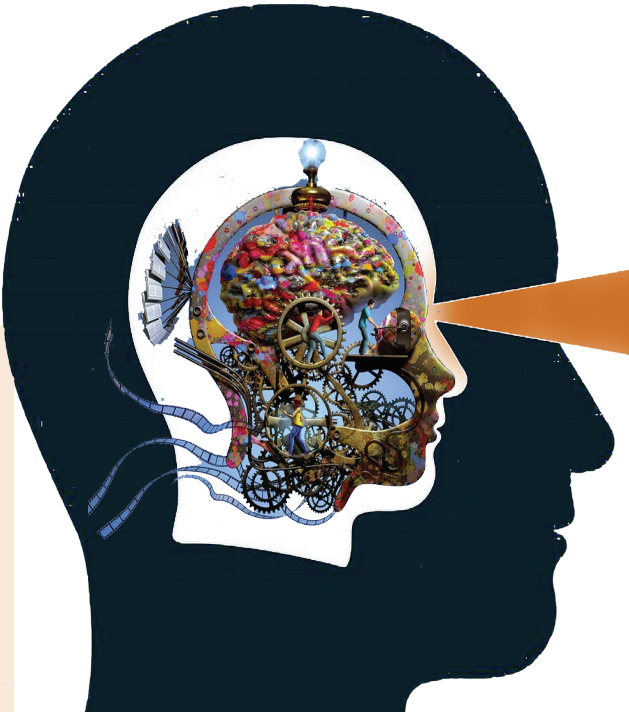
INTUÍCIA A IMAGINÁCIA VO FILOZOFII A VEDE

Andrea Javorská – Peter Kyslan (eds.)



Bratislava 2019

Slovenské filozofické združenie pri SAV
Filozofický ústav SAV
Katedra filozofie a dejín filozofie FF UK v Bratislave
Inštitút filozofie FF PU v Prešove

INTUÍCIA A IMAGINÁCIA VO FILOZOFII A VEDE

Andrea Javorská – Peter Kyslan (eds.)

Bratislava 2019

Editori: doc. Mgr. Andrea Javorská, PhD.
Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Recenzenti: doc. PhDr. Mariana Szapuová, PhD.
Mgr. Jozef Sivák, CSc.

Obálka a technická redakcia: Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Jazyková úprava: autori príspevkov

© Slovenské filozofické združenie pri SAV

Vydalo: Slovenské filozofické združenie pri SAV, Bratislava 2019
Tlač: Tlačiareň Svidnícka s.r.o., Svidník

ISBN 978-80-973092-3-7
EAN 9788097309237

OBSAH

ÚVOD 7

INTUÍCIE: HEURISTIKY A ABDUKCIE
Miroslav Marcelli 9

FILOZOFIA V SILOVÝCH POLIACH NESÚMERATEĽNÝCH IDEÍ ALEBO HRUŠOVSKÝ VERSUS LOSSKIJ – AKÝ JE STATUS INTUÍCIE?
František Mihina 17

