčené, pretože opisy obsiahnuté v textoch reprezentácií ponúkajú v tomto prípade odlišné vymedzenia“ (Ankersmit 2009, 193). Pri Ankersmitových úvahách o historických naraciách je zrejmé, že historikmi podávané obrazy minulosti nie sú jej kópie alebo modely, ale v nejasnej miere vždy skreslené špecifické predstavy historickej reality. Podobne ako v prípade Whitovej tropologickej koncepcie, tak aj pri Ankersmitovom chápaní histórie sa objavuje otázka, či na dobovom historikovom pohľade závislé (nejasné) predstavy o minulosti môžu byť pre súčasnú spoločnosť nápomocné.

Voči Whitovmu a Ankersmitovmu chápaniu histórie sa kriticky vymedzil Jouni-Matti Kuukkanen, ktorý svoju pozíciu označil ako *ne-reprezentalistickú*. Odmietal predstavu Whitovho literárneho alebo Ankersmitovho narativistického reprezentalizmu, pretože podľa neho „historiografia je o zdôvodňovaní niektorých téz a hlavný príspevok historickej práce má poskytnúť bežné zdôvodnenie pre a proti určitej téze“ (Kuukkanen 2015, 24). Historici mali na základe svojho výskumu formulovať pre recipienta kľúčovú tézu, prostredníctvom ktorej sa podáva vysvetlenie určitého dejinného obdobia. Podobne ako White aj Ankersmit poukazuje na význam zjednocovacích pojmov v procese práce historika, ktoré viažu alebo spájajú empirické dáta do jedného celku. Ako príklad výberu historiografickej tézy uvádza výraz „*Chruščovov odmäk*“, ktorý by mohol byť vhodne použiteľný v spojitosti s množstvom dát a fenoménov počas vlády N. Chruščova. Kritériom úspešného historikovho výberu zjednocovaného pojmu mal súvisieť s napĺňaním kritériá (exemplifikácie nimi pokrývajúcich dát, koherencie, obsažnosti, rozsahu, originality) (Kuukkanen 2015, 123 – 127). V porovnaní s Whitom a Ankersmitom odmietol Kuukkanen produktivnosť intuitívneho predpokladu korešpondencie historických prác (a ich téz) s minulosťou pre absenciu nezávisle existujúceho

objektu, ktorý by ho potvrdzoval.⁶

Pri posudzovaní týchto historiografických téz a syntetizujúceho historického poznania Kuukkanen rozlišuje medzi epistemicou, rétorickou a diskurzívnou dimenziou.⁷ Tieto tri dimenzie zároveň vytvárajú „kognitívne zdôvodnenie historických prác ako špecifických argumentov, ktoré obsahujú“ (Kuukkanen 2015, 166). Na jednej strane Kuukkanen predpokladá kľúčovú úlohu racionálnych východísk pre posudzovanie historických prác. Na druhej strane sa pokúša zohľadniť politický a spoločenský kontext historiografického diskurzu jeho dobovou situačnosťou. Predovšetkým situačnosťou tvorby historikov pripisuje vytváranie odlišných historických interpretácií o jednej téme. Samotnú objektivitu historickej práce podmieňuje mierou racionality a akceptovateľnosti (Kuukkanen 2015, 196). Keďže je nevyhnutne univerzálnosť „racionálnej“ praxe historikov oslabovaná ich dobovou situačnosťou, tak históriu umiestňuje medzi objektivismus a subjektivismus resp. história je vždy objektívna ako aj subjektívna. (Kuukkanen 2015, 170 – 175). Tak ako u Whita, Ankersmita sa aj u Kuukkanena v chápaní histórie sa objavuje predstava historických prác (textov), ktoré sú výsledkom konštrukčných procesov, pričom ich odvolávanie sa na ich korešpondenciu s minulosťou je oprávnené spochybňované.

Nejednoznačne identifikovateľná miera objektivity a tým aj pravdivosti jednotlivých historických prác v koncepciách konštruktivistov poodhaľuje zložitost' úvah historickej pravde. Spomínané koncepcie poukazujú ako sa na teoretickej rovine problematizuje idea o korešpondencii historických prác s minulosťou. I keď konštruktivistické teórie reflektujú súčasnú prax historikov, ktorá ju svojou pluralitou zobrazení minulosti znejasňuje, tak sa intenzívnejšie objavuje otázka statusu nimi podávaných historických právd.

Literatúra

- ANKERSMIT, F. (1983): *Narrative Logic. A semantic Analysis of the Historian's Language*. The Hague : Martinus Nijhoff Philosophy Library.
- ANKERSMIT, F. (2009): Obrat k jazyku : literárna teória a teória histórie. In Rastislav Kozák – Juraj Šuch – Eugen Zelenák (eds): *Kapitoly zo súčasnej filozofie dejín*. Bratislava: Chronos, s. 182 – 228.
- ELTON, G. R. (1967): *The Practice of History*. Sydney : University Press.
- ELTON, G. R. (1991): *Return to Essentials*. Cambridge : Cambridge University Press.
- KUUKKANEN, J.-M. (2015): *Postnarrativist Philosophy of Historiography*. London: Palgrave Macmillan.
- WHITE, H. (1987): *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore : The John Hopkins University Press.
- WHITE, H. (2009): Historický text ako literárny artefakt. In: *Kapitoly zo súčasnej filozofie dejín*. Bratislava : Chronos. pp. 134 – 153.
- WHITE, H. (2011): *Metahistorie*. Brno : Host.

⁶ Toto odmietnutie zdôrazňuje Kuukkanen s požiadavkou uvažovania o „zdôvodniteľnosti historiografických téz bez predpokladu ich pravdivosti“ (Kuukkanen 2015, 143).

⁷ Zatiaľ čo epistemicá dimenzia súvisí podľa neho s epistemickými hodnotami (koherenciou, obsahom, obsažnosťou a originalitou), tak rétorická dimenzia je viazaná na samotný text, ktorý oslovuje čitateľov. Rétorická dimenzia sa viaže k intelektuálnemu kontextu, v ktorom sa objavuje historikova práca (Kuukkanen 2015, 156 – 158).

⁵ Podľa neho *naratívne substancie* predstavujú „obrazy“ alebo (zjednocujúce) „pojmy“ (ako napr. studená vojna), ktoré „organizujú naše poznanie minulosti bez referencie na ňu alebo jej opisovanie“ (Ankersmit 1986, 97).

Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA č. 1/0830/15.

doc. PhDr. Juraj Šuch, PhD.

Katedra filozofie FF UMB

Tajovského 40

974 01 Banská Bystrica

SR

e-mail: juraj.such@umb.sk

ABSOLUTIZÁCIA PRAVDY V POLITICKÝCH IDEOLÓGIÁCH. KRITÉRIA PRAVDIVOSTI VO VZŤAHU K MYSLENIU A KONANIU

ABSOLUTISATION OF TRUTH IN POLITICAL IDEOLOGIES.
CRITERIA OF TRUTH IN RELATION TO THINKING AND ACTION

Miroslav Jašek

Abstract: *The objective of the article is to analyse the absolutization of the subjective truth in political theories of absolutism and in totalitarian ideologies. At the same time, it addresses their complex characteristics in terms of the intensity of influencing the objective reality. From a historical point of view, it scrutinizes the absolutization of truth in the objective reality as well as theoretical pre-suppositions for the origination of totalitarianism in terms of the intensity of the authorities' aspirations in human thinking and actions. The roots of these efforts can be traced back to the Ancient Era. The article hypothetically examines the possibility of influencing the reality in relation to the occurrence of mass media.*

Keywords: *authority, ideology, totalitarianism, tyranny, freedom, theory, propaganda*

Pojem ideológia je príliš zložitý na to, aby sme mohli priamo určiť jeho komplexnú definíciu. Najčastejšie ho označujeme ako súbor koncepcií, ktoré sú fundamentom organizovaného politického postupu, ktorého cieľom je systém zachovať, zreformovať alebo zvrhnúť (Heywood, 2005).

Vzhľadom k tejto problematike by sme však mohli uviesť rôzne pohľady, ale ak hovoríme o totalitných ideológiách, je pre nás dôležitý názor Hannah Arendt, ktorá považovala ideológie za totalitné a to bezpodmienečne. Uvádza nám, že: „Vo svojich aspiráciách na totalitný výklad majú ideológie sklon vysvetľovať nie to čo je ale to, čo nastáva, vzniká alebo končí. Touto schopnosťou sa ideologický spôsob myslenia stáva nezávislým na všetkej skúsenosti, pretože z tej sa nemôže ničomu novému naučiť ak by aj išlo o niečo, čo sa práve udialo. Od tohto okamihu sa teda ideologické myslenie odpútava od tej reality, ktorú vnímame svojimi piatimi zmyslami. A trvá na existencii akejsi pravdivejšej reality, ktorá vyžaduje od nás akýsi šiesty zmysel, aby sme jej mohli byť vedomí“ (Arendt 1996, 635).

Súčasný politický systém, ktorý v našom kultúrnom prostredí dominuje, je demokracia. Prioritnou ideológiou je tu neoliberalizmus, ktorý sa usiluje o politickú koncepciu spravodlivosti ako nezávislého svetonázoru a ponecháva priestor pre kritiku. V súvislosti s liberalizmom Raymond uvádza, že: „Vystupuje proti ambíciám budovať spoločnosť, podľa nejakého plánu a podriaďovať budúcnosť svojej vôli. Ako demokratické vidia západné liberálne režimy vo vôli ľudu princíp legitimacy a vo volebnej konkurencii aplikáciu tohto princípu“ (Raymond 1992, 58). Z tohto hľadiska nemôžeme označiť liberalizmus za totalitnú ideológiu. Rozhodujúcim by teda mohol byť názor, ktorý vyjadril Adler: „Totalita je vlastne ideológia a každá rozhodná, dôsledná ideológia môže byť totalitná“ (Adler 1998, 92).

Rozdiel medzi ideológiami zrejme tkvie v miere radikálnosti predkladaných vízií a postojov, spôsobov konania či uplatňovania svojho monopolu pravdy vo vzťahu k spoločnosti. Otázkou však ostáva, že do akej miery je koncepcia liberalizmu v praxi reálna. V súčasnej modernej masovej spoločnosti môžeme čoraz častejšie hovoriť o kríze demokracie. Vzhľadom k tejto kríze sa stretávame s fenoménom rôznych novodobých konšpiračných teórií,

ktoré nám často predkladajú iracionálny, no pôsobivý výklad reality v dnešnej spoločnosti. Realitu potom však vnímame skôr ako disharmóniu sprevádzanú rôznymi ekonomickými, sociálnymi problémami a poškodenými medziľudskými vzťahmi (Hauser 2012).

Podobné koncepcie opierajúce sa o rôzne iracionálne predstavy, môžeme v priebehu dejín vystopovať napr. pri rôznych schizmách, herézach, odchýlkach, ktoré boli fundamentom prioritne chiliazmických hnutí v období stredoveku a na začiatku novoveku, pokračujúc politickým mesianizmom, ktorý predkladá víziu spásy už na tomto svete s absenciou morálnej božej autority. Obom hnutiam bolo spoločné presvedčenie, že našli jediný a konečný kľúč, prostredníctvom ktorého ľudstvo kráča k dokonalému usporiadaniu sveta (Talmon 1998). V tejto súvislosti je namieste predpokladať, že fundamentom zmeny objektívnej reality vzniká najmä zo všeobecnej nespokojnosti súvisiacej s krízou spoločnosti a túžbou po jej ideálnom stave. Prvky iracionálnych túžob po dokonalom štáte môžeme zaznamenať tiež v rôznych utópiách od Platóna, až po Francisa Bacona. Utópie, ktoré idealizujú bytie však nie sú ideológie, pokiaľ sa im darí transformovať v zmysle vlastnej predstavy. Naopak vznikom utopického vedomia určitých skupín a presvedčenia o určitej ideí sa môže vytvoriť predpoklad pre aktivistický postoj (Mannheim 1991).

Pokiaľ sa konanie zameriava na ovplyvňovanie spoločnosti, je tu prítomná snaha o jej zachovanie či pozmenenie. V súvislosti so snahou o jej zmenu, vzniká vždy istý odpor moci, proti moci (Adler 1998). Je tu skrytý predpoklad, že istý politický idealizmus súvisiaci s absolutizáciou pravdy je starý ako ľudstvo samo. Môžeme ho vysledovať napr. od orientálnych despocií, cez rôzne teórie a utópie až po vznik totalitných ideológií v 20. storočí. Tie sú okrem iných prvkov, ktoré potláčajú všetky prejavy slobody, charakteristické svojou preferenciou násilia. Ak chceme vystopovať genealógiu násilia v politických teóriách, resp. čo viedlo k týmto koncepciám je vhodné oprieť sa o Hannah Arendt, ktorá predpokladá, že idey samotné sú nám svojím spôsobom vrodené, avšak pravda je nám vrodená v našej pluralite: „Akákoľvek „idea človeka,“ ktorá vníma ľudskú pluralitu ako výsledok reprodukcie prapôvodného modelu, schopného nekonečných alternatív, popiera apriórne a implicitne možnosť konania“ (Arendt 2007, 16).

Počiatok politických aspirácií o „nadmyslové“ vidíme už u Platóna, ktorý prirovnáva zanikajúce staroveké štáty k nedokonalým, a preto zanikajúcim kópiám istých prapôvodných ideí. Paradox jeho filozofie tkvie v tom, že práve on sám sa snaží vo svojom diele „Štát“ zrekonštruovať resp. napodobniť ideu, ktorá by sa čo najviac priblížila k tej pôvodnej. Zároveň svojou požiadavkou autority filozofov, ako de facto suverénov vylučuje akékoľvek prejavy slobody súvisiacej s ľudskou individualitou (Popper 1996). Jediný politický systém, v ktorom bolo relatívne možné uplatniť ľudskú individualitu bol politický systém demokracie v antickom Grécku. Môžeme v ňom vidieť isté prerozdelenie priestorov na súkromnú a verejnú oblasť. Sféru verejnú mohli zastávať slobodní občania resp. tí najušľachtilejší, ktorí mali súkromnú sféru t. j. sféru domácnosti prostredníctvom uplatňovania autority pod kontrolou. Vo sfére domácnosti mohli byť prítomné aj prejavy násilia, typické skôr pre autokratické vládne formy, ktoré boli vnímané ako predpolitické alebo barbarské. Pričom vláda tyrana bola ešte obmedzenejšia, ako právomoci hlavy rodiny.

Platón však autoritu vníma ako predurčenosť, resp. schopnosť vládnuť. Legitimitu vlády a vydávania povelov prirovnáva analógiou k prevahe skúseností majstra nad učňami. Vytvára sa tu teda dojem, že filozof prostredníctvom rozkazov zhotovuje štát, t. j. udržiava kópiu tejto idey, podobne ako majster prostredníctvom svojich rozkazov zhotovuje sochu. Platón vo svojej utópii rovnako oddeľuje myslenie od konania a stotožňuje myslenie s rozkazovaním a konanie s vykonávaním rozkazov (Arendt 2007).

V tejto súvislosti je potrebné rozlíšiť pojem autority a násilia. Autorita je vzájomné uznanie a rešpektovanie istej hierarchie, ako vzťahu medzi tým, kto vydáva povel a tým, kto úlohu vykoná. Absenciou autority zlyháva tento vzájomný rešpekt a pre potreby udržania poriadku, vzniká priestor pre uplatnenie násilia, ktoré je už buď znakom despocií alebo tyranii. Autorita, však zostáva so slobodou istým spôsobom ešte spojená (Arendt 1994).

Najlepšie by definíciu autority mohol vystihnúť Platónov kritik a žiak Aristoteles, ktorý v súvislosti s hľadaním alternatív za najlepšiu formu vlády vyzdvihuje aj prednosti monarchie a na základe toho si berie príklady zo súkromnej sféry: „Naproti tomu vláda nad deťmi, ženou a celou domácnosťou, ktorú nazývame vedením domácnosti, je alebo na osoh ovládaných členov, alebo na spoločný osoh obidvoch strán, ale najmä ovládaných, ako to vidíme aj pri ostatných umeniach, napríklad v medicíne a v gymnastike, ktoré sú len náhodou na osoh umelcov. Nič totiž nebráni učiteľovi telocviku, aby aj sám bol niekedy jedným z cvičencov, ako je kormidelník vždy jedným z lodníkov“ (Chovancová 2007, 19).

Už na prvý dojem možno predpokladať, že Platónovým zavedením autority do verejnej sféry môže nastať množstvo komplikácií. Prioritne je sloboda občanov výrazne obmedzená. V súvislosti s týmto obmedzením vzniká politické vákuum, ktoré vyplnila syntéza kresťanstva s prvkami stoicizmu. Kresťanstvo tak poskytlo istú náhradu verejnej sféry v podobe religióznych úkonov katolíckej cirkvi. Štát tu bol tiež vnímaný ako nutné zlo (Arendt 2007).

Už v stredoveku, však boli náznaky istej skepsy voči svetským či duchovným autoritám. Tomáš Akvinský ospravedlňuje neposlušnosť voči autorite kráľa: „Ak vláda, ktorá neprospeje všeobecnému blahu spoločnosti, ale stará sa len o svoje osobné blaho, bude to vláda nespravodlivá a zvrátená“ (Bahounek 1995, 189). Hannah Arendt poznamenáva, že: „K vzniku politických hnutí usilujúcich odstrániť systém politických strán a k vývoju novej totalitnej formy vlády došlo na pozadí viac či menej všeobecného a viac či menej dramatického zrútenia všetkých tradičných autorít“ (Arendt 1994, 5). S nástupom novoveku vzniká silný individualizmus počínajúc vedou a filozofiou, kde sa výrazným prvkom stáva zdôrazňovanie a analýza vlastného ja, teda sebavedomia ako oblasti oddelenej od duše a ľudskej existencie vôbec. Mohli by sme to vyjadriť slovami Voegelina: „Elimináciou autority môžeme jedinca eliminovať na to, aby bol autoritou samým pre seba“ (Zálešák 2005, 52). Silný individualizmus vidíme aj v dielach Machiaveliho či Thomasa Hobbesa. Avšak teória Thomasa Hobbesa, ako prvá vyžaduje v štáte monopol násilia. V podstate tu ide o čistú tyranii. Požiadavku suverenity odôvodňuje tým, že ľudia medzi sebou neustále súperia o moc a slávu, a preto je potrebný ten najschopnejší jedinec, ktorý udrží násilím v štáte poriadok.

Rovnako je to aj s dosiahnutím moci: „Suverénna moc je možné dosiahnuť dvoma spôsobmi, a to zvolením alebo dobytím, či uchopením“ (Hobbes 2009, 119). Právom môžeme Hobbesa nazvať otcom imperializmu, politického svetonázoru, ktorý vytvorila buržoázia pre účel neustálej akumulácie kapitálu. Zastavením tejto akumulácie by mohla opätovne nastať skutočnosť prirodzeného stavu, kde je „človek človeku vlkom“ (Arendt 1996).

Hannah Arendt rovnako predpokladá, že ideológia nacionálneho socializmu a komunizmu sa na pozadí tejto násilnej doby súvisiacej s imperializmom stali plnohodnotnejšími pred ostatnými: „Len niekoľko z nich sa stalo ideológiami v plnom slova zmysle, to znamená systémy založené na jedinom názore, ktorý sa ukázal dostatočne silný, aby upútal a presvedčil väčšinu. Ideológia, ktorá interpretuje dejiny ako ekonomický boj tried a ideológia, ktorá interpretuje dejiny ako prirodzený zápas rás“ (Arendt 1996, 246). Rovnako poznamenáva, že desivá moc ich presvedčenia tkvie v tom, že vznikajú na pozadí osvedčených politických skúseností, túžob a potrieb. Túto skutočnosť môžeme vidieť aj na príklade ideológie čučche. Je to vlastne zdokonalený marxizmus obohatený o kórejskú ľudovú tradíciu. Barbara

Demick by nám to potvrdila. Uvádza, že: „Tento konfuciánsky komunizmus pripomínal kultúru cisárskeho Japonska, kde bol cisár slnkom, ktorému sa všetci klaňali skôr, než čomukoľvek o čom sníval Marx“ (Demick 2014, 57).

Celkový výskum intenzity presvedčenia v totalitarizme si však vyžaduje interdisciplinárny prístup. Pri Hitlerovi miera presvedčenia vyplývala zo samotných politických skúseností doby, a rovnako charizmatickou osobnosťou vodcu. Pri iných totalitných režimoch ide skôr o propagandu (Arendt 1996). Mieru politického presvedčenia v totalitných ideológiách by sme mohli prirovnáť k cibuli. Centrum moci stelesnené vo vodcovi sa nachádza v jadre štruktúry. Ako ďalšie vrstvy ho obklopujú štruktúry, ktoré sa od stredu k povrchu vrstvia podľa stupňa politického presvedčenia a oddanosti. Miera presvedčenia je tu poháňaná teromom. Ten označuje akékoľvek opozičné konanie a likviduje ho, pretože bráni na ceste k blahu spoločnosti. Teror je teda spomaľovaný už narodením človeka do nej. Každý jediniec v tomto štáte zohráva úlohu kata či obete, a to v zmysle zachovania ideológie (Arendt 1996). Systém monarchie pripomína pyramídu. Jej vrchol predstavuje sídlo suverénnej moci s hierarchicky rozvrstvenou autoritou smerom k základni, ktorá predstavuje spodnú priečku spoločenskej hierarchie. Tyrania je zobrazená podobným spôsobom. Chýbajú tu však vrstvy symbolizujúce hierarchiu (Arendt 1996). Z uvedeného môžeme predpokladať a súhlasiť s Hannah Arendt, že: „Pokiaľ si predstavujeme, že v politickej oblasti sa pohybujeme v rámci kategórií prostriedkov a účelov, ťažko budeme schopný zabrániť niekomu v tom, aby použil každý prostriedok pri sledovaní uznaných účelov“ (Arendt 2007, 299). Na tomto pozadí je tiež preukázateľné ako môže subjektívna pravda v medziľudských vzťahoch smerovať k totalitarizmu.

Ak spomíname tieto kategórie, predpokladom k zachovaniu otvorenej spoločnosti je potrebné, aby bola ekonomika oddelená od štátu. Popper tvrdí, že: „Peniaze ako také nie sú zvlášť nebezpečné. Nebezpečnými sa stávajú vtedy, pokiaľ môžu kúpiť moc, a to buď priamo, alebo zotročením ekonomicky slabých jedincov, ktorí sa musia predávať, aby mohli žiť“ (Popper 1994, 113). Štát by teda mal v tomto prípade byť garantom zachovania dôstojného života jednotlivca. V modernej masovej spoločnosti môžeme tiež pozorovať nezaujem o kultúrne hodnoty a tendenciu prikláňať sa ku konzumnému spôsobu života (Arendt 1994). Táto skutočnosť skrýva v sebe nielen riziko dezinformovanosti, ale aj možnosť hlbokého duchovného úpadku. Otázkou teda zostáva, že v akej miere je v súčasnosti vytvorený priestor pre rôzne nové koncepcie, polopravdy, ktoré by sa pri pretrvávajúcích krízach mohli stať naším politickým presvedčením.

Pre priblíženie sa k ideálu slobody je prioritné dištancovať sa v našom myslení a konaní od kategórií účelov a prostriedkov. Tendencia pohybovať sa v týchto kategóriách môže viesť k hlbokému rastu nespokojnosti, pocitu nedôvery, ako aj k celkovému pocitu odcudzenia a nepriateľstva voči spoločnosti. Toto spoločenské napätie vedie prioritne k vzniku utopického vedomia a následne aj k vytvoreniu podmienok pre vznik nedemokratických režimov. Môžeme však konštatovať, že schopnosť nášho myslenia je relatívna, a teda pre ľudstvo je typické myslieť v týchto kategóriách, ako aj vytvárať si rôzne „modly“ a následne ich ašpirovať do politického života.

Literatúra

ADLER, H.G. (1998): *Svoboda a bezmoc*. Praha: Prostor
ARENDT, H. (1994): *Krize kultury*. Praha: Mladá fronta

ARENDT, H. (1996): *Původ totalitarismu I-III*. Praha: Oikoymenh
ARENDT, H. (2007): *Vita activa*. Praha: Oikoymenh
BAHOUNEK, J. (1995): *Politické myšlení sv. Tomáše*. Brno: Masarykova Univerzita
HAUSER, M. (2012): *Kapitalizmus ako zombie*. Praha: Rybka Publishers
HEYWOOD, A. (2005): *Politické ideologie*. Praha: Translation
HOBBS, T. (2009): *Leviathan, aneb, Látka, forma a moc státu církevního a politického*. Praha: Oikoymenh
CHOVANCOVÁ, J. (2009): *Antológia z politickej a právnej filozofie*. Žilina: EuroKódex
DEMICK, B. (2014): *Není co závidět: Obyčejné životy v Severní Koreji*. Zlín: Kniha Zlín
MANNHEIM, K. (1991): *Ideologie a utopie*. Bratislava: Archa
POPPER, K. R. (1996): *Otevřená společnost a její nepřátele I*. Praha: Oikoymenh
POPPER, K. R. (1994): *Otevřená společnost a její nepřátele II*. Praha: Oikoymenh
RAYMOND, A. (1992): *Esej o svobodách*. Bratislava: Archa
TALMON, J.L. (1998): *O původu totalitní demokracie*. Praha: Translation
ZÁLEŠÁK, T. (2005): *Diablova Práca*. Bratislava: Kalligram

Mgr. Miroslav Jašek

Katedra filozofie FF UKF v Nitre

Hodžova 1

949 74 Nitra

Email:mjasek@ukf.sk

**PRAVDA V KONTEXTE VYBRANÝCH PROBLÉMOV
SPOLOČNOSTI A SOCIÁLNEJ PRAXE
(SÚČASNÉ FILOZOFICKÉ REFLEXIE)**

TRANSFORMACJE „PRAWDY PRAGMATYCZNEJ” W SPOŁECZEŃSTWIE INFORMACYJNYM

TRANSFORMATIONS OF „PRAGMATIC TRUTH” IN INFORMATION SOCIETY

Tadeusz Miczka

Abstract: *The presented considerations are based on three interconnected assumptions: on skepticism towards the ideal of certain knowledge contained in the Platonic-Aristotelian episteme; On Heidegger's conviction of „truth on the road“, which today is radicalized by the concept of *verité à faire*; and on the suggestion of L. Kołakowski, saying that the criteria allowing for reaching the truth define the truth. Thoughts on the truth are limited to reflections on the characteristics of those dimensions and aspects that are closely related to the birth and development of the information society, and especially to dominating it multimedia communication. The purpose of these reflections, based on the philosophy of new media, is an attempt to determine what transformations the Bettetini's „pragmatic truth“, reducing credibility to a specific conversation contact between prosuments contenting themselves with appearances, is subject to in the times of „post-truth“.*

Keywords: *Information society, pragmatic truth, credibility*

Poczucie prawdy, czyli pewność istnienia czegoś, jest odwiecznym dążeniem jednostek i społeczeństw, które jednak zawsze miało charakter utopijny i obarczone było wieloma wątpliwościami co do tego, że cel może zostać w pełni osiągnięty. Historia poucza, że im bardziej rozwijała się i upowszechniała wiedza naukowa i im bardziej człowiek stawał się człowiekiem technicznym, który dokładniej może wszystko mierzyć i określać, tym bardziej w życiu ludzkim intensywniejsze było poszukiwanie pewności w odniesieniu do zdarzeń, sytuacji i twierdzeń, ale z jednoczesną jej coraz mocniejszą dyskwalifikacją.

W nauce wyraźna dyskwalifikacja przekonań o wiarygodności miała miejsce już w starożytności, gdy wielokrotnie wyrażano sceptycyzm wobec zawartej w Platońsko-Arystotelesowskiej *epistēmē* koncepcji wiedzy bezwzględnie prawdziwej i całkowicie pewnej. W każdej następnej epoce, gdy informacje nadal były własnością elit, czyli władzy, pojawiały się liczne tendencje i kierunki myślowe, które kwestionowały arystotelesowską definicję prawdy, opartą na zgodności słów z rzeczywistością (Aristoteles, 1991, *passim*). Po prostu poprawiano, czyli zniekształcano, realny stan rzeczy w formułowanych na jego temat sądach. Historycy łatwo ulegali presji ideologii i polityki, często uznając za prawdziwe wcale nie to, co było zgodne z wymową źródeł lub traktując prawdę częściową za całą prawdę. Nierzadko, gdy prawda była historycznie kompromitująca, pisarze, autorzy podręczników i środowiska opiniotwórcze wypracowywały metody i sposoby na skuteczne jej obchodzenie. Coraz swobodniejszy stosunek do niej okazywali również artyści podważając kolejne reguły estetyki i poszukując prawdy najczęściej poza mimetyzmem, w najgłębszym penetrowaniu stanów subiektywnych i zjawisk wirtualnych.

Oprócz tych tendencji i kierunków duży wpływ na refleksję nad prawdą w latach poprzedzających narodziny społeczeństwa informacyjnego, czyli takiego, w którym informacja jest jednym z najważniejszych towarów, miała Heideggerowska koncepcja „prawdy w drodze”. W latach 1954–1955 niemiecki filozof stworzył pojęcie „światoobraz”, które ozna-

czało świat pojmowany jako obraz wytwarzany przez człowieka za pomocą techniki i w tym kontekście analizując sytuację „bycia” człowieka w świecie w nowym świetle rozważał kwestie prawdy i jej niepełnej zgodności z rzeczywistością (Heidegger, 1927/1994, 98 in. oraz 1997, 128–167, 224–255). Pytał: Czym jest zgodność? Czy wyłącznie zdania zawierają prawdę? Czy też chodzi o sensory? Oczywiście, prawdę można rozważać w perspektywie zgodności nie tylko słów, ale również obrazów, z rzeczywistością. Jednakże Heidegger nie udzielił na te pytania odpowiedzi wyczerpujących i jednoznacznych, natomiast związał problem dochodzenia do prawdy z poręcznością i służebnością obiektów, które ludzie percypują oraz z celowością zjawisk i sytuacji, w których uczestniczą. Upraszczając jego wywód i podążając tym tropem można stwierdzić za Stefanem Amsterdamskim, że w rodzącym się społeczeństwie informacyjnym: „Prawda [...] przestaje być dla wszystkich wartością autoteliczną, wiedzę prawdziwą ceni się przede wszystkim za jej użyteczność, użyteczność zaś, w odróżnieniu od prawdy, jest wartością stopniowalną i relatywną względem odbiorcy oraz sytuacji. [...] I nawet jeśli nie jest tak, by wartości te były ze sobą z reguły sprzeczne, nawet jeśli sądzi się, że wiedzą użyteczną może być jedynie wiedza prawdziwa, to w określonej sytuacji i dla określonego odbiorcy nie wszelka wiedza prawdziwa jest jednakowo użyteczna” (Amsterdamski, 1983, 111).

Wynika z tego, że w warunkach tzw. ponowoczesnej dyskwalifikacji pewności niezwykle istotne jest pytanie o skuteczność kryteriów, które umożliwiają członkom społeczeństwa informacyjnego docieranie do prawdy. Leszek Kołakowski tak pisał na ten temat: „Kryteria nie są tylko narzędziami, ale same definiują prawdę. Prawdziwe jest to, do czego można przypisać operacje praktyczne. Radykalny pragmatyzm definiuje prawdę poprzez użyteczność operacji. Użyteczność mówi, co jest akceptowalne, a więc prawdziwe” (Kołakowski, 2006). Zatem wcale nie trzeba być zwolennikiem radykalnego pragmatyzmu, aby zauważyć, że postawa pragmatyczna jest charakterystyczna dla użytkownika multimediów, nawigującego po „Galaktyce Internetu” (określenie Manuela Castellsa), który dzięki infoaktywizmowi (Miczka, 2015, 115–124) i multitaskingowi przekształca się z dość biernego konsumenta w prosumenta, łącząc teraz role nadawcy/twórcy z rolami odbiorcy oraz sytuującego siebie i swoje otoczenie coraz bardziej w „rzeczywistości rozszerzonej” lub w rzeczywistości wirtualnej.

Innymi słowy, wyrazem dążenia współczesnego człowieka do osiągnięcia pewności jest poczucie „prawdy pragmatycznej”. Pojęcie to pojawiło się w połowie lat 80. XX w. w refleksji medioznawczej i zostało dookreślone oraz spopularyzowane przez Gianfranco Bettetini, który dowiódł, że prawda ekranowa jest przede wszystkim prawdą na sprzedaż (Bettetini, 1985). Jego zdaniem społeczeństwo informacyjne wytwarza kulturę symulowaną, która zaciera, a nawet fałszuje obraz rzeczywistości. W praktyce komunikacyjnej prawdę i wartości otacza coraz większe zubożenie. Są one redukowane do różnych form symbolicznych i legitymizowane przez instytucje (np. partie, prasę) konstruujące pozorny świat wartości po to, aby usprawiedliwić aktualne kryzysy społeczne. Prawda przemieszcza się więc na osi aksjologicznej, oscylując między mobilnymi, czasami wibrującymi i ogromnie zróżnicowanymi tożsamościami nadawców i odbiorców i łatwo odrywa się od procesów przedstawiania i poświadczania tego, co pokazuje i czego dotyczy. „Reasumując wywód autora można stwierdzić, że prawda pragmatyczna jest rezultatem kontraktu, który zmusza nadawcę i odbiorcę do implikowania pewnej wiary w istnienie prawdy; taki kontrakt prowadzi oczywiście zawsze do złudzenia prawdy, ponieważ w tego typu »konwersacji« ważniejsze od samej prawdy staje się pojęcie skuteczności. [...] większość tzw. tendencji ponowoczesnych redukuje »prawdę empiryczną« do różnych form »prawdy referencyjnej«, czyli takiej,

która dostosowuje się do tego, do czego się odnosi i jest uzależniona od społecznego konsensusu“ (Miczka, 2009, 24).

Gdy prawda bardziej niż z wiarygodnością związana jest z prawdopodobieństwem i z rolami odgrywanymi przez uczestników komunikacji multimedialnej, większego znaczenia niż dotąd nabiera jej wymiar etyczny. W tradycji filozoficznej rozważania poświęcone prawdzie na ogół zdecydowanie oddzielano od rozważań na temat wartości, ale prawdę pragmatyczną weryfikować można głównie w sferze intencjonalności podmiotów komunikujących się, wtedy gdy staje się ona wyrazem tzw. „pragnienia spełnienia“, a więc sytuuje się mocno na obszarze etyki. O tym, że prawda związana jest z zasadami moralnymi nigdy nie trzeba było przekonywać artystów, o czym świadczą np. słowa pisarza Wiesława Myśliwskiego, będące fragmentem książki pt. *Ucho igielne*, przygotowywanej właśnie do wydania: „[...] uznaje się często za prawdę – pisze on – to czy tamto, chociaż nie wiadomo, czy tak było. I w ogóle czy było. Ale ktoś chciał, żeby było, ktoś sobie tak, a nie inaczej wyobraził, komuś tak, a nie inaczej podpowiedziało podejrzenie, czy ktoś mógł mieć w tym jakiś cel, żeby tak, a nie inaczej było. Jeśli chodziłoby o rzeczy błahe, nie byłoby nieszczęścia. Ale bywa, że uznaje się za prawdę coś, co mimo dowodów, świadków, okazuje się po latach pomyłką, i to pomyłką, która skazała kogoś na śmierć. W historii takich prawd uznaniowych znajdzie się bez liku. A im bliżej nas, tym ich więcej“ (za Nogaś, 2017, 28). Kontynuując tę myśl, można dodać, że im bardziej jednostki i społeczeństwa zmagają się z redundancją informacji, tym bardziej od prawdy się oddalają. W odniesieniu do społeczeństwa informacyjnego, w którym ostatnio karierę robi, użyte po raz pierwszy w 1992 roku w piśmie „Nation“, pojęcie „postprawda“ (post-truth), uznane przez Oxford Dictionaries za słowo roku 2016, postawić więc trzeba nawet pytanie, czy można jeszcze mówić o istnieniu „prawdy pragmatycznej“?

Nie dziwi fakt, że ulega ona przeobrażeniu, przecież transformacja jest stanem permanentnym w życiu człowieka i w rozwoju każdej kultury i dotyczy wszystkiego, ale – i to jest nadzwyczaj istotne – jak podkreśla Zygmunt Bauman: „Zaczyna mylić wtedy, gdy się jej przypisze sens mocniejszy, sugerując, że się wie, nie tylko skąd, ale i dokąd się idzie. A już całkiem »postnych« niespodzianek można oczekiwać, jeśli się taka koncepcja transformacji spotka z kuszącym wszak od wieków pomysłem apokaliptycznego jej załatwienia“ (za Zeidler-Janiszewska, 1997, 12–13). Niewątpliwie dzisiaj właśnie prawdzie przypisuje się taki mocny sens, wieszcząc nawet jej kres. We wstępie do dziejów tego pojęcia Felipe Fernandez-Armesto twierdzi, że wielu ludzi zdaje się świadomie rezygnować z dążenia do odkrywania prawdy (1999, 10), a polski filozof polityki podaje jedną z głównych przyczyn takiego stanu rzeczy: „nie ma już w nas żadnej głęboko zakorzenionej woli prawdy. [...] Nie ma żadnych mierników wiarygodności. [...] Zadowolamy się pozorami. [...] Kiedy prawdę trzeba czymś zastąpić, najłatwiej jest zawierzyć własnym pragnieniom. Stąd bierze się natarczywość i zuchwałość publicznie wygłaszanych żądań. [...] O wszystkim decyduje marketing, czyli zdolność uwodzenia“ (Filipowicz, 2007, 12–13).

Zastanawiając się nad czynnikami wpływającymi na transformację „prawdy pragmatycznej“ w XXI wieku można przyjąć, że są nimi: stale wzrastające ryzyko w życiu codziennym jednostek i społeczeństw oraz subiektywizacja procesów komunikacyjnych, osiągająca poziom nigdy dotąd niespotykany. Obydwa czynniki wręcz rozsadzają znaczenie prawdy lub co najmniej redukcją je do minimum i ekstremalnie ją deformują.

Spółeczeństwo informacyjne opiera się coraz bardziej na komunikacyjnym modelu sieci, który oferuje potencjalnie nieograniczoną możliwość wymiany informacji, połączeń i kontaktów oraz skrajną fragmentaryzację i decentralizację obrazów rzeczywistości. Łatwy dostęp każdego użytkownika multimediów do informacji wcale nie przybliży go do prawdy,

która powinna być użyteczna, ale przeciwnie, pogłębia w nim poczucie nierozstrzygalności i niedecydowalności w wielu sytuacjach życiowych. Zatem społeczeństwo takie staje się społeczeństwem wielokrotnego ryzyka, co oznacza, że coraz trudniej rozwiązuje się w nim konflikty interesów między wartościami, zasadami, kryteriami i strategiami decyzyjnymi. Im wyższy szczebel ewolucji społecznej i rozwoju techniki tym więcej pojawia się w życiu zjawisk losowych i przypadków i coraz bardziej odczuwa się brak wiary, która pozwoliłaby te konflikty interesów rozwiązywać. W społeczeństwie ryzyka po prostu nieusuwalna staje się niewspółmierność wartości, reguł, kryteriów i wyborów, co bardzo utrudnia racjonalne ustalanie prawdy.

Natomiast zagrażająca „prawdzie pragmatycznej“ subiektywizacja procesów komunikacyjnych występuje w dwóch formach. Jedna ma swoje źródło w indywidualizacji i personalizacji wszystkich aktów wymiany informacji i samych komunikatów, druga w zanikającej wiarygodności mediów. Świadczą o tym zawrotne kariery kłamstwa, insynuacji, dezinformacji i propagandy. Poza tym obydwu tendencjom sprzyja obecnie powszechne ignorowanie autorytetu gatekeepera i naruszanie praw autorskich.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że swoją tradycyjną wiarygodność utraciły wszystkie koherencyjne sposoby ujmowania prawdy i społeczeństwo informacyjne mocno pogłębia postmodernistyczny problem destrukcji samego pojęcia prawdy. Problem ten w przededniu narodzin tegoż społeczeństwa filozofowie na ogół traktowali ze spokojem: „koncepcja *verité à faire* nie musi brzmieć nihilistycznie czy też anarchistycznie. Owo »konstruowanie« prawdy nie oznacza bowiem totalnej indoktrynacji i zalegalizowanego kłamstwa, lecz raczej proces tworzenia wspólnoty, w której stają się możliwe rzeczy, które przedtem możliwymi nie były. *Verité à faire* wskazuje na nieustający proces poszukiwania konsensusu sprawiającego, że pewne zjawiska będą widziane przez wszystkich tak samo, czyli staną się »obiektywne«, a przekaz o nich stanie się »prawdziwy«“ (Kubicki, Sójka, Zeidler, 1992, 6). Oczywiście trudno podzielać taki spokój, gdy wzrasta ilość niewiarygodnych użytkowników sieci, ale uważam, że i w tej ekstremalnej sytuacji należy najpierw przyznać rację Isaiahowi Berlinowi: „Zasady nie stają się mniej święte przez to, że nie można zagwarantować ich trwałości – pisał on – w istocie samo pragnienie gwarancji, że nasze wartości spoczywają wieczyste i bezpieczne w jakichś niebiosach obiektywizmu jest chyba tylko wyrazem tęsknoty za pewnością dzieciństwa albo za absolutnymi wartościami naszej pierwotnej przeszłości“ (Berlin, 1991, 191–192). Później dodać jednak należy, że prawo do prawdy jest jednym z podstawowych praw człowieka, również członka społeczeństwa informacyjnego.

Literatura

- AMSTERDAMSKI, S. (1983): *Między historią a metodą*. Warszawa: PIW.
- ARYSTOTELES (1996): *Metafizyka*. T. 1, 2. Lublin: KUL.
- BERLIN, I. (1991): Dwie koncepcje wolności. Przeł. D. Grinberg. W: J. Jedlicki (red.): *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*. Warszawa: ResPublica.
- BETTETINI, G. (1985): *L'occhio in vendita*. Venezia: Marsilio Editori.
- FERNANDO-ARMESTO, F. (1999): *Historia prawdy*. Przeł. J. Ruszkowski. Poznań: Zysk i S-ka.
- FILIPOWICZ, S. (2007): Prawda stała się niepotrzebna. „*Gazeta Wyborcza*“. 21–22 lipca, 12–13.
- HEIDEGGER, M. (1927/1994): *Bycie i czas*. Warszawa: PWN.

- HEIDEGGER, M. (1977): *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
- KOŁAKOWSKI, L. (2006): *Co to jest prawda? IV Debaty Tischnerowskie na Uniwersytecie Warszawskim*, [on line] zob. www.eduskrypt.pl/coz_jest_prawda-info-1488.html
- KUBICKI, R.; SÓJKA, J.; ZEIDLER, P. (1992): *Problem destrukcji prawdy*. Poznań: UAM, 5–17.
- MICZKA, T. (2009): „Prawda pragmatyczna“ według Gianfranco Bettetini. W: H. T. Mikołajczyk; M. Rembierz (red.): *Hermeneutyczna tradycja filozofii*. Słupsk: Akademia Pomorska, 17–28.
- MICZKA, T. (2015): Infoactivism as the Basis of Communicational Reversal. In: H. J. Petsche; J. Erdmann; A. Zapf (Hg.): *Virtualisierung und Mediatisierung kultureller Räume*. Berlin: Trafo, 115–124.
- NOGAŚ, M. (2017): Tajemnica Myśliwskiego. „*Gazeta Wyborcza*“, 5-6 sierpnia, 28.
- ZEIDLER-JANISZEWSKA, A. (1997): *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata*. Warszawa: IKA.