INTUÍCIA A IMAGINÁCIA Z POHĽADU METAFILOZOFIE PRAGMATIZMU
Emil Višnovský 29

INTUICE A OBRAZOTVORNOST U KANTA
Jakub Chavalka 41

IMAGINÁCIA AKO (NE)BEZPEČNÝ NÁSTROJ OSVIETENECKÉHO UČENIA A. N. RADIŠČEVA
Ondrej Marchevský 57

IMAGINÁCIA A DEJINY V MYSLENÍ GIAMBATTISTU VICA
Peter Kyslan 71

HISTORICKÁ IMAGINÁCIA VO VYBRANÝCH ANGLOSASKÝCH REFLEXIÁCH HISTÓRIE
Juraj Šuch 83

ZMIEŠANÉ SPEKTRÁ: NIEKOĽKO POZNÁMOK K REVIZIONISTICKEJ METAFYZIKE DEREKA PARFITA
Andrej Rozemberg 93

SELECTED ELEMENTS OF BROUWER´S PHILOSOPHY AND INTUITIONISTIC LOGIC. GENESIS AND DEVELOPMENT
Krzysztof Śleziński 107

FACES OF IMAGINATION AND INTUITION IN THE AESTHETIC AND COGNITIVE PERSPECTIVE
Monika Miczka-Pajestka 115

IMAGINÁCIA A INTUÍCIA V DIELE C. G. JUNGA
Ivana Ryška Vajdová 127

FANTÁZIA AKO KĽÚČOVÝ MOMENT EXISTENCIÁLNEJ TRANSFORMÁCIE
Tatiana Badurová 139

IMAGINÁRNO U BLANCHOTA A LEVINASE
Zuzana Býmová 145

RICHARD RORTY A UMENIE ŽIVOTA
Lukáš Švihura 155

MYSLENIE A KONANIE U HANNAH ARENDTOVEJ
Andrea Javorská 167

BIBLIOGRAFIA 177

O AUTOROCH 187

SUMMARY 191

ÚVOD

Existujú viaceré chápania intuície a imaginácie ako užitočného prostriedku filozofického a vedeckého poznania. Dané koncepcie sa odlišujú najmä v definícii intuícií a imaginácie, ako aj ich zdroja a filozofického uchopenia. Nie sú obmedzené len na jednu časť filozofie, ale sú relevantné naprieč všetkými disciplínami, od epistemológie a metafyziky cez etiku a sociálnu filozofiu až po filozofiu umenia a filozofiu náboženstva.

Intuícia sa tradične spája s rôznymi bezprostrednými formami vnímania a poznávania, zatiaľ čo imaginácia je asociovaná s obraznosťou a kreativitou. Akú úlohu zohráva intuícia a imaginácia v procese vedeckého poznávania? Je intuícia a imaginácia nevyhnutnou súčasťou každého typu poznávania? Sú intuície dané a priori alebo a posteriori? Môžu imaginácia a myšlienkové experimenty viesť ku pravde a poznaniu? Ako sa uplatňuje imaginácia pri tvorbe filozofických a vedeckých myšlienkových experimentov alebo pri koncipovaní vízií a utópií o lepšej spoločnosti? Aký je vzťah medzi imagináciou a kreativitou? Aké relevantné sú pre filozofické uvažovanie výsledky psychologických kognitívno-vedných výskumov týkajúcich sa intuície a imaginácie?

Predkladaná publikácia vedeckých textov, ktorých autori vystúpili k tejto téme na medzinárodnej konferencii Slovenského filozofického združenia pri SAV, ktorá sa konala v dňoch 10. – 12. októbra 2018 na tému *Intuícia a imaginácia vo filozofii a vede* v Kongresovom centre SAV v Starej Lesnej, ponúka čitateľovi možnosť hlbšie sa zoznámiť s touto témou, ktorá sa v poslednej dobe opäť dostáva do centra pozornosti. Editori zostavili publikáciu ako jeden súvislý celok ako platformu pre spoločne zdieľané otázky, ktoré sa stali významnou výzvou a vyvolávajú mnohé diskusie vo filozofii a vo vede v interdisciplinárnom kontexte. Autorky a autori vo svojich kapitolách venujú svoju pozornosť skúmaniu problematiky z viacerých hľadísk, všímajú si minulé aj súčasné filozofické koncepcie, ktoré sa zaoberali uvedenou problematikou. Kniha samozrejme nevyčerpáva všetky prístupy k téme, nejde o systematické zmapovanie problematiky, ale skôr o zachytenie, interpretáciu a spracovanie niektorých jej typických kľúčových aspektov.

Vyjadrujeme svoje želanie a presvedčenie, že predkladaná publikácia prispeje k rozšíreniu pohľadu na problematiku intuície a imaginácie vo filozofii a vede, a čitateľom prinesie nové inšpirácie a motiváciu k dialógu o danej téme. Ako editori sa chceme poďakovať recenzentom kolektívnej monografie doc. PhDr. Mariane Szapuovej, PhD. a Mgr. Jozefovi Sivákovi, CSc. za cenné pripomienky, ktorých zapracovanie pomohlo k skvalitneniu publikovaných textov.

Editori

INTUÍCIE: HEURISTIKY A ABDUKCIE

Miroslav MARCELLI

ÚVOD

Ako je známe, výraz „intuícia" pochádza z latinského „intuitio" alebo „intuitus", čo znamená vhľad, nazeranie, vnútorné uchopenie nejakých daností alebo vecných stavov. Ak od tohto všeobecného významu pokročíme trochu bližšie k filozofickému chápaniu intuície a nazrieme do filozofického slovníka, nájdeme tri základné charakteristiky intuitívneho poznania: a) v protiklade k diskurzívnemu poznaniu je intuitívne poznanie *bezprostredné*; b) odstup medzi poznaním a poznávaným je tu prekonaný, poznávané je *priamo* prítomné v poznaní; c) intuitívnemu poznaniu sa pripisuje *istota*, evidencia (Hügli, Lübcke 1991, 115).