Prof. zw. dr hab. Tadeusz Miczka

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

MÉDIÁ A PRAVDA. K EPISTEMOLOGICKÉMU PROBLÉMU MEDIÁLNEHO INFORMOVANIA

MEDIA AND TRUTH. ON EPISTEMOLOGICAL PROBLEM OF MEDIA-BASED INFORMATION

Slavomír Gálik

Abstract: *In the present-day media discourse, in the context of massive influx of information, proliferating fake news and conspiracy theories, once again a matter of objective, or truthful information in the media is arising, strong and clear. In regard to objective information, so important for media, the author believes that the primary problem is confusing learning reality with reality itself, recognising fact as the truth and also overwhelming amount of information that cannot be fully verified. He notices that our knowledge of reality is modulated by our language and another media and is symbolic and constructed. The author believes that the so-called objective media information can never present pure truth. This is also why he emphasises we should learn to keep a certain distance from media, show restraint in order not to prematurely assess information in the context of critical verification and filtration of information.*

Keywords: *media, truth, language, information*

Úvod

V súasných médiách, resp. v mediálnom diskurze, sa v kontexte pribúdajúcich nepravdivých informácií stále viac volá po objektívne pravdivom informovaní občanov v spoločnosti a s tým sa zároveň nastoľuje aj otázka profesionálnej kompetencie žurnalistov a úlohy žurnalistiky ako takej. Otázkou však je, či, ako a nakoľko je v prúde mediálnych informácií objektívne pravdivé informovanie možné? Prípadne sa treba pýtať ako sa majú mediálni pracovníci vzťahovať k požiadavke tzv. objektívne pravdivej informácie?

V nasledujúcom je cieľom reflektovať možnosti a obmedzenia tzv. „objektívne pravdivého informovania“ v súasných médiách. V tejto súvislosti sa dotkneme významne aj otázky základnej úlohy súčasnej žurnalistiky.

K problému objektívneho informovania

Pre súasnú informačno – mediálnu spoločnosť je charakteristický enormný nárast informácií a zrýchľovanie komunikácie. Na jednej strane je to vysoká rýchlosť komunikácie veľkého množstva informácií a na strane druhej, človek so svojimi obmedzenými kognitívnymi schopnosťami, najmä schopnosťou zmyslového vnímania a mentálneho spracovávanía informácií. Táto disproporcía má svoje antropologicko – sociálne dôsledky v podobe informačného stresu, slabšej schopnosti sa sústreďovať a povrchného spracovávanía informácií. To sa prenáša aj do všetkých spoločenských oblastí vrátane mediálneho spravodajstva, resp. informovania.

Možno skonštatovať, že v oblasti mediálneho informovania je obzvlášť citelná požiadavka samotnej rýchlosti, t. j. rýchleho, ak nie priam okamžitého informovania publika. Medzi informačnými médiami tak dochádza k časovým pretekom, lebo pre každé médium

je dôležité, aby bolo prvé pri informovaní o novej udalosti. Negatívnou stránkou rýchleho informovania je nárast omylov, dezinterpretácií, resp. dezinformácií, aj falošných správ a pod.. V tejto hustej spleti informácií rôznej kvality má recipient stále väčší problém správne selektovať¹ a verifikovať informácie, či už z hľadiska času alebo verifikačných možností. V naznačenej situácii sa potom dobre darí aj rôznym úmyselne šírením výmyslom a klamstvám, ktoré môžu mať negatívny dopad na spoločnosť, jej ekonomiku a politiku. Z tohto dôvodu niektoré vlády a médiá (denníky, ale aj sociálne médiá) podnikli rázne kroky na ich odhaľovanie a sankcionovanie.

Na Slovensku je to napríklad aj denník SME, ktorý sa tiež zapojil do celosvetového trendu boja s nepravdivými informáciami. Na tento účel zriadil vo februári tohto roku (2017) stránku www.hoax.sme.sk, ktorá má za úlohu odhaliť nepravdivé správy šírené na internete. Šéfredaktorka denníka SME Beáta Balogová sa k tomu vyjadrila takto: „To, že našich čitateľov zaujala iniciatíva lovenie hoaxov znamená, že veľká časť verejnosti verí faktom, vede a pravde, a očakáva od dôveryhodných médií, že im pomôžu zorientovať sa v spleti rôznych informačných zdrojov.“² Bude však tento krok dostatočne účinný a bude to záujem väčšiny obyvateľstva? V súčasnej ére neskorej moderny sa totiž začal používať pojem „post-pravda“³ vyjadrujúci rozpoloženie ľudí, ktorí už neveria objektívnym informáciám a skôr dávajú na city a osobné presvedčenia. Tento postoj sa prejavil pri posledných amerických voľbách, ale aj pri tzv. brexite.

Napriek tomu v spoločnosti, a tak isto aj v médiách, sa stále volá po objektívne pravdivom informovaní.⁴ Pritom v nej pretrváva viera v prirodzený jazyk, konkrétne viera v jeho absolútnu jednoznačnosť a pravdivosť. V mediálnom spravodajstve sú to najmä dvojice slov: „pravdivé/nepravdivé“, „objektívne/neobjektívne“, „fakt/interpretácia“⁵, ktoré sa chápu v absolútnom slova zmysle. Takýto postoj zodpovedá pozícii naivného realizmu, ktorá spočíva na jednoduchom spájaní slov a vecí. Ide v ňom o tradičný korešpondenčný prístup k pravde.

Spomínaný postoj zastávaný v našej každodennosti je, zdá sa, jednou z najčastejších príčin mnohých informačných nedorozumení a sporov, ktoré sa v súčasnosti stupňujú s pribúdajúcimi informáciami v médiách. Ako problém sa v súvislosti s tzv. objektívne pravdivým informovaním ukazuje konfúzia medzi (napr. žurnalistickým) poznaním reality a realitou samou, bežné jednoduché stotožňovanie (žurnalistického, resp. mediálneho) faktu s absolútnou pravdou a pod., a to okrem samotného veľkého množstva informácií, ktoré nie je možné dostatočne dobre overiť najmä u recipientov mediálnych informácií.

1 T. H. Eriksen napríklad tvrdí, že „*najväčším umením je teda ubrániť sa 99,99 percentom všetkých ponúkaných informácií, ktoré nie sú potrebné*“ (2009, s. 25).

2 Denník SME spustil web, na ktorom odhaľuje falošné správy, 13. 3. 2017 o 13:23 | (upravené 13. 3. 2017 o 14:11). Dostupné na: <<https://novinky.blog.sme.sk/c/449323/dennik-sme-spustil-web-na-ktorom-odhaluje-falosne-spravy.html>>.

3 Výraz post-truth, teda „post-pravdivý“, bol už začlenený do oxfordských internetových slovníkov a bude zapísaný aj do budúcej tlačenej edície Oxfordského slovníka angličtiny (Oxford English Dictionary). Dostupné na: <<https://zurnal.pravda.sk/spolocnost/clanok/411239-slovom-roka-sa-stal-vyraz-post-pravdivy/>>.

4 Vyvíjajú sa aj programy na odhaľovanie hoaxov s databázami ako napr. Hoax.cz, Mýty.sk alebo Manipulátoři.cz, prípadne anglické databázy hoaxorfact.com, Hoaxes.org, Snopes, Hoaxbuster.org a iné.

5 V. Černík (2008, 674) správne poznamenáva, že veľa nedorozumení vzniklo z nedostatočného rozlišovania medzi vecou a objektom, t. j. vecou osebe a vecou pre nás, na čom sa zakladal naivný realizmus. Fakt totiž nie je vec osebe, ale vec pre nás a je teda objektom nášho skúmania. To znamená, ako tvrdí tiež spomínaný autor (2008, 679), že aj pojem faktu, osobitne spoločenského faktu, zahŕňa prvok interpretácie. Rozdiel medzi faktom a interpretáciou sa potom tak isto stráca. V prípade faktu by sme mohli hovoriť len o istom stupni poznania, ktorý už bol interpretovaný, zatiaľ čo interpretácia samotná nemá takýto počiatok.

Ide o to, že naše poznanie reality, ako aj mediálne informovanie, je sprostredkované jazykom a ďalšími médiami a ako také je symbolické a konštruované. Mediálna informácia nikdy nemôže mať stopercentnú pravdivostnú hodnotu. „Mediálne prezentácie nepredstavujú reprezentáciu reality na spôsob zrkadla,“ ako poukazujú aj napr. Pereira a Correia v rortyovskom duchu (2007, 311). Iným slovom v kontexte predchádzajúceho, z epistemologického hľadiska hovoriť o nejakej úplnej objektívnej pravde v mediálnom informovaní v zmysle čisto korešpondenčného prístupu je principiálne mylné.

Napriek tomu sa tzv. objektívne pravdivé informovanie stále recipuje ako dôležitá súčasť mediálneho spravodajstva (zo strany vysielateľov, resp. médií, tak aj recipientov informácií). Ako sa ale môžu mediálni pracovníci vzťahovať k požiadavke objektívne pravdivej informácie?

K úlohe médií

Vychádzať môžeme v rámci zodpovedania tejto otázky z hľadiska zamyslenia sa nad úlohou žurnalistiky v spoločnosti. „Objektívnosť médií“ alebo „objektívne pravdivé informovanie“ v médiách možno potom chápať skôr v pragmatickom zmysle. Napríklad aj už spomínaní autori A.V. Pereira a J. C. Correia sa prikláňajú k pragmatickej teórii mediálneho informovania, ktoré je naratívnej povahy a ktoré korešponduje so životným svetom (Pereira, Correia 2007, 315).⁶ Konštatujú, že „fundamentálna úloha žurnalistickej teórie spočíva v artikulácii verejnej a privátnej sféry a v sociálnej organizácii priestoru, času a spoločnosti (2007, 307). Žurnalisti pritom artikulujú, a tým aj zároveň posilňujú to, čo už existuje v spoločenskej sfére. Poukazujú na jej pozitívne hodnoty a kritizujú negatívne javy. Vychádzajú z ustáleného systému hodnôt a noriem v spoločnosti, ku ktorým pristupujú nie z epistemologického hľadiska, ale skôr z hľadiska pragmatizmu alebo tzv. zdravého rozumu⁷. Ak teda chceme hovoriť o žurnalistickom poznaní, tak sa podľa spomínaných autorov nachádza niekde medzi zdravým rozumom a kritickým myslením.

Podľa spomínaných autorov „médiá tvoria spoločný horizont zmyslu, konsenzuálneho konštruovania spoločnosti, konsenzu, ktorý dovoľuje vo vnútri isté konflikty, ktoré ale nezrušia centrálny systém hodnôt (2007, 312)“. V konečnom dôsledku je úlohou médií „vysvetľovať sociálny život didaktickým spôsobom (2007, 316)“, resp. tak potvrdzovať určitý sociálny poriadok, akceptovateľné sociálne správanie, chápanie hodnôt, noriem a symbolov danej kultúry.

Primárna úloha žurnalizmu vyjadrovať, stabilizovať a strážiť sociálny systém so všetkými jeho hodnotami a normami podľa autorov umožňuje vytvoriť priestor bezpečnosti

6 Žurnalistické poznanie a mediálne informovanie musí byť v spoločnosti zrozumiteľné a viditeľné, čo dosahuje takým spôsobom, že žurnalisti operujú s javmi, ako sú emócie, dráma, kolektívne a individuálne správanie... (2007, 313). Tým sú odlišné aj od vedeckého poznania s vedeckými informáciami, ktoré sú vyhradené pre úzku skupinu zainteresovaných odborníkov.

7 Tento pojem, na základe voľnejšieho prekladu, pochádza z anglického „common sense“.

(Pereira, Correia 2007, 309).⁸ Média vlastne vytvárajú našu ontologickú bezpečnosť⁹ na základe informovania o dianí v spoločnosti a vo svete. Ak by média prestali informovať, prípadne nemohli by informovať, ako to býva v prípade vojny, revolúcie a pod., tak by sa naša ontologická bezpečnosť narušila. Ako hovoria autori, „nedostatok informácii vedie k nedostatku bezpečnosti“ (2007, 311).

Ak je primárnou úlohou médií vytvárať ontologickú bezpečnosť ľudí, tak je zrejmé, že mediálne informovanie korešponduje s vierou v isté hodnoty a normy v spoločnosti je pragmaticky podriadené tejto úlohe: Informovať vôbec je potom „ešte dôležitejšie“, ako objektívne pravdivo informovať v prísne epistemologickom duchu. Zakladateľ slovenskej novinovedy M. Hysko to videl podľa všetkého pomerne podobne, keď podľa jeho názoru, ako uvádza aj Šefčák (1997, s. 25), „z hľadiska informatívnej funkcie novinárstva je účelnejšie prinášať informácie trebárs aj s nesprávnym hodnotením (možno myslieť aj interpetáciou – pozn. autora) faktov ako ich zahmlievať.“

Je zrejmé, že prísne epistemologická otázka objektívnej pravdivosti vo vzťahu k mediálnemu informovaniu sama osebe nie je až tak relevantná, resp. ustupuje v pragmatickej perspektíve do úzadia. Mediálne informácie sú totiž podľa všetkého pravdivé, pokiaľ prinášajú a vysvetľujú to, čo je (konsenzuálne) potrebné a užitočné z hľadiska spoločnosti a vlastne tak, ako to spoločnosť aj chce počuť, vidieť, vnímať. Práve v tomo zmysle sa mediálni pracovníci, resp. žurnalisti vzťahujú či môžu pragmaticky vzťahovať k požiadavke objektívne pravdivých informácií.

Za týmto možno dodať, že samotné média informácie komunikujú síce pragmaticky, no „na spôsob“ absolútne objektívnej pravdy. A recienti jej aj ako takej (veľmi často) uveria. Bez toho, aby si uvedomili prirodzený jazyk ako aktéra mediálneho informovania, v ktorom významne spočívajú¹⁰ jeho možnosti, ale tiež zvlášť aj obmedzenia.

Záver

V kontexte predchádzajúceho sa dnes ukazuje o. i. úloha lepšie uvedomovať si prirodzený jazyk ako hlavného aktéra v mediálnom informovaní. K mnohým informačným nedorozumeniam z hľadiska napríklad práve nároku na objektívnu pravdu, resp. pravdivosť mediálnych informácií či už zo strany médií (mediálnych pracovníkov, žurnalistov) alebo recipientov mediálneho informovania, by nemuselo dôjsť, ak by sme si uvedomili jeho vlastné možnosti, aj obmedzenia.

Myslíme si, že u profesionálnych mediálnych pracovníkov, osobitne žurnalistov je, resp.

8 O tomto priestore bezpečnosti hovorí aj I. Reifová, ktorá rozlišuje priestor bezpečnosti za existencie tradičnej televízie a nových médií. Reifová tvrdí, že tradičná televízia predstavovala významný zdroj orientácie v časopriestore všedného dňa, dôvery v poriadok a pravidelnosť, a preto vyvolávala pocit ontologického bezpečia (2016, 126). Každý večer si mohla rodina sadnúť k televízoru a pozrieť správy, prípadne nejaký film, čo mohlo nabráť až rituálnu formu sociálneho správania. S nástupom nových médií prichádza nová časovo-existenciálna dimenzia založená na permanentnosti a súčasnosti. Autorka tvrdí, že časová pravidelnosť a poriadok je pri produkcii ontologického bezpečia nahradená permanenciou (2016, 130), čo sa prejavuje našou neistotou a nervozitou, keď sa napríklad dostaneme do priestoru mimo internetového pokrytia.

9 Takýto bezpečný priestor osobitne predstavuje televízia (TV), v ktorej sú viac ako v iných médiách potvrdzované naše sociálne a kultúrne viery (2007, 310). TV vystupuje ako bezpečná a stabilná inštitúcia vo vzťahu k násiliu, neistote a komplexnosti každodenného sveta (2007, 310). TV, ale aj média vo všeobecnosti, vytvárajú to, čo už existovalo v starých mytológiách: kozmos, ktorý je dôverne známy a strážený a mimo neho chaos, ktorý je neznámy a nebezpečný.

10 Ide aj o iné determinanty v pozadí mediálneho informovania (napr. politické a ekonomické determinanty sú zvlášť významné).

by malo byť dôležité vedomie možností a obmedzení jazyka, prostredníctvom ktorého informácie vyjadrujú a komunikujú. Avšak aj u recipientov mediálnych informácií sa ukazuje ako vhodné a potrebné takéto vedomie, ktoré by malo u nich tiež smerovať k istej kognitívnej stratégii: V súčasnosti, keď máme málo času a možností na overovanie informácií, by mala pre nás všetkých platiť istá miera skepticizmu, opatrnosti a odstupu voči nim.

Spomínané vedomie nie je samozrejým ani pre profesionálov, ani pre recipientov mediálnych informácií, preto istým prispením na ceste k nemu by mohla a mala byť edukácia¹¹. Súčasťou by mohol byť o. i. práve kognitívny tréning, pomocou ktorého by sme sa mohli učiť ako recipienti dokázať udržať istý odstup od informácií, zdržať sa ich rýchleho zhodnotenia, v kontexte ktorého tiež máme sklon príliš rýchlo podliehať napr. našim vlastným nereflektovaným predsudkom, prianiam, túžbam a motívom...

V súčasnosti sa stretávame s rôznymi koncepciami mediálnej výchovy, ktoré sa snažia o rozvíjanie tzv. kritického myslenia vo vzťahu k mediálnym informáciám, čo možno považovať za pozitívum. No v tejto oblasti je ešte veľa čo riešiť a čo dotiahnuť. Z nášho pohľadu je dôležité mediálnu výchovu posilniť o reflekovanie možností a obmedzení prirodzeného jazyka, a tiež o smotné lepšie využitie potenciálu filozofie, ktorý môže mediálnej výchove ponúknuť v rámci jej snahy o formovanie kritického myslenia vo vzťahu k mediálnym obsahom.

Literatúra

- ČERNÍK, V. (2008): Formovanie teórie spoločenského faktu. In *Filozofia*, roč. 63, č. 8, s. 670 – 682.
- DVOŘÁK, T. a kol. (2016): *Temporalita (nových) médií*. Praha: Akademie múzických umění.
- ERIKSEN, T. H. (2009): *Tyranie okamihu. Rychlý a pomalý čas v informačním věku*. Brno: Doplněk.
- HUDÍKOVÁ, Z. (2017): *The Convergence of Media and Journalism*. In 4th International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts : Science & Society Conference Proceedings. Volume II : Psychology and Psychiatry. Language & Linguistics. - Sofia : STEF92 Technology, s. 279 – 286.
- PEREIRA Júnior, A. V., CORREIA, J. C. (2007): Between facts and news: Journalism, common sense knowledge and public sphere. In *Estudos em Comunicação* no1, 305-318. [online], [cit. 2017-10-09]. Dostupné na internete: <http://www.ec.ubi.pt/ec/01/pdfs/correia-joao-vizeu-alfredo-between-facts-and-news.pdf>
- SME (denník) [online], [cit. 2017-03-13]. Dostupné na: <<https://novinky.blog.sme.sk/c/449323/dennik-sme-spustil-web-na-ktorom-odhaluje-falosne-spravy.html>>.
- ŠEFČÁK, L. (1997): O pravdivosti v novinárstve (otázky etiky alebo práva). In *Otázky žurnalistiky*, s. 23 – 32. Dostupné na: <http://www.aepress.sk/zurnal/full/oz0197e.pdf>.
- ŽURNÁL. PRAVDA [online], [cit. 2017-10-14]. Dostupné na: <<https://zurnal.pravda.sk/spolocnost/clanok/411239-slovom-roka-sa-stal-vyraz-postpravdivy/>>>.

11 Aj profesionálnych mediálnych pracovníkov treba lepšie edukovať (Hudíková 2017, 139).

Prof. PhDr. Slavomír Gálik, PhD.
FMK UCM v Trnave
J. Herdu 2
917 01 Trnava
e-mail: s_galik@yhoo.com

PRAVDA V MEDIÁLNYCH OBSAHOCH: ONTOLOGICKÉ, EPISTEMOLOGICKÉ A AXIOLOGICKÉ ASPEKTY

THE TRUTH IN MEDIA CONTENTS: ONTOLOGICAL, EPISTEMOLOGICAL, AND AXIOLOGICAL ASPECTS

Anna Sámelová

Abstract: *The online world exposes media audience to the race of objective and alternative facts that results in generalizations on truths in a „post-factual“ or „post-truth „ age. The author therefore focuses on methodological and gnoseological issues of the relation between fact and truth, knowledge and evaluation in the media. She argues that an attribute of objectivity is not an invariant of quality of published contents. Based on the ontology, epistemology, and axiology of editorial practices, she clarifies what is a media truth and how it is possible to inform objectively truthfully in the mass media.*

Keywords: *mass media, truth, fact, alternative fact, objectivity*

Vzostup národného populizmu v štátoch euro-americkéj kultúry spolu s publikačnou samoobsluhou používateľov internetu vniesol do mediálneho diskurzu 21. storočia nové pojmy ako alternatívny fakt, post-faktuálny, post-pravdivý. Problém (ne)schopnosti médií zverejňovať pravdu (pravdivé obrazy) nabral nové rozmery. Odhliadnuc od metodologických prístupov, ktoré ukazujú, že mediálne obsahy tradičných médií sú ne-pravdivé, zavádzajúce a manipulatívne, treba nanovo skúmať publikačné praxe, pretože práve tradičné médiá šíria svoje obsahy na základe tzv. profesionálnej editorskej zodpovednosti. Dôraz je na slove „profesionálnej“. Tá v súčasnosti zaväzuje mediálnych profesionálov k pravde a objektivite, ktoré v etických kódexoch i profesijných pravidlách určuje najmä oddeľovanie faktov od hodnôt (Jones, 1980, 63). No nebolo to tak vždy.

Pravda a objektivita sa do nárokov na mediálne obsahy dostali práve vtedy, keď vznikala profesionálna žurnalistika, a práve preto, že profesionálna žurnalistika vznikala. Bolo to obdobie, keď Max Weber zverejnil svoju štúdiu o „objektívosti“ poznania spoločenských vied (1904) a zdôvodnil nutnosť oddeľovania faktov od hodnôt. Táto téza sa ukázala ako zásadná pri tvorbe profesionálnych kódexov tzv. nového žurnalizmu. „*Spojenie profesionality, objektivity a hľadania pravdy sa zrodilo nato, aby ho prijali nielen samotní novinári v podobe profesijnej ideológie, ale aj mediálni výskumníci a žurnalistickí vedci ako súbor problémov vhodných na dejinný a sociologický výskum. Pochopenie vynorenia sa objektivity skrátka poskytuje kľúč k pochopeniu vynorenia sa profesionality.*“ (Schudson – Anderson 2009, 92). Objektivita ako norma sa od začiatku 20. storočia stala mierkou mediálnej pravdivosti. Zodpovedá teda redakčná prax definícii objektívnej pravdy ako výrazového konštituentu poznatku, ktorý nezávisí od vôle a želania subjektu?

Objektívna pravda v mediálnych obsahoch

Redakčná práca profesionálov má tri fázy: ontologickú (zber informácií), epistemologickú (tvorba úsudku a kreácie) a axiologickú (prezentácia obsahu). Mediálny dom dôsledne kontroluje, aby publikoval iba tie mediálne posolstvá (obsahovo i formálne), ktoré sú v har-

mónii všetkých troch aspektov.

V *ontologickej fáze* sa redakcia zaujíma o udalosť z hľadiska „čo je“ táto udalosť a „aká je“, t. j. nie „ako sa javí“. Cieľom je získať čo najviac informácií (dokumentov a čiastkových výpovedí od priamych i nepriamych aktérov). Profesionálny novinár si zdroje svojich informácií vymýšľať nesmie, utajiť ich môže len za špecifických, v zákone *expressis verbis* vymenovaných okolností. Treba tiež povedať, že mierkou toho, „čo je“ a „ako je“, je v mediálnej praxi osobne prežitá skúsenosť novinára. Preto v *epistemologickej fáze* redakcia najskôr preverí, či táto osobne prežitá skúsenosť zodpovedá pravde ako korešpondencii, teda či sa udalosť „naozaj“ stala „práve tak“, ako sa ju novinár chystá zobrazit'. Tým chce redakcia zabezpečiť, aby publiku poskytla o udalosti adekvátny obraz, t. j. aby jej redaktor „netáral“. Následne však zaujme k udalosti aj vlastný uhol pohľadu: stále sa opiera o adekvátne stvárnenie udalosti vo vzťahu ku korešpondencii s realitou, no kreácia zahŕňa prvky konštruovania pravdivého obrazu o udalosti v konkrétnom zobrazení zvoleného uhla pohľadu. V záverečnej *axiologickej fáze* redakcia zasadí zvolený uhol pohľadu na udalosť do hodnotových rámcov, v ktorých ju bude verejnosti prezentovať. Prácu profesionálov tu zväzujú početné zákonné normy, etické kódexy i pravidlá profesionálnej tvorby – podnikové, profesijné, národné aj nadnárodné.

Treba zdôrazniť, že nielen na poli faktov o svete, ale aj na poli samotných hodnôt nastolila euro-americká kultúra požiadavku striktne oddelovať fakty od hodnôt (etika predstavuje „objektívny fakt“, morálka „subjektívne hodnoty“). V axiológii masových médií má teda tiež prioritu „objektívny fakt“ etiky pred „subjektívnou hodnotou“ morálky. Preto sa v profesionálnych médiách aplikujú skôr etické než morálne normy, čo vyplýva nielen z ich trhového postavenia, ale aj z toho, že liberálna demokracia oddeluje hodnoty „dobrá“ a „správna“ (Pozri napríklad MacIntyre 1990, 489 – 501). Zákony, kódexy a profesijné princípy od žurnalistov vyžadujú, aby boli „etickí“ (aby konali to, čo je „správne“), čo nie je nutne to isté, ako byť „morálny“ (teda konať to, čo je „dobré“). Mravy¹ v bulvárnych redakciách sú zvyčajne iné než mravy v serióznych médiách, pretože morálka jedných a druhých sa odlišuje, no ich etickosť vôbec nemusí byť v rozpore. Etické kódexy (na rozdiel od morálnych princíпов) totiž stelesňujú kodifikovanú, a teda aj racionálne vymožiteľnú normu prípustného „správna“ a neprípustného „ne-správna“ v mediálnych obsahoch. Zákony o médiách a ich trhové postavenie síce vychádzajú z morálnej tradície danej spoločnosti, no iba v tomto zmysle zohľadňujú etické kódexy morálnosť či nemorálnosť mravov masových médií.

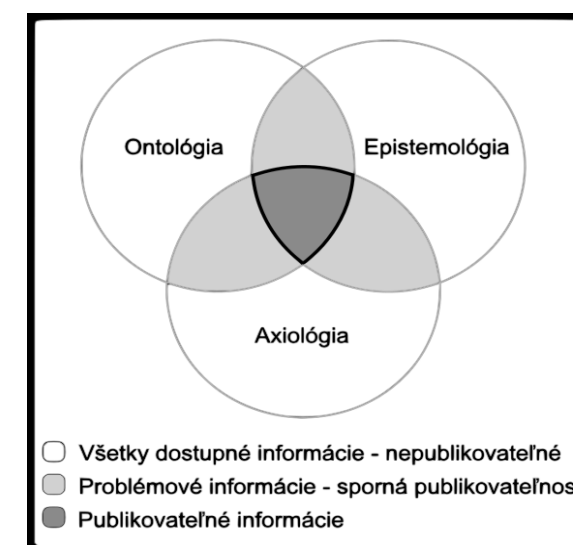
Pozrime sa teraz „ako“ a „aký“ obraz objektívnej pravdy v médiách vzniká.

Ontologicko-epistemologicko-axiologická jednota

Všetky informácie, ktoré má redakcia k dispozícii (dostupné udalosti), prechádzajú redakčným filtrom triedenia, vyhodnocovania a selekcie, kde sa navzájom blokujú. Redakčná ontológia zverejní len to, čo *pre danú redakciu „je téma“* (napr. časopis o rybárstve nepovažuje za tému udalosti o sviatkoch a tradíciách, kým nenastane predvianočný predaj rýb); redakčná epistemológia zverejní tému len z toho uhla pohľadu, ktorý zodpovedá jej vyhodnoteniu „*je to pre nás pravdivá téma*“ (primárne nie preto, aby niečo zatajila, ale preto, že pri tvorbe úsudku a kreácii nazerá na tému len z tých uhlov pohľadu, ktoré považuje za pravdivé resp. hľadá také uhly pohľadu, ktoré vytvoria adekvátny {pravdivý v zmysle korešpondencie} obraz o udalosti v rámci redakčných limitov); redakčná axiológia napokon prezentuje

len takú tému, ktorá zodpovedá zákonu a etike v rámci mravov danej redakcie. Nezverejnia sa však čiastkové výstupy z týchto troch fáz redakčného ontologicko-epistemologicko-axiologického filtra, zverejní sa len to a práve to, čo zodpovedá ich jednote, t. j. prienik.

Zreteľne to vidno na obrázku nižšie: (1.) z množstva dostupných informácií, ktoré sa do triediaceho filtra editovania dostanú, zostane pre redakciu väčšina „objektívnym faktom“ len z jedného aspektu (biele polia kruhov), a preto sú nepublikovateľné. Sú to témy, ale ešte sa nevie, či sú pravdivé a hodnotné. (2.) prienik dvoch aspektov (svetlosivé polia kruhov) ontologicko-epistemologického, epistemologicko-axiologického, alebo ontologicko-axiologického dosiahne len zlomok informácií – tie sú pre redakciu „objektívnym faktom“ z hľadiska konkrétnych dvoch aspektov, preto sú problémové a ich publikovateľnosť sporná. Podľa toho, v ktorých dvoch aspektoch majú svoj prienik, totiž v otázke prípustnosti zverejnenia nastane jedna zo situácií: buď sú to pre redakciu témy a sú pravdivé, no nemusia byť hodnotné; alebo sú to informácie pravdivé aj hodnotné, ale pre danú redakciu nie sú témou; a napokon sú to pre redakciu témy a sú hodnotné, ale nevie sa, „ako“ sú pre redakciu pravdivé. Profesionálne redakcie zverejňujú len tie informácie, ktoré (3.) sú pre ne témou a zároveň pre ne pravdivou témou a zároveň pre ne hodnotnou témou, t. j. dosiahli súlad všetkých troch aspektov redakčného filtra (tmavosivé pole prieniku kruhov). Povedané inak, redakcie zverejnia len tie informácie a len v takej podobe, keď stelesňujú ontologicko-epistemologicko-axiologickú jednotu obrazov.



Možno teda zhrnúť, že profesionálne médiá rešpektujú pravdu ako korešpondenciu v skúsenosti reportéra, no zároveň aj pravdu ako konštrukciu, t. j. inštitucionálny uhol pohľadu. Tento prístup je síce filozoficky kontroverzný, no nie nemožný či nevykonateľný. Uplatnenie pravdy ako korešpondencie a zároveň pravdy ako diskurzívnej praxe konštrukcie reality sa, podľa nášho názoru, v mediálnej tvorbe nevylučuje, ale prelína. Obidva prístupy totiž už mediálny diskurz 20. storočia infiltroval sám do seba ako povinnosť profesionálov poskytovať publiku „objektívnu pravdu“ o svete a udalostiach v ňom tým, že budú striktne oddelovať fakty od hodnôt. Na praxi redakčného procesu sme si však ukázali, že samotné tvrdenie, že publikovaná informácia je objektívna a pravdivá, ak oddelila fakty od hodnôt, je zásadnou ne-pravdou. Mediálny dom nedokáže publikovať fakty bez zaujatia hodnotového postoja už na začiatku procesu editovania (čo je „pre nás“ téma – čisto ontologicky). Navyše každý

¹ „Mravy“ chápeme ako ustálené spôsoby správania a konania.

publikovaný fakt a hodnota napokon vstúpia do fázy vyhodnocovania publikom, pre ktoré môže fakt znamenať lož a konkrétny hodnotiaci súd pravdu. Celkom objektívne. Príklady nachádzame práve v existencii alternatívnych faktov.

Emergencia overovania faktov

Thesaurus.com – online slovník Oxfordskej univerzity v hesle „alternatívny fakt“ píše: „alternatívnym faktom sa nazýva mnohé: klamstvá, nepravdy, bludy. Keď to rozoberieme, fakt je niečo, čo skutočne existuje, čo by sme nazvali ‘realitou’ alebo ‘pravdou’. Alternatívou je voľba medzi dvomi alebo viacerými možnosťami... Takže hovoriť o alternatívnych skutočnostiach je hovoriť o opaku reality (čo je klam), alebo opaku pravdy (čo je nepravda).“² Internet zrušil publikačný monopol tradičných médií a umožnil širokú slobodu prejavu. Sloboda prejavu jednotlivca a sloboda novinárskej tvorby sú však dve metodologicky odlišné entity. Spoločenskú zodpovednosť prvej merajú emotikony; spoločenskú zodpovednosť druhej zákony, kódexy, pravidlá. Uplatniť slobodu prejavu neznamena povinnosť šíriť pravdu – k tomu jednotlivca nikto a nič nezaväzuje. Na rozdiel od uplatnenia slobody novinárskej tvorby; tá je s požiadavkou pravdivého zobrazovania sveta spätá až natoľko, že objektívnu pravdu obsahuje už v definíciách profesionality. Mnohí odborníci (Giddens, Schudson, McChesney atď.) sa zhodli v názore, že práve tlak západnej spoločnosti na precizovanie objektívnej pravdy v mediálnych obsahoch sa podpísal pod ich fragmentárnosť a bezkontextovosť. Alternatívne fakty spravidla nepochádzajú z redakcií profesionálov, ale z hodnotových postojov laickej verejnosti, a najmä z dielní politikov. Z praktickej nutnosti zistiť pravdu však vzniklo nové remeslo, tzv. overovanie fakticity (*fact-checking*) a nová profesia kontrolóra fakticity (*fact-checker*).³

Cieľom overenia fakticity nejakého výroku je vyniesť súd: „pravda“, „zavádzanie“, „nepravda“. Pozoruhodnou je metóda tejto profesie, tzv. anotačná žurnalistika, založená na výklade a vysvetľovaní „ako takej formy redakčnej spravodajskej práce, ktorá sa zrieka oddelovania faktov a názorov“ (Graves 2013, 81). Zrieka sa aj uzávierok, originality a exkluzivity typických pre redakcie. Svoje súdy vydáva aj týždeň potom, čo sa overovaný výrok vyslovil a overuje i vtedy, ak už o jeho fakticite niekto iný verdikt vyriekol (tamže, 147). Zrieka sa aj „falošnej vyváženosti“, ktorú reprezentuje medializácia stanovísk oboch dotknutých strán. Záväzok poskytnúť priestor obom stranám totiž vyžaduje „iný druh aktu vyváženia“ než prísne počty (tamže, 153). Pre úplnosť treba povedať, že aj kontrolóri fakticity pristupujú k faktom „hodnotovo“: vyslovené výroky triedia podľa istých kritérií, selektujú, ktoré overiť možno, ktoré overiť treba a ktoré sú hodné overenia. Prínos nového novinárskeho remesla – overovania fakticity – však spočíva najmä v tom, že po vyše storočí poskytlo iný pohľad na posúdenie pravdivosti mediálnych obsahov.

Literatúra

GRAVES, L. (2013): *Deciding What's True: Fact-Checking Journalism and the New Ecology of News*. [Dizertačná práca]. Columbia University.

² Thesaurus.com: "alternative facts". *Oxford Living Dictionaries* [online]. Dostupné na: <<http://www.dictionaries.com/meaning/alternative-facts>> (26.11.2017).

³ Na Slovensku od r. 2010 projekt *Demagog.SK* – overovanie fakticity výrokov politikov a verejne činných osôb; od 15. 2. 2017 zaviedol overovanie fakticity aj denník *Sme* v rubrike *Lovíme hoaxy*.

JONES, J. C. (1980): *Mass Media Codes of Ethics and Councils: A Comparative International Study on Professional Standards*. Paris : Unesco Press.

MacINTYRE, A. (1990): Privatizácia dobra : inauguračná prednáška. [Preklad: Sitár, M., Šúst, J.] *The Review of Politics*, roč. 52. Zdroj: *Filozofia*, 2006, 61 (6), 489–501.

SCHUDSON, M., ANDERSON, C. (2009): Objectivity, Professionalism, and Truth Seeking in Journalism. In: Wahl-Jorgensen, K. – Hanitzsch, T. (eds.): *The Handbook of Journalism Studies*. New York: Routledge, 88–101.

PhDr. Anna Sámelová, PhD.

Katedra žurnalistiky

Filozofická fakulta

Univerzita Komenského v Bratislave

Štúrova 9

814 99 Bratislava

e-mail: samelova9@uniba.sk

NOVÉ MÉDIÁ A PRAVDA (K VYBRANÝM ASPEKTOM PROBLÉMU PRAVDY V KONTEXTE MEDIÁCIE A MEDIATIZÁCIE NÁŠHO ŽIVOTA)

NEW MEDIA AND TRUTH (ON SELECTED ASPECTS OF TRUTH IN THE CONTEXT OF MEDIATION AND MEDIATISATION OF OUR LIFE)

Sabína Gáliková Tolnaiová

Abstract: *The Internet is becoming the most influential (hyper)media of the present time. Our activity, or “everyday epistemology” in the context of capacity and processes of its new media, mediation and mediatization of our life, as well as the very phenomenon of media-based simulation, bring complications to the way we understand knowledge, truth and objectivity, but also make us re-define what we understand to be lies, illusion or fiction. They also implicate a required change in how we understand ourselves and other people in our media-shaped relationships and communication. This change of ethical perspective guides all participants of the Internet/new media to implement (also) the “ethos” of care and responsibility, ethos that proves to be an important component for trustworthiness of the Internet in regard to its informative, epistemologically relevant or trusty content, but also in regard to communication itself.*

Keywords: *new media, the Internet, communication, truth, knowledge, epistemic value, trustworthiness*

Úvod

Súčasnú novú médiu⁴ prenikajú náš život, mediujú a „mediatizujú ho (Deuze, 2015)⁵“ a vytvárajú hyperreálny životný svet, ktorý je našou novou dimenziou. Sú v tomto kontexte neodmysliteľnými zdrojmi nášho poznania a kognitívnymi nástrojmi, ktoré nám pomáhajú rozširovať poznanie o svete, aj porozumenie nás samých (Westera, 2015). Ako také vyvolávajú mnohé filozofické otázky. Patrí k nim aj otázka pravdy.

V nasledujúcom sa chceme venovať práve problému pravdy. Budeme ho reflektovať v kontexte epistemologických hľadísk a v rámci našich mediových vzťahov a komunikácie. Vychádzame z toho, že najmä internet a internetová komunikácia s ich špecifickými atribútmi majú nový, celkom špecifický a pomerne radikálny vplyv na naše poznanie a chápanie pravdy. A tiež z reflexie, že definície pravdy sú, aspoň do určitej miery, „odvodené z povahy komunikačných médií“ (Postman, 2010, 33).

4 V opozícii vo vzťahu k „starým médiám“ (tlač, rozhlas a televízia) pod pojmom nové médiá možno široko chápať množstvo digitálnych mediálnych technológií. Tu ide o médiá internetu (napr. sociálne médiá/siete, www, blogy, wiki, email...) ako digitálneho hypermédia.

5 K porozumeniu pojmu pozri napr. Deuzeho (Deuze, 2015, 201), ktorý nadväzuje na S. Hjarvarda. U nás napr. Sámlová poukazuje na pôvodné zavedenie a používanie pojmu (príp. príbuzných pojmov), pričom odporúča slovenský preklad pôvodného pojmu „medialisering“ (spoločný pre švédsky, dánsky a nórske jazyky) ako „medializácia“ – zmediálnenie, zmediálnovanie. (Sámlová, 2016a). Bočák zostáva pri pojme „mediatizácia“ (Bočák, 2010, 132).

K povahe poznania a pravdy v kontexte atribútov internetu a internetovej komunikácie

Internet sa stáva, resp. je pre nás najvýznamnejším (hyper)mediom súčasnej doby. Dnes jeho nové médiá (Google, Twitter, Facebook, Wikipédia a pod.) používame na vytváranie, uloženie a prenos rôznych poznatkov (resp. informácií) (Westera, 2015, 45, 51). V kontexte atribútov internetu ako „paradigmatického“ média možno hovoriť o reformácii poznania (Ropolyi, 2006). Aj samotné poznávacie aktivity vrátane komunikácie poznania v kontextoch „transmediálnej konštitúcie internetu (Sandbothe, 2005)“ nadobúdajú svoje nové špecifiká. Vzhľadom k tomuto možno hovoriť o „internetovej epistemológii“¹.

Tu máme, resp. budeme mať na mysli práve „každodennú epistemológiu“ rozvíjanú našimi rôznymi kultúrne podmienenými praktikami v spätosti s technologickým rozmerom internetu. V tomto kontexte sa môžeme pozrieť aj na povahu pravdy, resp. jej chápania. Ako je to teda s pravdou na internete?

Treba povedať, že ak pravda je, či bola v tradičnom pohľade daná, týkala sa niečoho, čo (vždy dopredu) existuje, v kontexte internetu je intersubjektívne a kolektívne konštruovaná. Pravda je teda realizovaná, je vecou výkonu, samotnej procedúry produkcie z viacerých zdrojov. Možno tu spolu s Lankshearom a v nadväznosti na Heima hovoriť o „novom mode pravdy“ konštruovanej online užívateľmi internetu. Ide pritom o jej multimodálnu produkciu a vyjadrenie. Táto „multimodálna pravda“ na internete nás však atakuje najmä senzualne, pretože v nej ide o dominanciu vizuálneho typu jej produkcie a vyjadrenia (Lankshear a kol., 2000, 35 – 36).

V kontexte našej mediovanej a mediálnej skúsenosti možno ďalej napríklad skonštatovať oslabené tradičné dištinkcie, t. j. dištinkcie medzi pravdou a lžou, pravdou a ilúziou, pravdou a fikciou... Dochádza k ich konfúzii, ba v radikálnejšom, extrémnejšom pohľade sa tieto dištinkcie rušia. Ako poukazuje aj Leidlmaier, dištinkcia môže byť zrušená medzi pravdou a ilúziou, a to ako aj medzi prirodzeným a umelým, či medzi formálnym a materiálnym (Leidlmaier, 1999, 19). „Spolurozpúšťa“ sa rovnako dištinkcia medzi skutočnosťou a reprezentáciou. Náš zmysel pre ňu je narušený (Deuze, 2015, 68, 173; Brey, 2006, 44).

V súvislosti s médiami sa napr. Welsch vyjadruje, že dnes všetko skutočné má charakter fikcie, resp. skutočnosť sa stáva čoraz viac fikciou (Welsch, 1995, 36, 42). Podľa Baudrillarda jednoducho z hyperreálneho sveta zmizla pravda a teória na ňu nemôže aspirovať. Vypovedá sama o simulácii a sama sa stáva simuláciou (Baudrillard, 1996; in Šebeš, 2004, 68). Avšak v našom bežnom, každodennom živote nemusíme zastávať naznačenú teoretickú pozíciu, pohľad, že „nie je žiadna pravda, žiadne poznanie za hranicami toho, čo cirkuluje ako informácia“ (Lankshear, 2000, 26). Treba povedať, že nám v ňom ide práve o relevantné informácie, ktoré sú pravdivé. Očakávame „pravdivé“ poznanie, dôveryhodné informácie, ktoré sú pre nás v jeho rôznych sférach nejako významné, cenné, potrebné. A ako sa ukazuje, vieme sa dosť nahnevať, ak zistíme, že sme informáciami zavádzaní a nemôžeme sa na tieto spoľahnúť v konkrétnych kontextoch nášho života.

V nasledujúcom sa pozrieme práve na pravdu ako epistemickú hodnotu informácií v kontexte našej každodennosti.

1 Termín použil P. Thagard v kontexte vedy. Blížšie napr. (Lankshear a kol., 2000, 18 – 19; Brey, Søramer, 2009, 44, 47).