Pravdaže, to ešte stále nie sme pri určeniach toho zvláštneho druhu intuitívneho poznania, ktorým je filozofická intuícia. K osobitostiam filozofickej intuície (a dištinktívnym znakom, ktorými sa odlišuje od „obyčajného, nefilozofického" nazerania) by sme sa dostali, keby sme postúpili k filozofom, akým je napríklad Henri Bergson[1]. Tento posledný krok v našom príspevku neurobíme. Ostaneme pri tej intuícii, ktorá sa prejavuje pri poznávaní sveta, či už ide o bežné poznávanie alebo o teoretické výkony vedeckých skúmaní.

V prvej časti sa takto chápanú intuíciu pokúsime uviesť do poľa heuristík, ako ich reflektuje teória duálnych procesov usudzovania. Inými slovami, budeme intuície chápať ako heuristiky a posúdime, ako pri tejto interpretácii vychádzajú uvedené tri znaky intuitívneho poznania. Druhá časť príspevku intuície postaví do svetla teórii abduktívneho usudzovania. Naznačíme tu, akú úlohu dostáva intuícia v koncepciách inferencie, ktorá hľadá najlepšiu hypotézu pre vysvetlenie nejakého súboru faktov. V tretej, záverečnej časti pristúpime k stručnému porovnaniu výsledkov, ku ktorým sme v tejto dvojitej expozícii problematiky dospeli a vyvodíme niektoré závery pre pochopenie miesta a funkcie intuície v procese poznania.

I. INTUÍCIE AKO HEURISTIKY

Výraz „heuristika" nám pripomína zvolanie, akým Archimedes občanom Syrakúz zvestoval objav zákona, ktorý od tých čias nesie jeho meno. Dnes tento výraz dostáva viaceré významy: môže označovať vedu o metódach a pravidlách objavovania a vynachádzania, môže označovať umenie objavovania a vynachádzania a v historických disciplínach označuje náuku o zhromažďovaní a hodnotení prameňov. Pre naše skúmanie je dôležitý ten význam, ktorý profesor psychológie a nositeľ Nobelovej ceny za ekonómiu Daniel Kahneman vo svojej knihe *Myslenie rýchle a pomalé* uvádza ako „technický": „Technická definícia slova *heuristika* znie: jednoduchá procedúra, ktorá pomáha nájsť adekvátne, hoci sčasti nepresné odpovede na obťažné otázky" (Kahneman 2012, 109; kurzíva D. K.). V tejto definícii sú stručne vyjadrené prednosti i nedostatky heuristík: na jednej strane vystupuje ich jednoduchosť a s ňou spojená rýchlosť (čím sa kvalifikujú ako prejavy „rýchleho" mys-

[1] Pozri napr. Bergsonov príspevok na Filozofickom kongrese v Bologni (1911) nazvaný Filozofická intuícia (česky In: Bergson 2003).

lenia), na druhej zasa ich nespoľahlivosť. Je zrejmé, že jedno súvisí s druhým, že nespoľahlivosť je daň, ktorú naše „rýchle" myslenie platí za zjednodušenie zložitých problémov a úloh. Pri heuristickom zjednodušení sa totiž často dopúšťame systematických skreslení. Pre pochopenie Kahnemanovho (a Tverskeho) prístupu k mysleniu všeobecne a usudzovaniu zvlášť je dôležité uvedomiť si, že ide o *systematické* skreslenia, a nie o náhodné chyby, ktoré z času na čas robí každý, aj ten najdôslednejšie uvažujúci človek.

Pokiaľ ide o intuície, Kahneman nepopiera, že niekedy sa ich rýchlosť zakladá na opakovanej skúsenosti a v tom prípade prinášajú predpovede, rozhodnutia a úsudky, ktoré sa vo výsledku nelíšia od kvalifikovaných výpočtov alebo expertných analýz. To sú kvalifikované intuície skúsených inžinierov, lekárov alebo šachových veľmajstrov. K tomu však (v kapitole nazvanej Ako skrotiť intuitívne predpovede) dodáva: „Iné intuície, ktoré sú niekedy subjektívne a na nerozoznanie podobné tým prvým, vznikajú na základe fungovania heuristík nahrádzajúcich ťažkú otázku, čo sme dostali, otázkou jednoduchšou. K intuitívnym úsudkom dospievame s vysokým presvedčením aj vtedy, keď sú založené na neregresívnom ohodnotení slabých dôkazov" (Kahneman 2012, 200-201). Krotenie intuitívnych predpovedí tohto druhu regresom k priemeru vysvetľuje Kahneman na príklade golfistu: „Intuitívne predpovede je zväčša potrebné korigovať, pretože nezohľadňujú regres (nie sú regresívne), a sú teda skreslené. Povedzme, že by som predpovedal, že každý golfista na turnaji zahrá druhý deň rovnaké skóre, ako prvý deň. Táto predpoveď nezahrnuje regres k priemeru: golfisti, ktorým sa veľmi dobre darilo prvý deň, budú mať druhý deň v priemere menej dobré výsledky, a naopak tí, ktorým sa prvý deň nedarilo, sa druhý deň väčšinou zlepšia" (Kahneman 2012, 206).