K problému pravdy ako epistemickej hodnoty na internete

Kompletný kvantitatívny a kvalitatívny rozsah verbálnych a vizuálnych informácií šírených masmédiami - inými slovami, takmer všetko, čo sa tam objavuje, je označované ako ich obsah (Shoemaker, Reese, 1996, 4). V komunikačnej sfére internetu ide samozrejme aj o prítomné zvukové informácie. Tento obsah každodenne tvoria jeho užívatelia - participanti sociálnych sietí, blogeri a ďalší rôzni mediálni kreátori, a to vrátane napríklad aj „profesionálnych“ online novinárov.

„Informácia“ je epistemologicky normatívny termín: zo získaných informácií vyplýva, že teraz vieme niečo, čo sme nevedeli skôr. Ako poukazuje Graham, existuje naivná predstava, že na internete máme obrovský sklad práve takýchto informácií. Upozorňuje, že v ňom ide o „digitálne informácie“, ktoré môžu uložiť zavádzajúce „dezinformácie“² rovnako ako „pravdivé“ informácie (Graham, 1999, 89).

Ako poukazuje napr. aj Westera, na internete je veľká časť voľného a dostupného poznania nesprávna. Podľa všetkého kapacity, vlastnosti nových médií môžu byť ľahko použité na manipuláciu so správami, ktoré ďalej ovplyvňujú platnosť poznatkov. A tak sú tieto vhodnými kanálmi pre šírenie falošných správ (Westera, 2015, 51). Tiež asi všetci poznáme napr. vandalizmus vo Wikipédii, žarty na Twitteri, aj podvodné blogy, ktoré sprevádzajú náš život online (Frost-Arnold, 2014, 1, 2) a pod..

Je zrejmé, že tu ide o povahu rôznych digitálnych informácií, ktorá nezahŕňa automaticky ich pravdivosť. Vyššie spomínané črty sú dostatočné na to, aby sme podľa Grahama obmedzili samotnú hodnotu internetu ako zdroja pravdivých informácií či poznania (Graham, 1999, 94). Predstavuje podľa všetkého slabé, nedostatočné médium ich tvorby a šírenia (Frost-Arnold, 2014, 1).

Napriek tomu, ako už bolo naznačené, internet môže podľa Grahama poslúžiť nielen podvodom, ale aj komunikácii skutočných, pravdivých informácií, tak zverejňovaniu triviálneho a falošného, mylných vier, ako aj odhaleniu dôležitých a pravdivých poznatkov. Ako taký je, resp. môže byť pre nás cenným zdrojom informácií iba vtedy, keď sme schopní ich podrobiť všetkým kontrolám, ktoré zvyčajne používame v prípade iných zdrojov (Graham, 1999, 89, 91). Dobré nás tiež upozorňuje Clark: Na internete síce sú na takmer nekonečné množstvo tém vygenerovaných napr. vyhľadávaním Google určité informácie k dispozícii, no či sú pravdivé alebo nie, je už inou vecou. Platí, obrazne povedané, „kupujúci pozor!“ (Clark, 2011, 118, 120).

Pretože nám samozrejme bežne, ako už bolo spomenuté, ide o relevantné informácie, ktoré sú pravdivé, nezostáva pre nás vlastne nič iné, než rozlíšiť pravdivé informácie od nepravdy, lži. V týchto intenciách by sme dnes mali byť kritickými hodnotiteľmi informácií v digitálnom prostredí nových médií, resp. internetu. Ako ale máme „rozlišovať medzi tým, čo je pravdivé, a preto dôveryhodné, od toho, čo je falošné a takto nespoľahlivé?“ (Clark, 2011, 118, 120)“

Napr. našou praktickou otázkou v kontexte médií a informácií je, či je zverejnená informácia pravdivá alebo nepravdivá, pričom pravdu bežne chápeme v zmysle korešpondencie tvrdenia (presvedčenia) so stavom vecí. Túto ale treba zistiť. Vyžaduje si to zhromaždenie empirických dôkazov či už nepriamo od iných, ku ktorým máme dôveru (spoľahlivé úrady, uznávaní odborníci, iné zdroje) alebo priamo prostredníctvom našich vlastných skúseností

² Dezinformácia nie je úplne nepravdivá informácia, ale zavádzajúca informácia, nepatrične použitá, nepodstatná, útržkovitá, povrchná. Ako taká „vytvára ilúziu, že niečo vieme, ale v skutočnosti nás od poznania odvádza“ (Postman, 2010, 125 – 126).

(Clark, 2011, 118, 119). Čo môžeme urobiť, je porovnávať mediálnu realitu so spoločenskou realitou (Shoemaker, Reese, 1996, 4).

Podľa nás sa tu ukazujú isté komplikácie či problémy. Totiž, kritériá pre pravdu v našom bežnom živote nie sú len empirické či intelektuálne, ale aj emotívne alebo spirituálne, a teda nie všetko máme „potvrdené“ rovnako, resp. v rovnakom rozsahu. Niektorí ľudia napr. zdôrazňujú svoju vieru namiesto toho, aby ospravedlnili, potvrdili jej pravdu (Westera, 2015, 49, 50). Kritériom pravdivosti v kontexte médií môže byť, ako sa ukazuje, práve emocionálna pôsobivosť (Postman, 2010, 148). Ďalej, je pravdou, že bežne málokedy máme čas na seriózne kritické overenie informácií. A napokon, ak by sme ho aj mali, jednoducho k istým informáciám sa nedopracujeme (ich reálna nedostupnosť, utajenie, ale aj tabu...). Ako upozorňuje aj Clark, k určitým informáciám máme málokedy prístup. Nevieme ako sú používané alebo zneužívané, kým, za akým účelom a s akými dôsledkami. Nie sme potom schopní potvrdiť to, čo je pravdivé a vyvrátiť to, čo je falošné (Clark, 2011, 120).

Navyše, ako upozorňuje napr. Sámelová „online pravda“ – pravda publikovaná a aktualizovaná online (napr. blogy, sociálne siete a pod.) sa nedá overiť, či je vôbec pravdivá. Je totiž „tekutá“. Nie je udalosťou s pevnými hranicami začiatku a konca, o ktorej sa dá v istej chvíli „pravdivo“ informovať. Ako taká je roztrúsená v priestore i čase. „Netvorí súvislý príbeh, je diverzifikovaná do množstva fragmentov, často bez kontextu, ktoré sa nepretržite, zato však diskontinuítne vynárajú a strácajú bez akejkoľvek uzávierky“ (Sámelová 2016b, 112, 116).

Vzhľadom k spomínaným problémom možno iba súhlasiť, že niekedy je ťažké pre individuum manažovať, riadiť vlastné informačné potreby (Lankshear a kol., 2000, 37). Avšak pokiaľ ide o samotné obrovské množstvo digitálnych informácií, ktoré máme dnes k dispozícii a ktoré exponenciálne rastie, nemalo by nás oslepovať v snahe byť ich kritickými hodnotiteľmi, skôr ako ich pasívnymi akceptujúcimi spotrebiteľmi (Clark, 2011, 220). Bohužiaľ sa ale ukazuje, že čoraz viac strácame zmysel pre to, čo vlastne znamená byť dobre informovaný (Postman, 2010, 126).

V predchádzajúcom sme sledovali skôr aspekt užívateľov zverejnených a komunikovaných informácií na internete. Otvára sa nám však aj aspekt pohľadu obrátený na pôvodcov, tvorcov informácií.³ Z neho možno sledovať napríklad problém zvýšenia dôveryhodnosti internetu a internetovej komunikácie vzhľadom na náš každodenný nárok pravdy, resp. pravdivosti jeho informačného obsahu.

K otázke zvýšenia dôveryhodnosti internetu a pravdivosti jeho informačného obsahu

V kontexte internetu sa rola autonómneho subjektu stráca a môže byť prevedená na anonymného činiteľa (Leidlmair, 1999, 19). Ukazuje sa, že internetová anonymita môže v praxi povzbudzovať ľudí konať so zlým úmyslom. Totiž anonymní činitelia môžu rozširovať šírenie informácií beztrešne (Frost-Arnold, 2014). Ale presnosť, pravdivosť informácií – to je to, čo očakávame. Vo vzťahu k nim posudzujeme dôveryhodnosť média, avšak treba poznamenať, že nie len vo vzťahu k nim.

Ako poukazuje Frost-Arnold, pokiaľ ide o dôveryhodnosť internetu a internetovej komunikácie, veľa závisí od osobitostí komunity online (Frost-Arnold, 2014). Napr. ak ide o online novinárov špecifických digitálnych médií, García-Avilés konštatuje, že dôveryhodnosť závisí nielen od presnosti a pravdivosti obsahu, ale aj od vnímania ich profesionalizmu. Ide

³ V kontexte interaktívnych médií rozdelenie na tvorcov, pôvodcov, producentov informácií, resp. správ a ich prijímateľov, adresátov, konzumentov stráca význam. sme jednými i druhými.

o ich profesionálne postupy (García-Avilés, 2014, 269, 270).

Identita odosielateľa nejakej správy/informácie sa ukazuje ako dôležitá pre interpretáciu a posúdenie jej pravdy (Westera, 2015, 51). Potom identita novinára je dôležitá pre posúdenie pravdy ním produkováných správ, informácií, no aj pre dôveryhodnosť média, prostredníctvom ktorého sú zverejnené a šírené. Avšak, ako upozorňuje Frost-Arnold, tvorcovia Wikipédie či blogeri a pod. upravujú svoje stránky anonymne. A tak ako to robia oni, aj ďalší používatelia sociálnych médií môžu na nich participovať bez poskytnutia presných informácií o ich skutočných identitách. Môžu použiť falošnú online identitu na šírenie dezinformácií, ktorých existencia na internete má o. i. morálne dôsledky pre človeka, jeho činnosť (Frost-Arnold, 2014, 10).

Možno skonštatovať, že práve zlozvyky v spätosti s internetom, jeho zneužívanie, dnes vyvolávajú u epistemológov obavy o dôveryhodnosť internetu a spolu s nimi aj otázku ako ju zvýšiť. V intenciách pohľadu u Frost-Arnold⁴ možno identifikovať dve cesty, ktoré by mohli slúžiť spomínanému zvýšeniu dôveryhodnosti internetu, resp. zabezpečeniu jeho epistemickej hodnoty. Na jednej strane sú to prísne mechanizmy - systémy zodpovednosti, ktorých zástancovia obhajujú trestné a občianske sankcie za šírenie digitálnych dezinformácií a falošných informácií (napr. cez Twitter). Na druhej strane sú možné aj alternatívne mechanizmy smerujúce k spomínanému zámeru s využitím prosociálnych a etických motivácií.

Potreba uplatniť alternatívne mechanizmy podľa autorky neznamena, že by v prípade prvého systému zodpovednosti nešlo vôbec o epistemickú hodnotu. Ukazuje sa ale ako obmedzená. Potrebné je preto snažiť sa o modifikované a vyvážené mechanizmy zodpovednosti (Frost-Arnold, 2014, 24, 26). Vyžadujú sa však v tomto kontexte aj (o. i.) práve a predovšetkým morálne cnosti. Napr. v prípade komunity online novinárov ich profesionálne postupy (správny prepis vyhlásenia, overenie pôvodu obrázkov alebo overenie informácií poskytovaných zdrojmi) majú vždy morálny rozmer. Sú preto potrebné nie len intelektuálne, ale aj morálne cnosti na realizáciu a šírenie vlastnej novinárskej produkcie (García-Avilés, 2014, 269, 270).

Aj správanie a produkcie všetkých ďalších, ostatných participantov internetu, či už anonymné alebo nie, a tiež bez ohľadu na realitu ich možných početných verzií (identít) online, majú vždy morálny rozmer. Podľa nás teda možno hovoriť aj širšie o náležitom spôsobe bytia a konania všetkých participantov internetu, ktorým je „étos“. Je podmienkou dôveryhodnosti internetu v rovine jeho informačného, epistemicky relevantného, resp. pravdivého obsahu, aj v rovine samotnej komunikácie.

Záver

Naša aktivnosť, resp. „každodenná epistemológia“ v kontexte kapacít a procesov jeho nových médií, aj mediácia a mediatizácia nášho života a samotný fenomén mediálnej simulácie, vedú k problematizácii toho, ako rozumieme poznaniu, pravde, objektivite, aj prehodnoteniu toho, čo je pre nás lož, ilúzia, fikcia. Implikujú tiež potrebnú zmenu v tom, ako rozumieme sebe a druhým v našich mediovaných vzťahoch a komunikácii. Táto zmena v etickej perspektíve vedie k úlohe všetkých participantov nových médií, resp. internetu uplatniť „étos“ starostlivosti a zodpovednosti, ktorý sa ukazuje ako významná podmienka ich dôveryhodnosti v rovine informačného, epistemicky relevantného, resp. pravdivého obsahu, aj v rovine samotnej komunikácie. V tomto kontexte možno súhlasiť s Deuzem, že

by malo byť našou morálnou povinnosťou eticky sledovať svoj „život v médiách“ a pri tom vždy opätovne sa spytovať ako a kým v našich početných sebaverzách v médiách pravdivo sme. (Deuze, 2015).

Literatúra

- BOČÁK, M. (2010): Mediatizácia. In: Rusnák, J. a kol.: *Texty elektronických médií: Stručný výkladový slovník*. Prešov: PU, s. 132. [online] [2017-09-20]. Dostupné na: <<http://michalbocek.weebly.com/mediatizaacutecia.html>>.
- BAUDRILLARD, J. (1996): „Praecessio Simulacrorum.“ *Host*, 1996, (6), 3-28.
- BREY, PH., SØRAKER, J. H. (2009): *Philosophy of Computing and Information Technology*. [online] [2017-09-20]. Dostupné na: <<http://www.idt.mdh.se/kurser/comphil/2010/PHILO-INFORM-TECHNO-20081023.pdf>>.
- BREY, PH. (2006): Evaluating the Social and Cultural Implication of the Internet. *Computers and Society*, 36, (3), 41-48.
- CLARK, J. A. (2011): Digital diversity and education: Some philosophical problems. *Computers in New Zealand Schools: Learning, teaching, technology*, 23, (2), 114 – 125.
- DEUZE, M. (2015): *Media Life*. Život v médiách. Praha: Karolinum.
- FROST ARNOLD, K. (2014): Trustworthiness and Truth: The Epistemic Pitfalls of Internet Accountability. [online] [2017-09-20] Dostupné na: <<https://pdfs.semanticscholar.org/e2cb/be9b74d262e1aaef846f58f55c0ca4b4a183.pdf>>.
- GARCÍA AVILÉS, J. A. (2014): Online Newsrooms as Communities of Practice: Exploring Digital Journalists' Applied Ethics. *Journal of Mass Media Ethics: Exploring Questions of Media Morality*, 29, (4), 258 – 272.
- GRAHAM, G. (1999): *The Internet: A Philosophical Inquiry*. London-New York: Routledge.
- LANKSHEAR, C., PETERS, M., KNOBEL, M. (2000): Information, Knowledge and Learning: Some Issues Facing Epistemology and Education in a Digital Age. *Journal of Philosophy of Education*, 34, (1), 17 – 39.
- LEIDLMAIR, K. (1999): From the Philosophy of Technology to a Theory of Media. *Phil & Tech* 4, (3), 13 – 21.
- POSTMAN, N. (2010): *Ubavit se k smrti. Veřejná komunikace ve věku zábavy*. Praha: Mladá fronta.
- ROPOLYI, L. (2006): *Philosophy of the Internet. A Discourse on the Nature of the Internet*. [online] [2017-09-20] Dostupné na: <<http://elte.prompt.hu/sites/default/files/tananyagok/PhilosophyOfTheInternet/book.pdf>>.
- SÁMELOVÁ, A. (2016a): Medialitizácia a zábavné umlčanie: Dva aspekty sociálnej konformity. In: Višňovský, E. et al.: *Normativita ako vôľa k poriadku*. Bratislava: UK, 120 – 148.
- SÁMELOVÁ, A. (2016b): *Normatívna regulácia verejnoprávnych médií. (Mravy, cenzúra a editovanie v Rozhlase a televízii Slovenska)*. Bratislava: UK.
- SANDBOTHE, M. (2005): *Pragmatic Media Philosophy. Foundations of a New Discipline in the Internet Age*. [online] [2017-09-20]. Dostupné na: <<http://www.sandbothe.net/pmp.pdf>>.
- ŠEBEŠ, M. (2004): „Simulace a hyperrealita: kritická reflexe médií v díle Jeana Baudrillarda.“ In: Binková, Pavlína – Volek, Jaromír (eds.): *Média a realita 4*, Sborník prací

⁴ Autorka sa sústreďuje hlavne na internetové komunity encyklopédií v štýle „wiki“ a komunity sociálnych médií.

Katedry mediálných štúdií a žurnalistiky. Brno: MU, 66 – 93.
SHOEMAKER, J. P., REESE, D. S. (1996): *Mediating the Message: Theories of Influences on Mass Media Content*, New York: Longman.
WELSCH, W. (1993): *Estetické myslenie*. Bratislava: Archa.
WESTERA, W. (2015): *The Digital Turn. How the Internet Transforms Our Existence*. [online] [2017-09-20] Dostupné na: <<https://www.amazon.com/Digital-Turn-Internet-Transforms-Exist>>.

PhDr. Sabína Gáliková Tolnaiová, PhD.

FMK UCM, J. Herdu 2

Trnava 917 01

e-mail: sgalikovatolnaiova@gmail.com

MEDIALITIZÁCIA NÁBOŽENSTVA AKO FAKTOR SUBJEKTIVIZÁCIE PRÍSTUPU K NÁBOŽENSKÝM PRAVDÁM U JEDNOTLIVCA

MEDIATIZATION OF RELIGION AS FACTOR OF SUBJECTIVIZATION OF INDIVIDUAL APPROACH TO RELIGION RULES

Juraj Skačan

Abstract: *To understand the relation between religion and mass media appears as a new challenge of nowadays. Compared to the past situation, the conditions of religion have changed which is not influenced only by mass media alone. According to many theoreticians, it is impossible not to notice certain weakening of religious traditions, subjectivization in comprehension of religious truths on the background of the concept of post-truth, individualization of religion, its „reinstitutionalization“ by mass media or mediatization of religion which interacts with mass media and takes over its logic and forms. In this paper we would like to engage in analysis of relation between mediatization of religion and the processes of subjectivization, individualization and relativization, since they are observed in the approach of religious people towards the religious truths. We assume that those processes coincide with mediatization of religion.*

Keywords: *mediatization, religion, religious truth, subjectivization*

Ku konceptu postpravdy

Na ceste k reflexii vzťahu medzi medialitizáciou náboženstva a subjektivizáciou náboženských pravd ozrejmime najskôr pojem postpravdy, nakoľko predpokladáme, že tvorí okolnosti oboch vyššie zmienených procesov. Renomované oddelenie vydavateľstva Oxford University Press, Oxford Dictionaries, vyhlásilo v roku 2016 slovo „post-truth“ (v tomto prípade adjektívum, v zmysle „postpravdivý“) za slovo roka. Význam tohto aktu spočíva v snahe poukázať na to, čo bolo pre jazyk ako prostriedok komunikácie v danom roku významné, a to pomocou slova, ktoré by ono významné vystihovalo čo najlepšie. Termín „postpravdivý“ sa spája predovšetkým s politickým kontextom, avšak domnievame sa, že je možné použiť ho aj analogicky - nepoliticky.

Postpravdu môžeme, odvolávajúc sa na Oxford Dictionaries, celkom jednoducho charakterizovať ako pravdu, pri ktorej hrajú subjektívne emotívne pohnutky silnejšiu rolu v porovnaní s objektívnymi faktami (Oxford Dictionaries 2017). Za pravdivé považuje subjekt to, čo zodpovedá jeho emočnej rovine, rozpoloženiu alebo tendenciám, toto všetko pasuje za indikátory pravdivosti.¹ Profesor Stewart Lockie z Univerzity Jamesa Cooka

¹ Pri bližšej analýze termínu *postpravda* dospievame z pohľadu požiadavky na adekvátne používanie pojmov k istej vnútornej kontradiktornosti, pretože ak chápeme pravdu ako niečo, čo sa odhaľuje a čo nemožno mať a ani vytvárať, tak postpravda, ktorá sa vo svojej podstate konštituuje a vzniká pod vplyvom tendencií jej autora, s pravdou v skutočnosti nemá nič spoločné. Majoritný konsenzus nepriznáva konceptu postpravdy status legitimitnosti, práve naopak, vo všeobecnosti je považovaný za módný výstrelok, ktorý sa v lepšom prípade časom vytratí (Berckemeyer 2017, 29). Dá sa predpokladať, že ani zo strany Oxford Dictionaries nejde o pokus legitimizovať postpravdu ako právoplatnú kategóriu a súčasť epistemologických štruktúr, ale vskutku skôr o viac-menej pasívnu reflexiu toho, čo bolo spozorované, čo sa udialo a čo je v pozadí týchto dejov.

v Queenslande píše vo svojom editoriále časopisu Environmentálna sociológia 3/1, že v koncepte postpravdy sa pravda neposudzuje na základe dôkazu, ale na základe toho, ako informácia korešponduje s vierou, hodnotami alebo tendenciami poslucháčov (Lockie 2017, 1). Podľa neho „politici postpravdy produkujú vlastné fakty“ (Lockie 2017, 1).

Nie je náhoda, že nám koncept postpravdy evokuje rysy, ktoré sa zvyknú pripisovať postmoderne, napokon, britský filozof A. C. Grayling tvrdí, že postmoderna doslova stojí v pozadí koncepcie postpravdy (Grayling 2017) a za hlavné faktory vzniku akejsi „kultúry postpravdy“ považuje na jednej strane ekonomické rozdiely vyúsťujúce do emočne ladených reakcií na sociálne či politické otázky a na druhej strane tiež sociálne médiá (Grayling 2017). Podľa riaditeľa verejných záležitostí a komunikácie OECD Anthonyho Goocha je jedným z dopadov digitalizácie na komunikačné prostredie fakt, že „ľudia si môžu sami vyprodukovať informáciu“ (Gooch 2017, 14), pričom parafrázuje aj názor šéfredaktorky britského Guardianu, tvrdiac, že viralita je dnes prioritou na úkor etiky a kvality (Gooch 2017, 15).

Náboženské pravdy

V predchádzajúcej časti sme sa venovali problematike postpravdy, ktorej koncept sme vymedzili voči pojmu pravdy. Ďalšia otázka, na ktorú potrebujeme odpovedať, sa týka náboženskej pravdy a jej charakteru. Ide o pojem, ktorý je problematický predovšetkým z toho dôvodu, že konkrétna náboženská pravda je primárne objektom viery a nie objektom procesu poznávania v klasickom epistemologickom kontexte. Aj Richard Taylor napísal o náboženskej pravde ako o niečom, čo sa javí ako tajomstvo, čo nie je jednoznačné a čo sa dá rôzne, no nie exkluzívne interpretovať (Taylor 2017).

A. Bronk si však všima, že z pohľadu filozofie náboženstva sa náboženské pravdy vyskytujú v dvoch podobách: ako extranáboženské pravdy, ktorých pravdivosť môže posúdiť aj neveriaci človek – Bronk sem zaraďuje tzv. historické pravdy ako napr. historické fakty daného náboženstva, historické postavy prorokov, zakladateľov a pod. – alebo ako intranáboženské pravdy, odvíjajúce sa od zjavenia a prístupné iba tomu, kto ich nahliada zvnútra ako veriaci konkrétného náboženstva – tu hovoríme o tzv. doktrínálnych pravdách (Bronk 1998). Spomínaný autor si však myslí, že v súčasnosti „náboženská pravda býva dychtivo chápaná v existenciálnom zmysle, a to takým spôsobom, ktorý prekračuje historické a doktrínálne dimenzie náboženstva“ – ide tu totiž o intímny a osobný kontakt s posvätným (Bronk 1998), ktorý síce môže byť verbálne vyjadrený doktrínálnymi pravdami, prežívaný je však osobne a autenticky. Náboženská pravda nahliadaná existenciálne je z pohľadu vedy prakticky neviditeľná, no domnievame sa, že je prístupná filozofovaniu, a to v tom najzákladnejšom zmysle pýtania sa a polemizovania o možných spôsoboch odpovedania. Filozofovať o náboženskej pravde v tomto prípade neznamenať trvať na tom, že náboženská pravda jestvuje jedna a objektívna, taká, ktorá by presahovala mierku konkrétnych náboženských tradícií, ale zmieriť sa s rôznorodosťou jednotlivých tradícií a podľa P. Jonkersa podrobiť ich diskusii a kritickej analýze, kde nám bude oveľa viac ako kontextovo viazaná hermeneutika osožná fenomenológia, pretože hodnotiacim kritériom pre takéto filozofovanie sa stáva existenciálny rozmer náboženskej pravdy a analýza toho, aký esenciálny význam pre človeka a jeho život má (Jonkers 2009, 204). Prikláňať sa ku konkrétnym náboženským pravdám totiž znamená žiť istým spôsobom života.

Podobné úvahy o náboženskej pravde podporuje analýza V. V. Ramana, keďže považuje náboženské pravdy na rozdiel od vedeckých právd za výhradne endopotentné, t. j.

také, ktoré majú (pozitívny) vplyv predovšetkým, resp. výhradne na ľudské prežívanie, vnútorný svet, jeho psychické procesy a emócie (Raman 1999).²

Médiá a teória reinštitucionalizácie náboženstva

Podľa názorov niekoľkých teoretikov je hovoriť o náboženstve ako o prekonanej mocnosti, ktorá ustupuje zo svojich pozícií, prinajmenšom diskutabilné. Napríklad Cheryl Casey z Champlain College napísala už v roku 2006, že „prúdy religióznej energie podľa všetkého získavajú na sile, hoci naberajú nezvyklé formy“ (Casey 2006, 74). Pripúšťame, že stanoviská ohlasujúce ústup náboženstva a nezvratnosť procesu sekularizácie sa v mnohých ohľadoch javia ako logické, no poukazujeme zároveň na názor R. R. Ganzevoorta z amsterdamskej Vrije Universiteit, podľa ktorého by bolo namiesto prístupu pomerne jednostranne zdôrazňujúceho sekularizáciu omnoho korektnejšie hovoriť skôr o deinštitucionalizácii. Ide o názor, že náboženstvo ako také svoju silu v konečnom dôsledku napriek prvému všeobecnému dojmu nestráca, v skutočnosti ju strácajú inštitúcie reprezentujúce náboženskú komunitu ako istý druh sociálnej organizácie (Ganzevoort 2011, 99)³. Súvisí to s vývojom spoločnosti a možností jej komunikácie.

Skutočnosť, že dôvera v cirkevné a náboženské autority poklesla, nemožno obísť. Spolu s predpokladom, že náboženstvo ako kultúrny fenomén nezanikne, to vedie podľa Ganzevoorta k reinštitucionalizácii deinštitucionalizovaného náboženstva (Ganzevoort 2011, 100), tentokrát sa to však deje mimo samotného náboženstva, resp. na mimonáboženskej pôde. Jednou z prirodzene sa ponúkajúcich základní pre tento proces sa tak podľa neho, ako aj podľa Hoovera (Hoover 2012, 32) stala mediálna sféra. Vzhľadom k vzťahu medzi médiami a verejnou mienkou sa niet čomu čudovať.

S procesom reinštitucionalizácie úzko súvisí charakter vzťahu medzi náboženstvom a masmédiami. Liesbet van Zoonen z Erazmovej univerzity v Rotterdame tento vzťah analyzuje a prichádza k zisteniu, že jedným z jeho aspektov je tzv. mediatizácia náboženstva. Stig Hjarvard, jeden z ústredných teoretikov mediatizácie, charakterizuje tento fenomén ako proces, v rámci ktorého sa náboženstvo postupne dostáva (spolu s ostatnými kultúrnymi aktivitami človeka) do sféry vplyvu médií a ich logiky (Hjarvard 2008, 11). Mediatizácia náboženstva by teda hovorila o vplyve médií na náboženstvo, predpokladajúc, že v rámci súčasnej reflexie náboženstva je nutné brať do úvahy aj mediálny kontext.⁴ Reinštitucionalizácia náboženstva v médiách je teda priamo naviazaná na mediatizáciu náboženstva, ba čo viac, mediatizácia náboženstva je ako proces súčasťou jeho mediálnej reinštitucionalizácie.

Hoci mediatizácia náboženstva prebieha aj na úrovni printových a elektronických médií, jej obzvlášť špecifickým a zároveň najaktuálnejším prípadom je mediatizácia náboženstva v priestore digitálnych a internetových médií. Interaktivita spôsobuje, že tento mediálny

² Zároveň dodáva, že činy vyvolané náboženskými pravdami môžu byť tak endo-, ako aj exopotentné. (Raman 1999)

³ Stewart M. Hoover z Centra pre médiá, náboženstvo a kultúru na Coloradskej univerzite sa rovnako prikláňa k podobným úvahám, keď prichádza s tvrdením, že ľudská tendencia inklinovať k religióznej interpretácii zmyslu života neutícha, avšak sa viac individualizuje, transformuje sa a jej ťažisko sa presúva z inštitucionalizovanej dimenzie rámcovanej inštitucionálnou autoritou do personalizovanej a individualizovanej dimenzie (Hoover 2012, 30).

⁴ Na základe teórie, ktorú prezentujú A. Kaun a K. Fast, rozumieme pod mediatizáciou ako takou rozumie „všetky procesy zmeny, ktoré sú médiami podnietené alebo sa vzťahujú na zmenu v mediálnom prostredí v priebehu času“ (Kaun, Fast 2014, 12) a tiež „zmeny v mediálnej ekológii, ktoré sú spojené s ďalšími veľkými sociálnymi zmenami“ (Kaun, Fast 2014, 12) či so zmenami v kultúre, politike, ekonomike a v komunikácii.

priestor je oveľa živelnjší a menej kontrolovateľný, ako je tomu pri jednosmernej mediálnej komunikácii. Napriek vážnym úvahám o tom, či v takomto interaktívnom prostredí nedochádza k akémusi rozpúšťaniu náboženskej tradície a tým k modifikácii niektorých foriem náboženských postojov, vznikajú nábožensky motivované webové stránky, ktoré postupne akceptujú špecifiká tohto druhu média a umožňujú vykonávanie viacerých aktivít náboženskej praxe, ktoré sa v tradičnom ponímaní dajú realizovať iba priamo, v reálnom živote. Mediatizácia náboženstva sa teda prejavuje okrem iného aj jeho virtualizáciou, resp. jeho extenziou vo virtuálnom priestore. Otázka, ktorú raz pravdepodobne budeme musieť reflektovať, znie, či reálne hrozí, že virtuálne žitá religiozita – digitálne náboženstvo, resp. kybernáboženstvo – by mohla raz vskutku reálne konkurovať tradičnému spôsobu náboženskej praxe zasadenému do každodenného, empiricky determinovaného života.⁵

Mediatizácia náboženstva a subjektivizácia náboženských práv

Vráťme sa na chvíľu k pojmu sekularizácie. V tomto texte ho vnímame komplexne a nespokojujeme sa s tým, čo nám našepkáva priamočiary vzorec akceptujúci sekularizáciu ako jednoduché zosvetštenie. V súčasnosti totiž evidujeme názory, predovšetkým v rámci psychológie a sociológie náboženstva, že so sekularizáciou sa spája istá subjektivizácia náboženstva, tendencie k náboženskej indiferentnosti, privatizácia náboženstva a jeho individualizácia (Stríženec 2007, 8). Francúzska sociologička náboženstva Danièle Hervieu-Léger uvádza, že subjektivizácia náboženstva v Európe je prirodzeným vyústením politického a sociálneho vývoja, prejavujúceho sa postupným vytesňovaním náboženstva do privátnej sféry človeka (Hervieu-Léger 2006, 49). V tomto ohľade považujeme za užitočné poznamenať, že sa môžeme stretnúť aj s autormi, ktorí vyššie spomenuté procesy subjektivizácie a privatizácie náboženstva relativizujú. Patrí medzi nich napríklad profesor sociálnej a politickej filozofie Amsterdamskej univerzity Veit Bader, ktorý zastáva názor, že náboženstvo si vyžaduje aspoň minimálnu mieru komunitného, resp. verejného zdieľania náboženských postojov a rituálov (Bader 2011, 15), z čoho vyplýva, že náboženstvo sa stále deje viac alebo menej verejne – komunitne.

V našom texte však stojíme v zásade na pozíciách prezentovaných D. Hervieu-Léger a inými, teda sa domnievame, že k istej subjektivizácii v náboženstve dochádza. Zároveň však k problému pristupujeme špecificky: rešpektujeme úvahy, že je možno prisilné hovoriť o privatizácii a subjektivizácii náboženstva paušálne, no zároveň konštatujeme, že ad 1. subjektivizáciu náboženstva v predkladanom článku nevnímame len ako jeho jednoduché zvnúťornenie v subjekte, ale ako postupne silnejúce podmieňovanie (individuálne spoluvytváranie) náboženstva týmto subjektom súvisiace s jeho založenosťou v subjekte (FILIT – Otvorená filozofická encyklopédia 2017) a ad 2. našou ambíciou nie je hovoriť o subjektivizácii náboženstva ako takého, ale o subjektivizácii prístupu veriacich k náboženským pravdám. Nazdávame sa, že k nej môže dôjsť aj navzdory tomu, že jednotlivci sa navonok hlási k nejakej cirkvi, komunite či náboženskej organizácii.

Ak sa krátko vrátime k skôr spomínaným pojmom, subjektivizácia sa javí ako proces

⁵ Podľa Heidi A. Campbell, mediálnej teoretičky z A&M univerzity v Texase, digitálne náboženstvo je „náboženstvo, ktoré je konštituované novým spôsobom prostredníctvom digitálnych médií a kultúr“ (Campbell 2012,3), ide teda o nové chápanie náboženstva determinované digitálnymi technológiami, ktoré do náboženstva presahujú (mediatizujú ho). Domnievame sa, že predovšetkým v digitálnom mediálnom priestore sú obzvlášť dobre pozorovateľné nielen procesy reinštitucionalizácie a mediatizácie náboženstva, ale aj jeho subjektivizácia.

súvisiaci s deinštitucionalizáciou náboženstva tak, ako o nej hovorí Ganzevoort, pričom nepredpokladáme, že jeho reinštitucionalizácia v mediálnom priestore by tento proces zastavila, nakoľko médiá sú, prirodzene, iným typom inštitúcie ako náboženská organizácia a túto ambíciu napokon pravdepodobne nemajú. Myslíme si teda, že skôr možno očakávať opak. Hovorí o tom aj D. Lyon, podľa ktorého dnes pozorujeme v postmoderne započatú relativizáciu systémov viery, výdatne živenú jednak konzumným spôsobom života a jednak novými, dnes predovšetkým digitálnymi informačnými technológiami (Lyon 2002, 9).

Jonkers hovorí o tom, že globalizovaná spoločnosť prináša nielen kvantitatívny, ale aj kvalitatívny nárast náboženskej diverzity (Jonkers 2009, 203), teda nárast religióznej ponuky a tiež interpretácií práv vo vnútri jedného náboženstva. Reálna hrozba spočíva podľa všetkého v tom, že s trochou nadsádzky môžeme hovoriť o akomsi náboženskom „fast-foode“ ponúkajúcom dostatok náboženských modelov v banálnej podobe, podľa chuti veriaceho – konzumenta. Ide takpovediac o flexibilnú spiritualitu, ktorá podľa argentínskeho sociológa C. de Angelisa nahrádza tradičné náboženstvo a je zameraná na trend osobného, subjektívneho naplnenia (de Angelis 2017, 38). Produktom takejto subjektivizácie sú „bohovia podľa potrieb zákazníka“ (customized gods), keďže zákazník sa cíti byť schopným vytvoriť si a zadefinovať hodnoty sám (de Angelis 2017, 39).

Na základe našej analýzy konštatujeme, že otvorenie digitálneho priestoru náboženstvu a napokon aj otvorenie sa náboženstva voči digitálnym médiám so sebou z pohľadu teórie mediatizácie prináša niekoľko okolností, medziiným vznik akéhosi náboženského trhu, z ktorého si môže jednotlivec vyberať podľa toho, čo vyhovuje jeho požiadavkám, či možnosť pre veriaceho odpútať sa v mnohých ohľadoch od cirkevných autorít prenosom ťažiska jeho náboženského života zo živej komunity do interakcie s nábožensky motivovaným obsahom digitálnych a internetových médií. Náboženstvo prezlečené do mediálneho kabáta poskytuje viac možností pre interpretáciu tej ktorej náboženskej pravdy a hodnoty, dáva viac voľnosti, je menej direktívne, pretože človeku poskytuje viac priestoru pre manipuláciu s nimi. Stupeň subjektivizácie tak môže byť rôzny, v zásade však môžeme tieto procesy kriticky reflektovať aj s ohľadom na toľko kritizovaný koncept postpravdy, ktorému sme sa venovali v úvode.

Literatúra

- BBC. (2017): *What Does Post-truth Mean for a Philosopher?* [online]. Dostupné na internete: <<http://www.bbc.com/news/education-38557838>> (Dátum návštevy: 2017-09-20).
- BADER, V. (2011): Religion and the Myths of Secularization and Separation. In: *Religare Working Paper* [online], (8). Dostupné na: <http://www.religareproject.eu/system/files/Religare%20WP%20No%208_Bader_0.pdf> (Dátum návštevy: 2017-10-13).
- BERCKEMEYER,, F. (2017): The Post-truth Lie. In: *UNO: The Post-truth Era: Reality vs. Perception*, (27), 26 – 27.
- BRONK, A. (1998): Truth and Religion Reconsidered: An Analytical Approach. In: *Paideia Project Online - Twentieth World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts U.S.A. 10-15 August 1998* [online]. Dostupné na: <<https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliBron.htm>> (Dátum návštevy: 2017-09-27).
- CAMPBELL, H. A. (2012): Introduction. The Rise of the Study of Digital Religion. In: *Digital religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London and New

- York: Routledge, 1 – 21.
- CASEY, Ch. (2006): Virtual Ritual, Real Faith. The Revirtualization of Religious Ritual in Cyberspace. In: *Online - Journal of Religions on the Internet* [online], 2.1, 73 – 90. Dostupné na: <<http://heiup.uniheidelberg.de/journals/index.php/religions/article/view-File/377/353>> (Dátum návštevy: 2017-04-13).
- DE ANGELIS, M. (2017): The Rise of Post-Truth and How to Build Customized Gods. In: *UNO: The Post-truth Era: Reality vs. Perception*, (27), 38 – 39.
- FILIT – Otvorená filozofická encyklopédia. (2017): Subjektivita [online]. Dostupné na internete: <<http://dai.fmph.uniba.sk/~filit/fvs/subjektivita.html>> (Dátum návštevy: 2017-09-20).
- GANZEVOORT, R. R. (2011): Framing the Gods. The Public Significance of Religion from a Cultural Point of View. In: L. J. Francis – H.-G. Ziebertz (eds.) *The Public Significance of Religion*. Leiden: Brill, 95 – 120.
- GOOCH, A. (2017): Pursuit of the Truth. In: *UNO: The Post-truth Era: Reality vs. Perception*, No. 27, 14 – 15.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2015): The Role of Religion in Establishing Social Cohesion. In: Michalski, K. (ed.): *Religion in the New Europe*. Budapest: Central European University Press, 45 – 63.
- HJARVARD, S. (2008): The Mediatization of Religion A Theory of the Media as Agents of Religious Change. In: *Northern Lights*, 6 (1): 9-26. [online]. Dostupné na: <https://www.researchgate.net/publication/233605968_The_mediatization_of_religion_A_theory_of_the_media_as_agents_of_religious_change> (Dátum návštevy: 2017-10-13).
- HOOVER, S. M. (2012): Religion and Media in the 21st Century. In: *Tripodas*, (29), 27-35.
- JONKERS, P. (2009): Religious Truth in a Globalizing World. In: Quadrio, Ph. – Besseling, C. (eds.): *Religion and Politics in the New Century: Contemporary Philosophical Perspectives*. Sydney University Press, 176 – 206.
- KAUN, A., FAST, K. (2014): *Mediatization of Culture and Everyday Life*. Huddinge: Södertörns högskola.
- LOCKIE, S. (2017): Post-truth Politics and the Social Sciences. In: *Environmental Sociology*, 3 (1), 1 – 5.
- LYON, D. (2002): Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době. Praha: Mladá fronta.
- OXFORD DICTIONARIES. (2017): *Post-truth* [online]. Dostupné na: <<https://en.oxford-dictionaries.com/definition/post-truth>> (Dátum návštevy: 2017-09-02).
- RAMAN, V. V. (1999): On Scientific and Religious Truths. In: *Metanexus* [online]. Dostupné na: <<http://www.metanexus.net/essay/scientific-and-religious-truths>> (Dátum návštevy: 2017-09-22).
- STRÍŽENEC, M. (2007): *Novšie psychologické pohľady na religiozitu a spiritualitu*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV.
- TAYLOR, R. (2017): Religion and Truth. In: *Philosophy now* [online]. Dostupné na: <http://https://philosophynow.org/issues/47/Religion_and_Truth> (Dátum návštevy: 2017-09-23).
- ZOONEN, L. van. (2017): *Four Approaches to the Study of Media and Religion* [online]. Dostupné na: <<https://www.kent.ac.uk/religionmethods/documents/FOUR%20APPROACHES%20TO%20THE%20STUDY%20OF%20MEDIA%20AND%20RELIGION.pdf>>. (Dátum návštevy: 2017-04-07).

Mgr. Juraj Skačan, PhD.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta UKF v Nitre

Trieda A. Hlinku 1

949 74 Nitra SR

e-mail: jskacan@ukf.sk

PRAVDA A POST-PRAVDA V ÉRE KLIMATICKÝCH ZMIEN

TRUTH AND POST-TRUTH IN THE AGE OF CLIMATE CHANGE

Richard Sťahel

Abstract: *The ongoing climate changes are the most serious threats which until now the humanity have not faced. Despite this, most of public and also academia ignore or even doubt the results of climatology. Questioning the trueness of climatology researches results and drawing away the attention and public opinion manipulation are in the large extent done by mass media. Society is for that reason unable to recognize the threats it faces and neither to adopt a decision adequate to these treats. This situation could be considered as the demonstration of pathological deformation of public reason. It enables to reflect the current situation through Critical Theory of Society, which considers the initiation of critical praxis from its beginning as the essential part of its task. It may help to overcome this social pathology.*

Keywords: *climate changes, climatology, public opinion, truth, Critical Theory of Society*

Rok 2016 bol najteplejším rokom od počiatku meraní a rok 2017 podľa doterajších meraní bude s veľkou pravdepodobnosťou ešte teplejší. Rok 2016 bol zároveň rokom rekordného nárastu množstva oxidu uhličitého v atmosfére¹. Hurikánová sezóna roku 2017 bola tak isto rekordná – čo do veľkosti búrok, ich počtu, frekvencie i materiálnych škôd a ľudských obetí v juhovýchodnej Ázii, Karibiku i na juhu Spojených štátov amerických. Veľké obete na životoch ľudí i zvierat, rovnako ako materiálne i environmentálne škody po celom svete napáchali aj rozsiahle lesné požiare. V roku 2017 však boli milióny ľudí, predovšetkým v Afrike, ale aj na Arabskom polostrove či v Indii ohrozené hladom z dlhotrvajúceho sucha, rozširovania púští a vln horúčav (FAO, IFAD, UNICEF, WFP and WHO, 2017). Tie pritom čoraz častejšie zasahujú už aj krajiny mierneho pásma. Veterné smršte, povodne, vzrast hladiny oceánov, rovnako ako horúčavy, lesné požiare a rozširovanie púští prinášajú rastúci počet ľudských i zvieracích obetí. Milióny ľudí, ktoré tieto udalosti prežijú však oberajú o živobytie, o pôdu, o zdroje vody i o strechu nad hlavou. Milióny ľudí tak prichádzajú aj o to málo čo mali a prepádajú sa do ešte väčšej chudoby. V auguste 2017 však bola uverejnená aj štúdia, ktorá poukazuje na to, že ak v blízkej budúcnosti nedôjde k výraznému obmedzeniu emisií skleníkových plynov, budú do konca storočia juhovýchodnú Áziu zasahovať vlny horúčav, ktoré sú nezlučiteľné s ľudským životom, a to ani v prípade dostatočného prísunu tekutín či pobytu v tieni (Im – Pal – Eltahir, 2017). V oblasti pritom žijú stovky milióny ľudí, ktorí nemajú šancu ukryť sa v klimatizovaných miestnostiach, pretože ide predovšetkým o veľmi chudobné vidiecke regióny. V súčasnosti je takto ohrozených 30 % svetovej populácie, do konca storočia to pri zachovaní súčasných trendov v produkcii skleníkových plynov bude viac ako 50 %. Množstvo obetí klimatických zmien tak bude podstatne vyššie než v súčasnosti a rovnako ako bude mnohonásobne vyššie množstvo environmentálnych utečencov, než je súčasných niekoľko desiatok miliónov (UNHCR 2017), pretože rozsah neobývatelných oblastí na planéte sa oproti súčasnosti podstatne zväčší.