Úlohu korigovať intuitívne predpovede zveril Kahneman zvláštnemu režimu myslenia, Systému 2. Jeho koncepcia takto spočíva na základoch, ktoré postupy ľudského myslenie diferencujú do dvoch systémov. V Kahnemanovom chápaní vystupuje Systém 1, ktorý funguje automaticky a rýchle, s malým úsilím a bez vedomej kontroly, a Systém 2, kde sa duševná činnosť odohráva na vedomej úrovni, vyžaduje si pozornosť a postupuje pomalšie.

Dodajme hneď, že Kahneman zďaleka nie je jediný, kto takto „dualisticky" pristupuje k ľudskému mysleniu a jeho prejavom pri usudzovaní. Sám uvádza, že terminologicky jeho koncepcia dvoch systémov nadväzuje na práce, s ktorými prišli psychológovia Keith Stanovich a Richard West. Spoločným rámcom prístupov tohto druhu, ktoré sa v posledných desaťročiach minulého storočia na poli psychologických skúmaní procesov usudzovania rozšírili, je teória duálnych procesov usudzovania. Autori článku nazvaného *Majú chytrí ľudia lepšie intuície?* formulujú východisko tejto teórie takto: „Teórie duálnych procesov usudzovania tvrdia, že usudzovanie a rozhodovanie zabezpečujú dva kvalitatívne odlišné súbory procesov (Evans, Stanovich, 2013). Procesy 1. typu sú autonómne, vyžadujú si malú kognitívnu kapacitu a sú vo všeobecnosti rýchlejšie ako procesy 2. typu. Naproti tomu procesy 2. typu si vyžadujú pracovnú pamäť a odvíjajú sa spravidla pomalšie. Tieto modely sa tradične používajú na vysvetlenie skreslení pochádzajúcich z intuícií 1. typu, ktoré môže, ale nemusí korigovať analýza 2. typu" (Thompson, Pennycook, Trippas, Evans 2018, 947). V perspektíve, ktorú pri skúmaní kognície prijímajú teórie duálnych procesov usudzovania, intuitívnu myseľ charakterizujú také určenia ako rýchlosť, malé úsilie, implicitnosť, asociatívnosť a automatickosť; na strane reflektujúcej a analytickej mysle zase vystupuje pomalosť, vyššie úsilie, explicitnosť, intencionálnosť a vedomé uplatňovanie pravidiel.

Treba povedať, že tieto teórie sa zďaleka nezhodujú ani pri výpočte charakteristík jednotlivých typov myslí, ani pri akcentovaní ich významu pre definíciu daného typu. Napriek

týmto rozdielom sa dá povedať, že v nich intuitívna myseľ spravidla vystupuje tam, kde sa vyskytujú systematické skreslenia a nesprávne myšlienkové postupy. Nielen Kahneman, ktorý sa vo svojej teórii rýchleho a pomalého myslenia systematicky zameriava na odhaľovanie nespoľahlivosti intuitívnych úsudkov, ale aj viacerí ďalší predstavitelia tohto prístupu intuíciu pokladajú za prejav myslenia, čo rýchlo a s malým úsilím prináša nespoľahlivé výsledky.

Podľa schémy, ktorú predstavil jeden z týchto teoretikov, francúzsky psychológ Olivier Houdé, kognícia spočíva práve v tom, že náš inhibičný systém odporuje výsledkom heuristického systému, t. j. intuitívnej mysli, charakterizovanej rýchlosťou a nespoľahlivosťou, aby uvoľnil cestu algoritmickému systému s jeho nízkou rýchlosťou a vysokou spoľahlivosťou Houdé požaduje, aby sme znovu definovali kognitívny proces: podľa neho myslieť, znamená inhibovať, t. j. potláčať a rušiť práve tie presvedčenia, za ktoré vďačíme intuícii (Navarre 2014, Houdé 2014a).