¹ (WMO 2017).

Napriek tomu stále veľa ľudí označuje poznatky klimatológie za výmysel a informácie o klimatických zmenách a ich príčinách za falošné správy. Tí najvplyvnejší z nich dokonca využili svoju moc na to, aby obmedzili financovanie výskumu klimatických zmien, využívali rôzne mocenské nástroje na to, aby sa vo výskumných správach pojem klimatické zmeny vôbec nepoužíval (Milman 2017; Eilperin 2017) či priamo financujú vznik a publikovanie „alternatívnych vedeckých správ“ a avizovali odstúpenie krajiny, ktorá je historicky najväčším producentom skleníkových plynov od Parížskej klimatickej dohody (UN 2015). Ešte zarážajúcejšie však je, že značná časť verejnosti, ale aj akademickej obce, klimatické zmeny jednoducho ignoruje a ďalej sa dožaduje rastu životnej úrovne. Inými slovami „pokračujeme v plánovaní budúcnosti, ako keby klimatickí vedci neexistovali“ (Hamilton, 2017).

Ako je to možné? Veď aj keby ľudstvo a jeho spôsob života neboli príčinou klimatických zmien, tak je zjavné, že prebiehajúci rozvrat planetárneho klimatického systému mení najzákladnejšie predpoklady existencie civilizácie, a to v miere, ktorej ľudstvo ešte nečelilo.

Jonhson sa niekoľko možných odpovedí. Viaceré súvisia s pojmom post-pravda, ktorý bol dokonca vyhlásený za pojem roka 2016. Za autora tohto pojmu sa považuje Steve Tesich, ktorý ním začiatkom 90. rokov minulého storočia v súvislosti s pochybnosťami okolo vojny v Perzskom zálive pomenoval uplynulých 30 rokov vnútornej politiky USA. Tesich poukázal na to, že vláda USA prinajmenšom od aféry Watergate „chránila“ svoje obyvateľstvo pred pravdou (Tesich 1992). Disidentské hnutie pred rokom 1989 pritom na opačnom konci sveta opieralo svoju legitimitu o koncept života v pravde, o boj proti lži vládnej moci, ktorá bola stotožňovaná s totalitnými režimami východného bloku. Tesich však poukázal na to, že rozlišovanie medzi pravdou a nepravdou bolo už desaťročia pred kolapsom východného bloku aj v bloku západnom už len nástrojom propagandy a manipulácie verejnou mienkou. Zlomové politické udalosti roka 2016² ukázali, že ani vyslovené lži a výmysly nediskvalifikujú ich pôvodcov v očiach prevažnej časti verejnosti. Inými slovami, pojem „post-pravda“ otvorene vyjadruje, že pravda už nemá silu vyprovokovať politický škandál“ (Tutal 2017). Ani faktami podložené vyvrátenie verejne proklamovanej lži neznamená, že jej hlásateľ je verejne znemožnený či, že musí odstúpiť. Naopak, môže sa odvolať na svoje „alternatívne fakty“. V súvislosti s klimatickými zmenami sa tak deje už niekoľko desaťročí.

V tejto súvislosti však tiež treba poukázať na to, že odvádzanie pozornosti od skutočných hrozieb a problémov, rovnako ako manipulácia verejnej mienky sa v prevažnej miere deje prostredníctvom masmédií. Ešte aj sklon ignorovať hrozby, na ktoré klimatickí vedci upozorňujú už niekoľko desaťročí, je do veľkej miery dôsledkom prístupu najvplyvnejších masmédií³. Tie nielenže o príčinách a možných dôsledkoch klimatických zmien skôr neinformujú, ako informujú, ale dokonca podporujú spôsob života, ktorý klimatické zmeny prehľbuje. Svojich recipientov presviedčajú, že konzumný spôsob života je nielen možný, ale aj žiaduci, lebo bez neho by sa zastavil hospodársky rast. Z médií hlavného prúdu ale len výnimočne zaznie, že každý rast výroby a spotreby znamená aj prehĺbenie environmentálnej devastácie planéty, zvýšenie množstva odpadu a celkového znečistenia, rovnako ako prehĺbenie klimatických zmien. Adresáti masmediálnych produktov sa nedozvedia, že „planéta nie je pre ich sny o neobmedzenom raste dost veľká“ (Latourel 2017, 115) a ani o tom, že ekonomicko-politický systém globálnej priemyselnej civilizácie je potrebné zmeniť zásad-

² Voľby v USA a referendum o vystúpení Veľkej Británie z Európskej únie.

³ Novinári najsledovanejších médií západného sveta sa téme klimatických zmien vyhýbajú a ak aj informujú o katastrofách spôsobených hurikánmi či dlhodobým suchom vyhýbajú sa ich spájaniu s klimatickými zmenami. Najsledovanejšie televízie tak téme klimatických zmien venovali za rok dovedna 50 minút svojho vysielania (Monbiot 2017).

ným spôsobom, aby ľudstvo malo aspoň teoretickú šancu na prežitie.

V akademickom diskurze popieranie klimatických zmien figuruje ako „klimatický skepticizmus“, ktorý ak už pripustí, že merania nejaký vzostup priemerných teplôt atmosféry a oceánov potvrdzujú, odmieta uznať, že by zdrojom týchto zmien mohli byť ľudské aktivity, niečo ešte aktivity fosilného priemyslu (Heed 2014). Vzhľadom na devastačné následky klimatických zmien sa však táto argumentácia ukazuje ako čoraz menej plauzibilná – zmeny v organizácii spoločnosti, sídelnej štruktúre, produkcii potravín i energie, infraštruktúre i prerozdeľovaní spoločenského nadproduktu by boli potrebné aj v prípade ak by príčinou klimatických zmien neboli ľudské aktivity. Hlavným zdrojom financovania výskumu, dokazujúceho opodstatnenosť „klimatického skepticizmu“, však boli ropné a uholné korporácie (Supran, Orestes 2017), teda fosilný priemysel, ktorý neustále poukazuje na to, že je stále potrebný lebo je najlacnejším dostupným zdrojom energie. Pritom sa ukazuje, že celosvetové dotácie z verejných zdrojov pre tento priemysel dosahujú astronomické sumy⁴. Za hlavnú motiváciu týchto korporácií v podporovaní klimatického skepticizmu tak možno považovať snahu udržať si pozíciu príjemcu dotácií na jednej strane a nedostatť sa do pozície subjektov zodpovedných za značnú časť emisií skleníkových plynov.

Záujmy fosilného priemyslu sú pochopiteľné. Otázkou však je, prečo ani inštitúcie zodpovedné za bezpečnosť občanov napriek vedeckým poznatkom nie sú schopné priznať, že súčasný spôsob organizácie spoločenského života je fakticky kolektívnou samovraždou civilizácie. Toto iracionálne konanie tak možno označiť aj ako sociálnu patológiu. Pre reflektovanie a analýzu tohto javu môže byť užitočný prístup kritickej teórie, pretože ako zdôrazňuje A. Honneth „všetci kritickí teoretici tvrdia, že je to práve nedostatok spoločenskej racionality čo spôsobuje patológiu kapitalistickej spoločnosti“ (Honneth 2004, 340). Je teda relevantné pýtať sa či environmentálna nezodpovednosť nie je práve takou patológiou a zároveň sa snažiť nájsť možnosti jej prekonania. Tie sú však značne obmedzené, pretože ako konštatoval J. Habermas, ľudstvo sa vždy učí až katastrof (Habermas 2001, 43 – 49). Je otázne či sú už katastrofy roku 2017 dostatočné na takéto poučenie.

Možno má však pravdu B. Latour, podľa ktorého k poučeniu už došlo, a dokonca skôr než sa začalo uvažovať o príčinách a možných následkoch klimatických zmien. Pracuje s hypotézou, že „to, čomu sa od 80-tych rokov hovorí „deregulácia“ alebo „demontáž sociálneho štátu“; to, čomu sa od začiatku 21. storočia hovorí „popieranie klimatických zmien“, a predovšetkým závrtný nárast nerovnosti v posledných štyridsiatich rokoch – to všetko sú rôzne aspekty jedného fenoménu: elity boli natoľko osvietené, aby pochopili, že v budúcnosti nebude dosť miesta pre všetkých, že sa treba čo najrýchlejšie zbaviť všetkých bremien solidarity (tu sú korene deregulácie); že je treba vybudovať niečo ako pevnosť pre pár percent z tých, čo z toho budú mať prospech (v tom prameni strmý nárast nerovnosti); a že preto, aby sa zakryl špinavý egoizmus takéhoto útoku pred ostatným svetom, je absolútne nutné popierať samotnú existenciu hrozby, ktorá k tomuto zbesilému útoku vedie“ (Latour 2017, 114). Ak by sa táto hypotéza ukázala ako pravdivá, znamenalo by to, že skôr než spoločnosť nájde spôsoby vynucovania environmentálnej zodpovednosti, bude musieť nájsť spôsoby vynucovania spoločenskej zodpovednosti vlastníkov veľkých korporácií.

Literatúra

- COADY, D., PARRY, I., SEARS, L., SHANG, B. (2017): How Large Are Global Fossil Fuel Subsidies? In: *World Development*, vol. 91, March 2017, [online], Dostupné na: <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2016.10.004> (06.08.2017)
- IM, E.-S., PAL, J. S., ELTAHIR, E. A, B. (2017): Deadly heat waves projected in the densely populated agricultural regions of South Asia. In: *Science Advances*, vol. 3, No. 8, e1603322. DOI: 10.1126/sciadv.1603322. [online], Dostupné na: <http://advances.sciencemag.org/content/3/8/e1603322> (02.08.2017)
- EILPERIN, J. (2017): The Trump administration just disbanded a federal advisory committee on climate change. In: *The Washington Post*. [online], Dostupné na: https://www.washingtonpost.com/news/energy-environment/wp/2017/08/20/the-trump-administration-just-disbanded-a-federal-advisory-committee-on-climate-change/?utm_term=.7c972967abcd (20.08.2017)
- FAO, IFAD, UNICEF, WFP and WHO (2017): *The State of Food Security and Nutrition in the World 2017. Building resilience for peace and food security*. Rome, FAO.
- HABERMAS, J. (2001): *The Postnational Constellation: Political Essays* (trans, ed. and with an introduction by Max Pensky). Cambridge, MA: MIT Press.
- HAMILTON, C. (2017): The great climate silence: We are on the edge of the abyss but we ignore it. In: *The Guardian*. [online], Dostupné na: https://www.theguardian.com/environment/2017/may/05/the-great-climate-silence-we-are-on-the-edge-of-the-abyss-but-we-ignore-it?CMP=share_btn_fb (05.05.2017)
- HEED, R. (2014): Tracing anthropogenic carbon dioxide and methane emissions to fossil fuel and cement producers, 1854–2010. In: *Climatic Change*, January 2014, No. 1-2, vol. 122, pp. 229–241, [online], Dostupné na: <https://doi.org/10.1007/s10584-013-0986-y> (08.07.2016)
- HONNETH, A. (2004): A social pathology of reason: on the intellectual legacy of Critical Theory. In F. Ruch (ed.), *The Cambridge Companion on Critical Theory* (pp. 336–360). Cambridge: Cambridge University Press.
- LATOUR, B. (2017): Útočište Evropa. In: GEISENBERGER, H. (ed): *Velký regres – Mezinárodní rozprava o duchovní situaci dneška*. Praha: Rybka Publishers, s. 109 – 120.
- MILMAN, O. (2017): US federal department is censoring use of term 'climate change', emails reveal. In *The Guardian*. [online], Dostupné na: <https://www.theguardian.com/environment/2017/aug/07/usda-climate-change-language-censorship-emails> (07.08.2017)
- MONBIOT, G. (2017): Why are the crucial questions about Hurricane Harvey not being asked? In *The Guardian*. [online], Dostupné na: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/aug/29/hurricane-harvey-manmade-climate-disaster-world-catastrophe> (29.08.2017)
- SUPRAN, G., ORESKES, N. (2017): Assessing ExxonMobil's climate change communications (1977–2014). In: *Environmental Research Letters*, vol. 12., no. 8, [online], Dostupné na: <https://doi.org/10.1088/1748-9326/aa815f> (15.10.2017)
- TESICH, S. (1992): A Government of Lies. In: *The Nation*, January 6/13, pp. 12-14.
- TUTAL, N. (2017): Post-truth: A new Faustian pact. In: *Eurozine*. [online], Dostupné na: <http://www.eurozine.com/post-truth-a-new-faustian-pact/> (25.09.2017).
- UN (2015): *Framework Convention on Climate Change (Adoption of the Paris Agreement)*. [online], Dostupné na: <https://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/eng/109r01.pdf> (25.05.2016)

⁴ V roku 2015 to bolo až 5,3 triliónov USD, čo predstavovalo 6,5 % svetového HDP (Coady, Parry, Sears, Shang 2017).

UNHCR (2017): *Figures at a Glance*. [online], Dostupné na: <http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance.html> (19.07.2017)

Text vznikol ako čiastkový výsledok vedeckého projektu VEGA č. 1/0460/15 *Filozofické fundamenty environmentálneho myslenia a jeho etické, politické, právne a spoločenské konzekvencie riešeného na Katedre filozofie FF UKF v Nitre*.

doc. Mgr. Richard Sťahel, PhD.

Katedra filozofie FF UKF v Nitre

Hodžova 1

949 74 Nitra

Slovenská republika

e-mail: rstahel@ukf.sk

PRAWDA A DIALOG WYCHOWAWCZY. WYBRANE ASPEKTY

TRUTH AND EDUCATIONAL DIALOGUE. SELEVTEED ASPECTS

Joanna Lorenc

Abstract: *The following article discusses the issue of dialogue. It presents the specificity of dialogue, which is a joint search for the truth and communication of it to others. Furthermore, the article also emphasizes the educational importance of dialogue, and indicates the difficulties in implementing dialogue and its determinants. It presents dialogue as an inseparable part of the modern space of life, including education. The author of the paper refers to the concepts and considerations authored by Wojciech Chudy, Janusz Tarnowski, and Marian Nowak.*

Keywords: *dialogue, truth, education*

Wychowanie jest procesem, który rozgrywa się pomiędzy ludźmi i jest istotowo zakorzeniony w międzyludzką relację (Nowak, 2010, 85). Wychowanie rozumiane jako całość sposobów i procesów umożliwiających istocie ludzkiej urzeczywistniać swoje człowieczeństwo (Schaller za: Tarnowski, 1991, 69), pozwala ujmować je, jako wychowanie do bycia osobą (Gadacz, 1993, 108). Wychowanie oparte na relacji osobowej wychowawcy i wychowanka urzeczywistnia się w spotkaniu tych osób i w dialogu (Chudy, 2009, 209). Według Wojciecha Chudego, wychowanie jest samowychowaniem w dialogu, gdzie dialog jest wspólnym poszukiwaniem prawdy oraz jej komunikowaniem (Chudy, 2009, 215). Dialog staje się istotą edukacji, pozwala na osobowe spotkanie wychowawcy i wychowanka.

Dialog często jest rozumiany jako rozmowa między osobami. Przyjmuje się, że dialog jest najlepszą i najpełniejszą formą kontaktów międzyludzkich. Dialog związany jest, jak wskazuje Marian Nowak, z różnicami w percepcji siebie i świata. Składają się na nią osobiste wrażenia, dążenia, charakter, indywidualna i zbiorowa historia. To zróżnicowanie powoduje odmienności w percepcji rzeczywistości i wymaga podzielenia się nią, ale także ubogacenia się percepcją innych. Dialog pozwala na przybliżanie swoich punktów widzenia, umożliwia wypracowanie ich wspólnego rozumienia (Nowak, 2010, 86, 89). Janusz Tarnowski uważa, iż dla pełnego zrozumienia, czym jest dialog, należy odróżnić metodę, proces i postawę dialogu. Dialog jako metoda to sposób komunikacji, dzięki której podmioty zmierzają do wzajemnego zrozumienia, zbliżenia się i współdziałania. Z dialogiem jako procesem mamy do czynienia wówczas, gdy choć jeden z trzech celów założonych w metodzie (poznawczy – zrozumienie, emocjonalny – zbliżenie, prakseologiczny – współdziałanie) został zrealizowany. Postawa dialogu to stała gotowość do zrozumienia, zbliżenia się i do współdziałania, czyli stała gotowość do prowadzenia dialogu (Tarnowski, 1991, 73).

Istotne jednak jest to, że w dialogu ujawnia się odmiennosc dróg akceptacji prawdy, podejmowanych przez uczestników dialogu. Jak wiadomo, bowiem prawda zawsze domaga się uwiarygodnienia, a ono wiąże się z tzw. „przyjęciem na własność” i akceptacją, co czyni dialog tym ważniejszy, im bardziej złożony. Dążenie do prawdy stron dialogu można uznać za dążenie do porozumienia, zwłaszcza w perspektywie wychowawczej. Nie zawsze jednak drogi akceptacji prawdy podążają w tym samym kierunku, ale to przyczynek do innych rozważań.

Wracając do kwestii dialogu w perspektywie wychowania, warto przypomnieć, iż „W

świecie personalistycznej koncepcji osoby dialog jest nie tylko spotkaniem lub rozmową z drugim człowiekiem, ale wzajemnym obdarowywaniem” (Chudy 2009, 213). Jest tu podkreślona relacja wzajemności obu podmiotów.

Według koncepcji Wojciecha Chudego wychowanie poprzez dialog to „przekazywanie wiarygodnej wiedzy o świecie. Wychowawca przekazuje pewną wiedzę, wypowiada oceny, sugeruje kodeks czy katalog ocen, które sam uznaje za słuszne. Przekazywana wiedza i sposób wartościowania domagają się jednak zinterioryzowania przez wychowanka. Istotę wychowania bowiem stanowi to, że człowiek wychowuje się sam przy pomocy innych” (Chudy, 2009, 216).

Dialog jako metoda wychowawcza pozwala na tworzenie zmiany w osobowości rozmówców przy ochronie ich praw, ale również przy pełnym zaangażowaniu wychowanków w samodzielne rozwiązywanie ich dylematów. Metoda dialogu uwzględnia prawo wychowanka do samostanowienia o sobie. Tym samym podkreśla jego prawo do podmiotowości we wszystkich jego działaniach. Dialog pozwala na realizację podmiotowego podejścia do drugiej osoby, do wychowanka. Stwarza niezbędną przestrzeń do pełnej komunikacji i autentycznego spotkania, a przez to do współobecności, wzajemności i otwarcia (Skurjat, 2014, 131 – 132). Co istotne relacja wychowawcza może zostać uznana za dialogiczną tylko wtedy, gdy oba jej podmioty otwierają się na siebie i wzajemnie oddziałują (Chudy, 2009, 219).

Prowadzony dialog nie zawsze jest taki sam, może przybierać różne formy. Może to być forma dialogu rzeczowego, personalnego lub egzystencjalnego. Dialog rzeczowy to poznawanie otaczającej rzeczywistości, jego celem jest poszukiwanie prawdy. Dialog personalny polega na uzewnętrznianiu swojego najgłębszego „ja”, zwraca się ku osobom, dotyczy ich emocji, przeżyć. Jego celem jest zjednoczenie osób. Dialog egzystencjalny oparty jest natomiast na pełnym zaangażowaniu egzystencji prowadzących go osób, na prawdziwym dawaniu siebie lub z siebie drugiemu. Każda z tych form wymaga różnych predyspozycji. Do dialogu rzeczowego wystarczy, by osoby posiadały kompetencje w danym zakresie, dialog personalny wymaga wzajemnego zaufania, do prowadzenia dialogu egzystencjalnego konieczne jest pełne wyrzeczenie się samego siebie, co przybiera postać pokonania samolubstwa i egocentryzmu (Tarnowski, 1991, 73–74).

Przed dialogiem współcześnie stawia się szereg zadań. I tak dialog w realizacji funkcji społeczno-psychologicznej znosi napięcia społeczne, umożliwia zgodne współzycie przy akceptacji odrębności poglądów. Pozwala to na podejmowanie aktywności na rzecz dobra wspólnego. W funkcji komunikacyjnej dialog sprzyja porozumiewaniu się ludzi. Następuje to przez ujrzenie racji za danym stanowiskiem. Funkcja poznawcza dialogu umożliwia dotarcie do celu dialogu, czyli do prawdy. Oddzielając prawdę od fałszu, ujawniając ją, staje się źródłem pewności poznawczej. Natomiast dialog w funkcji egzystencjalnej, personalistycznej i aksjologicznej jest miejscem doświadczania innego człowieka, który „staje się źródłem prawdy o nas samych oraz sposobem identyfikacji i ubogacenia własnego JA. Ujawniając prawdę o człowieku, daną w spotkaniu osób, służy równocześnie obronie wartości ogólnoludzkich i godności człowieka” (Bronk, Salamucha, 2010, 23).

Dialog jest niewątpliwie procesem trudnym, wielofazowym. Budowanie dialogu wychowawczego zaczyna się od nawiązania kontaktu wychowawcy z wychowankiem. Temu służy komunikacja oparta na mówieniu, słuchaniu oraz przekazie niewerbalnym. Zostaje ona pogłębiona poprzez nawiązanie relacji interpersonalnych uwzględniających zasadę miłości i podmiotowości obu stron. Prowadzi to do dialogu właściwego, czyli wspólnego odkrywania prawdy, kompromisu i konsensusu. Właśnie wspólne odkrywanie prawdy sta-

nowi istotę i sens dialogu (Śnieżyński, 2005, 16–18). Prawda w wychowaniu jest ważnym czynnikiem z kilku powodów. Witold Starnawski wymienia wśród nich m.in. takie: prawda jest fundamentem doświadczenia wychowania, jest składnikiem kształtującym oddziaływanie wychowawczy oraz „moc prawdy” stanowi element ukierunkowujący działanie osoby i ją doskonalący (Starnawski, 2009, 120).

Franciszek Adamski stwierdza, iż: „Wychowanie do prawdy musi [...] być stałym elementem całościowego procesu wychowania, a sama prawda – niekwestionowaną zasadą życia społecznego” (Adamski, 1999, 172). Warunkiem odkrywania prawdy jest poszanowanie odmienności innego człowieka, jego godności, ale też jego innego zdania, innej percepcji rzeczywistości (Nowak, 2010, 89). Prawda, przyjmując za Wojciechem Chudym jest najważniejszym „nieosobowym” elementem dialogu, dzięki któremu człowiek może się otworzyć, zmienić i rozwijać jako osoba (Chudy, 2009, 224). Stąd waga i niezbędność prawdy w dialogu i w wychowaniu.

W kontekście prowadzonych rozważań należy zaznaczyć, iż nie każda rozmowa może być uważana jako dialog. Zdarza się, że rozmówcy nie słuchają się wzajemnie, nie starają się zrozumieć drugiej osoby i ukrywają swoje poglądy. A przecież właśnie odkrywanie prawdy jest istotą dialogu (Śnieżyński, 2005, 101).

Z uwagi na trudność w prowadzeniu dialogu, wskazuje się na pewne istotne warunki konieczne dla jego zaistnienia i powodzenia. I tak, Janusz Tarnowski wymienia wśród nich autentyczność, spotkanie i zaangażowanie. Autentyczność autor rozumie jako bycie sobą, działanie zgodne z własnym „ja”, jako odpowiedź na poznane wartości. Spotkanie to zetknięcie się z jakąś rzeczywistością, osobą, prowadzące do dotknięcia najgłębszego „ja” i do znacznej i trwałej przemiany wewnętrznej. Zaangażowanie natomiast, to dobrowolne oddanie się jakiejś sprawie lub osobie, przez co jednostka nie przestaje być sobą, lecz rozwija się, wzbogaca swoją osobowość (Tarnowski, 1991, 74–77). Z kolei Wojciech Chudy wskazuje na dwa podstawowe warunki wychowawczej funkcji dialogu, są nimi: autentyczność, będąca podmiotowym warunkiem i prawda aksjologiczna, jako przedmiotowy warunek dialogu. Autentyczność oznacza tu komunikowanie poznanej i zinterioryzowanej prawdy. Jest to, więc działanie zgodne z prawdą swojego życia. Prawda aksjologiczna jest prawdą o wartościach, które poznajemy także dzięki innym osobom. Staje się efektem dialogu. Autor podkreśla również nieodzowność wystąpienia otwartości i bezinteresowności u uczestników dialogu jako warunku tworzenia relacji wzajemności (Chudy, 2009, 216–217, 219). Na inne warunki wskazuje Krystyna Skurjat. Jako konieczne dla właściwej formy realizacji dialogu wymienia: zrozumienie potrzeb rozmówcy, zdolność wywierania wpływu oraz zdolność do brania odpowiedzialności za wspólnie podejmowane rozwiązania (Skurjat, 2014, 131–132).

Marian Śnieżyński natomiast, jako istotne dla odkrywania prawdy poprzez dialog, wytycza pewne praktyczne zasady: wstępne uznanie, że nasi rozmówcy mogą mieć, choć trochę racji, motywowanie wychowanków do zadawania pytań, poszukiwanie odpowiedzi przez stawianie hipotez roboczych, analiza ich z równą ich obroną i krytyką, wiarygodne i wnikliwie uzasadnianie racji. Wymaga to odpowiedniego przygotowania podmiotów dialogu, ale również taktu i kultury prowadzenia dialogu (Śnieżyński, 2005, 19, 94). Dialog zakłada równość jego podmiotów, ważne są tylko rzeczowe racje i waga argumentów (Bronk, Salamucha, 2010, 24).

Dialog dzisiaj jest nieodłączną częścią kultury pedagogicznej, gdyż „poprzez stawianie pytań i szukanie na nie coraz głębszych wyjaśnień stwarza warunki do pogłębiania kompetencji we wszystkich dziedzinach i we wszystkich obszarach społecznego życia” (Skurjat, 2014, 139). Pozwala on na zdobywanie różnorodnych kompetencji, niezbędnych do pełne-

go, aktywnego funkcjonowania w życiu. Dialog jako sposób poszukiwania prawdy, prowadzący do prawdy o sobie, o innym i o świecie jest konieczną przestrzenią dla wychowania i jego fundamentem. Jest procesem złożonym i niełatwym w realizacji. Wymaga od wszystkich podmiotów dialogu zaufania, zainteresowania, otwartości, zaangażowania, zrozumienia, współdziałania, bliskości. Dialog zakłada podmiotowe ujęcie wszystkich uczestników dialogu. Wszystko to stwarza nierzadko wiele trudności, lecz nie jest już możliwe we współczesnej rzeczywistości życie pozbawione dialogu.

Literatura

- ADAMSKI, F. (1999): Prawda jako zasada życia społecznego i zadanie wychowania. W: F. Adamski (red.): *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 167–172.
- BRONK, A.; SALAMUCHA, A. (2010): Dialog jako droga do prawdy o człowieku. *Paedagogia Christiana*, 1/25, 11–32.
- CHUDY, W. (2009):. *Pedagogia godności. Elementy etyki pedagogicznej*. Lublin: KUL.
- GADACZ, T. (1999): Wychowanie jako spotkanie osób. W: F. Adamski (red.): *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 107–113.
- NOWAK, M. (2010): Dialog w wychowaniu. *Paedagogia Christiana*, 1/25, 85–103.
- SKURJAT, K. (2014): Dialog wychowawczy – szanse i zagrożenia. *Kultura i Wartości*, 3 (11), 127–142.
- STARNAWSKI, W. (2009): Moc prawdy czynnikiem wychowania. W: A. Szudra, K. Uzar (red.): *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*. Lublin: KUL.
- ŚNIEŻYŃSKI, M. (2005): *Sztuka dialogu, teoretyczne założenia a szkolna rzeczywistość*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- TARNOWSKI, J. (1991): Człowiek – dialog – wychowanie. Zarys chrześcijańskiej pedagogiki personalno-egzystencjalnej. *Znak*, 436 (9), 69–78.

Mgr. Joanna Lorenc

Katedra Pedagogiki

Akademia Techniczno-Humanistyczna, 43-309 Bielsko-Biała, ul. Willowa 2, Polska

e-mail: jlorenc13@wp.pl

PRAVDA NA NEMOCNIČNOM LÔŽKU

TRUTH-TELLING ON THE HOSPITAL BED

Jana Koišová

Abstract: *Providing truthful information to incurably sick patients often means a difficult dilemma. Telling the patient that he is dying belongs to the most difficult medical practice. Nevertheless, true information about a serious illness should be communicated to every adult human. In exceptional situations, doctors have the right to hide some facts, but they must have a sufficient reason for this affirmation because, in terms of respecting the principle of patient autonomy, it is a misconception in the process of learning about his or her state of health. The paper deals with the issue of providing true information to patients suffering from a serious illness.*

Keywords: *medical ethics, patient autonomy, incurably sick patient, pia fraus, virtue ethics*

Úvod

Komunikácia je dôležitým aspektom starostlivosti o pacienta a jeho rodinu. Významne ovplyvňuje úroveň a kvalitu vzájomne utváraného vzťahu lekár - pacient. Je preto potrebné vedieť efektívne a citlivo komunikovať s pacientmi, ich príbuznými, ale aj s ostatnými profesionálmi v zdravotníckej praxi. Pre úspešné nadviazanie vzájomného kontaktu s pacientom musí byť na strane lekára chápaný postoj vnímajúci pacienta ako dôstojnú ľudskú bytosť. Lekár, ktorý vie s pacientom správne komunikovať, ho už tým začína liečiť.

Vzhľadom k vplyvom a dopadom na doterajší (predchádzajúci) život pacientov je oznamovanie zlých správ mimoriadne závažná téma lekárskej etiky. Informovať pacienta o závažnej diagnóze je psychicky záťažová situácia aj pre lekára, pretože si uvedomuje, ako ťažko takúto informáciu pacient prijme. Označiť pacientovi čokoľvek, čo podstatne zhorší doterajšiu kvalitu jeho života je ťažké a pravdivá informácia, že zomiera a smrť už nemožno odvrátiť, patrí v lekárskej praxi k najťažším úlohám.

Na informácie o zdravotnom stave má pacient právo, ale v Právach pacienta nikde nie je stanovený ich rozsah. Pacient má byť poučený spôsobom, ktorý nezhorší jeho zdravotný stav.

Hoci sa v určitých situáciách využíva terapeutická výsada dočasného zamlčania niektorých údajov, je dôležité vyhýbať sa otvorenému klamstvu, pretože neskoršie zistenie plnej pravdy môže narušiť dôveru k lekárovi.

Vo všeobecnosti je požadovaný psychologicky citlivý prístup k pacientovi, vrátane tomu zodpovedajúcej komunikácie. V prípade oznamovania zlej správy to platí dvojnásobne. Správu by lekár mal oznámiť až po dôkladnom zhodnotení všetkých výsledkov vyšetrení a s istotou o diagnóze. Je tiež dôležité poznať vlastný pacientov prístup k chorobe, aby bola splnená ďalšia požiadavka – rešpektovanie želania pacienta, o tom, koľko toho sám chce o svojej chorobe vedieť a či pravdivú informáciu chce vedieť, tiež by sa lekár mal pokúsiť odhadnúť, koľko informácií naraz pacient psychicky unesie (bližšie Linhartová 2007).

Vývoj názorov na pravdu na nemocničnom lôžku

Vývoj názorov na pravdu na nemocničnom lôžku v období posledného storočia prešiel radom zmien. V polovici 20. storočia pod vplyvom udalostí 1. a najmä 2. svetovej vojny a zvíťazila stratégia milosrdného oklamania. Klamstvo vyslovené v dobrom úmysle (pia fraus) bolo považované za normu. V tomto období bola stratégia milosrdnej lži považovaná za opodstatnenú. Lekári, zdravotníci i spoločnosť boli presvedčení, že neoznámiť pacientovi informácie o závažnej chorobe je vhodné a ohľaduplné všade tam, kde sa očakáva infaustná prognóza v relatívne blízkej budúcnosti.

Problematika informovania o závažných chorobách je od 50-tych rokov diskutovaná predovšetkým vo vzťahu k onkologickým pacientom. Onkologické diagnózy sú všeobecne považované za zlé správy. Vzhľadom k vysokej mortalite pri onkologických diagnózach sa strach z tejto choroby darí ovplyvniť len málo. Podľa štatistík v súčasnosti každý štvrtý človek ochorenie onkologickým ochorením a teda zažije oznámenie obávanej diagnózy na vlastnej koži. Rozhodne nikomu nie je ľahostajné ako bude informovaný.

V druhej polovici 20. storočia dochádza k významným zmenám, ktoré vyvolali potrebu korigovať všeobecne prijímaný pesimistický pohľad na onkologické a iné závažné choroby. Tieto zmeny možno sledovať v troch základných oblastiach.

- V rozvoji medicíny – mnohé onkologické a iné závažné choroby je možné úspešne liečiť, prípadne podstatne spomaliť, diagnostické a terapeutické úspechy boli dosiahnuté aj pri iných typoch chorôb.

- V zmenách psychického prežívania závažnej (nevyliciteľnej) choroby – viaceré psychologické výskumy dokazujú, že i keď pravda nie je chorému oznámená, je mu istým spôsobom známa. Neoznámenie pravdivej diagnózy, prípadne ďalších informácií je pre chorého spravidla signál, že sa jedná o závažnú chorobu. Psychická odozva na závažnú chorobu prebieha autonómne a nie je priamo závislá alebo výhradne závislá na informáciách poskytovaných lekármi.

- V spoločenskej dohode o poskytovaní pravdivých informácií pri vážnej diagnóze, ktorá je perspektívne nezlučiteľná so životom. Nerozhodujú o nej výhradne lekári, ale značnou mierou tiež pacienti a laická verejnosť. Prieskumy v USA, západnej Európe a aj na Slovensku ukazujú, že väčšina ľudí si praje byť pravdivo informovaná o diagnóze, všetkých možnostiach liečby, priebežných výsledkoch počas liečby a tiež o prognóze (Nemčeková, Žiaková, Mištuna 2000).

Možnosti liečenia sa v dôsledku terapeutických pokrokov výrazne zlepšujú. Chronicky, dlhodobo chorí pacienti sa musia predovšetkým naučiť žiť so svojou chorobou. Pacienti si v takýchto situáciách väčšinou právom nárokuje, aby ich lekári, sestry, fyzioterapeuti a ďalší členovia zdravotníckeho tímu, úskaliami choroby viedli a podporovali najmä v prípadoch zhoršenia zdravotného stavu. Takúto zdravotnú starostlivosť nemožno realizovať v situácii mlčania (Nemčeková, Žiaková, Mištuna 2000).

Pia fraus

Klamstvo vyslovené v dobrom úmysle by mali zdravotníci využívať len vo výnimočných situáciách. Mali by vždy vychádzať z očakávania, že pacienti sú zvyčajne schopní vyrovnáť sa s faktami a zamlčať informácie o zdravotnom stave iba v tých prípadoch, kedy nadobudnú odôvodnené presvedčenie, že povedaním pravdy by spôsobili viac škody ako jej zamlčaním. Pravdivé informácie majú byť oznámené v zásade každému dospelému človeku. Vychádza

sa pri tom z premís obsiahnutých v deklarácii ľudských práv, rade etických kódexov a platnej legislatívy. Človek má právo poznať povahu svojej choroby a jej prognózu. Výnimku tvoria tí pacienti, ktorí sú nielen somaticky, ale i psychicky chorí.

Zdravotníci majú právo niektoré skutočnosti zamlčať, ale musia mať pre toto zamlčanie dostatočný dôvod. Každý človek, či už je psychicky odolný alebo nie, sa musí so svojim osudom, so svojou chorobou vysporiadať. Povinnosťou zdravotníkov je pýtať sa, ako môžu pacientovi pomôcť zvládnuť jeho zdravotné problémy. Profesionálna pomoc tkvie predovšetkým v tom, že chorý bude vedený úskaliami choroby, nebude so svojim trápením sám a úsilie zdravotníkov bude nasmerované k dosiahnutiu psychickej pohody. Neexistujú univerzálne odporúčania ako oznámiť pravdu. Vždy je nevyhnutné vychádzať z individuálnej situácie pacienta a choroby. Každý pacient je jedinečný v schopnosti vnímať, prijímať informácie. K chorému je potrebné pristupovať s rešpektom a empatiou.

Poskytovanie pravdivých informácií ako dilemma lekárskej etiky

Lekárska etika hľadá riešenia morálnych dilem v rôznych koncepciách, prístupoch a uhloch pohľadu. V súčasnosti sú v lekárskej etike vo všeobecnosti akceptované štyri základné etické princípy, ktoré determinujú rozhodovanie a konanie lekárov. Ide o princípy prospešnosti, neškodenia, autonómie a spravodlivosti. Tento koncept vychádza z presvedčenia, aby sa upustilo od jedného univerzálneho morálneho princípu a spája deontologické a konzervencialistické idey (bližšie Beauchamp, Childress 2009).

V zdravotnej starostlivosti možno nájsť niekoľko sporných otázok ohľadom hovorenia pravdy, kedy vstupuje rešpektovanie princípu autonómie do konfliktu s princípom prospešnosti. Rešpektovanie princípu autonómie vedie lekárov k tomu, aby pacienta pravdivo informovali o povahe závažnej choroby. Pretože ak pravdu skrývajú znamená to, že pacienta neberú ako rovnocenného partnera, bránia mu v možnosti konať podľa pravdivých informácií. Takýto prístup popiera pacientovu dôstojnosť. Najsilnejšie argumenty proti klamstvu sú deontologické. Podľa Kanta každý z našich činov musí byť posudzovaný z hľadiska toho, čo by sa stalo, keby každý konal tak, ako konáme my. Práve z tohto dôvodu nemôže byť klamstvo, aj kedy poslúžilo praktickému cieľu, za žiadnych okolností považované za mravné. Zdravotnícka prax však prináša množstvo prípadov kedy je zamlčanie niektorých závažných informácií vlastne dobrom pre pacienta. V takýchto prípadoch rešpektovanie princípu prospešnosti vedie k tomu, že sa lekári starajú o pacientovo zdravie, tým, že mu neposkytujú všetky informácie, pretože by sa mohol zhoršiť jeho zdravotný stav. Na tejto dileme vidno evidentný tlak medzi rešpektovaním pacienta a konaním v mene pacientovho dobra (bližšie Widdershoven 2007).

Inými slovami z hľadiska rešpektovania princípov prospešnosti a neškodenia má byť pacient informovaný tak, aby mohol spolupracovať, spôsobom, ktorý nezhorší jeho zdravotný stav. Východiskom pia fraus je predpoklad, že pravdivé informovanie pacienta o závažnej chorobe by stálo v opozícii k princípom prospešnosti a neškodenia. Ide tu však o neko-rektnosť v procese poučenia pacienta o jeho zdravotnom stave. Prikláňame sa k názoru, že milosrdnú lož by mali lekári využívať len vo výnimočných situáciách. Mali by vychádzať z predpokladu, že pacienti sú schopní vyrovnáť sa s faktami a zamlčať informácie o zdravotnom stave iba v tých prípadoch, keď nadobudnú odôvodnené presvedčenie, že povedaním pravdy by spôsobili viac škody ako jej zamlčaním.

Pri poskytovaní pravdivých informácií nevyliciteľne chorým je nevyhnutné rešpektovať princíp neškodenia (*nihil nocere / nonmaleficentia*), ktorý žiada vylúčenie akéhokoľvek

úmyselného i neúmyselného poškodenia. Toto pravidlo býva často citované a uprednostňované pred ostatnými princípmi. Vyžaduje zámerne sa vyhýbať konaniu, ktoré spôsobuje ujmu.

Informovanie o závažnej chorobe si vyžaduje vcítenie sa do potrieb pacienta a ohľadulný postoj k jeho situácii, ktoré sú skôr dôsledkom emocionálnych reakcií ako racionálneho úsudku, či logickej úvahy. Pre oblasť starostlivosti o pacientov princípy autonómie, prospešnosti, či neškodenia nepostačujú, pretože morálka orientovaná len na princípy a pravidlá by bola neľudská a neosobná. Morálne uvažovanie zahŕňa viac ako používanie abstraktných princíпов. Zdôrazňovanie pojmov morálneho charakteru či cnosti môže byť prínosné aj v súvislosti s poskytovaným závažných informácií chorým.

Samotné pravidlá nie sú zárukou toho, že človek bude konať morálne správne. Uplatnenie princíпов či pravidiel v konaní vždy vyžaduje adekvátne porozumenie situácii, čo etika cnosti tradične chápe ako praktickú rozumnosť (*fronesis*).

Záver

Diskusia o tom, či pravdu pacientovi povedať alebo nepovedať dospeli v našich európskych podmienkach ku konsenzu – pravdu oznámiť. Jednoznačné odporúčania, ako pravdu oznámiť, akú časť pravdy dať na vedomie a podobne nie je a nikdy nebude možné poskytnúť. Vždy budú existovať dilematické situácie, v ktorých bude etické správať sa inak, než určujú dominantné stratégie. Tie sa však menia v čase a sú odvodené od možností liečby, ale predovšetkým od spoločenskej dohody, ktorá v určitom časovom období uprednostňuje väčšiu, či menšiu mieru otvorenosti.

Literatúra

- BEAUCHAMP, T.L., CHILDRESS, J.F. (2009): *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: University Press.
- HAŠKOVCOVÁ, H. (2015): *Lékařská etika*. Praha: Galén.
- LINHARTOVÁ, V. (2007): *Praktická komunikace v medicíně*. Praha: Grada.
- NEMČEKOVÁ, M., ŽIAKOVÁ, K., MIŠTUNA, D. (2000): *Práva pacientov: filozofická reflexia a zdravotnícka prax*. Bratislava: Iris.
- PARKER, M. - DICKENSON, D. (2007): *The Cambridge Medical Ethics Workbook*. Cambridge: University Press.
- WIDDERSHOVEN, G. (2007): Truth and truth-tellig. In: PARKER, M. - DICKENSON, D. (eds.): *The Cambridge Medical Ethics Workbook*. Cambridge: University Press.
- WILLIAMS, J.R. (2008): *Průručka lékařské etiky*. The World Medical Association.

Mgr. Jana Koišová, PhD.

Inštitút fzyioterapie, balneológie a liečebnej rehabilitácie
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Rázusova 14
Piešťany 921 01
e-mail: jana.koisova@gmail.com

Pravda. Teoretické a praktické kontexty

Zborník vedeckých príspevkov

Sabina Gáliková Tolnaiová – Ondrej Marchevský – Dušan Špirko (eds.)

Editori: PhDr. Sabína Gáliková Tolnaiová, PhD.
Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.
doc. PhDr. Dušan Špirko, PhD.

Recenzenti: doc. Andrea Javorská, PhD.
Mgr. Andriana Jesenková, PhD.

Vydavateľ: Slovenské filozofické združenie pri SAV

Tlač: Tlačiareň svidnická s.r.o, Svidník

Vydanie: prvé

Rok vydania: 2018

Náklad: 100 ks

Rozsah: 202 strán

ISBN 978-80-973092-0-6

EAN 9788097309206