Ako sme si všimli, Kahneman nejde tak ďaleko, aby intuíciu priamo zviazal so skresleniami a uznáva, že ak ide o myslenie kvalifikovaných odborníkov, môže prinášať výsledky, ktoré sú nielen rýchle, ale aj spoľahlivé. Podobne pred priraďovaním intuície k heuristikám a heuristík k skresleniam varuje Jonathan Evans, čo mu však nebráni, aby intuitívnu myseľ pokladal za evolučne staršiu a na základe takých znakov ako intencionalita a pracovná pamäť od nej odlíšil reflektívnu myseľ. Dvom základným druhom mysle zodpovedajú podľa neho dva základné druhy racionality. Evans píše: „Predpokladám, že existujú dve formy racionality, jedna vykonávaná starým, intuitívnym myslením a druhá novým, reflektívnym myslením“ (Evans 2010, 186). Upozorňuje, že tieto dve formy racionality v našej mysli raz spolupracujú a inokedy vstupujú do konfliktov.

Keď sme takto dospeli k bodu, kde psychológ začína hovoriť o *racionalite*, môžeme sa vrátiť k charakteristickým znakom intuície z pohľadu filozofického prístupu k nej. Je úplne jasné, že ani tej intuícii, ktorú sme uvoľnili z priamej závislosti od skreslení, nemôžeme priznať istotu. Stačí, ak v tejto súvislosti uvedieme, aké nespoľahlivé sú spravidla naše odhady pravdepodobnosti. Evans to vyjadruje úplne jednoznačne: „Ľudia, ktorí nemajú zvláštnu prípravu, prijímajú a uplatňujú nespoľahlivé pravidlá založené na populárnej kultúre alebo intuitívnych pocitoch, pravidlá ako je »zákon priemeru«“ (Evans 2010, 104). Skrátka, naše intuitívne chápanie pravdepodobnosti je ďaleko od istoty, skôr je na mieste hovoriť o ilúziách a klamoch. Podobne sa dá o ilúziách a klamoch hovoriť v súvislosti s percepčnými intuíciami alebo úsudkovými heuristikami. Ak pri tých prvých uvedieme napríklad Ebbinghausovu ilúziu a pri tých druhých niektorý z početných príkladov inferencii, kde je prijímanie výsledku (nekorektne) ovplyvnené formuláciou a sémantikou[2], vnucuje sa pochybnosť nielen o istote, ale aj o bezprostrednosti týchto intuícií. Na spochybnenie názoru, že intuícia poskytuje bezprostredné uchopenie predmetu, stačí, aby sme si uvedomili, do akej miery je naše vnímanie predmetu ovplyvnené predchádzajúcimi vnemami a naše vyvodzovanie záverov predchádzajúcimi poznatkami. Téza o priamej, nesprostredkovanej prítomnosti poznávaného predmetu v poznávajúcom subjekte a vedomie nevyhnutnosti poznania, čo takto vzniká, silne pripomínajú tú „pseudonevyhnutnosť“, o ktorej hovoril Jean Piaget: „»Pseudonevyhnutnosti« spočívajú v tom, že sa od počiatku

[2] Evans (Evans 2010, 114) uvádza tento príklad argumentácie, ktorú sme naklonení prijať ako správnu, hoci záver nevyplýva z predpokladov:

Nijaké návykové látky nie sú lacné.
Niektoré cigarety sú lacné.
Teda: *Niektoré návykové látky nie sú cigarety.*

prijíma, že fakty sú preto také, aké sú, lebo také *musia* byť" (Piaget 1977, 243; kurzíva J. P.). Na tomto mieste sa chápanie intuície v teóriách duálnych procesov usudzovania môže pripojiť k Piagetovej epistemológii, ktorú, ako vieme, inde podrobuje kritike (pozri Houdé 2014b). Naozaj, tak z jedného, ako aj z druhého hľadiska sa o bezprostrednom uchopení predmetu vo vedomí dá hovoriť iba v zmysle ilúzie, ktorú bližšie skúmanie procesov vnímania a kognície veľmi rýchlo rozptýli.

Súhrnne z toho vychádza, že základné určenia intuície, ako sme ich uviedli v úvode, sa po analýzach vedených z pozície teórií duálnych procesov usudzovania stávajú neudržateľnými. Platí to predovšetkým o bezprostrednosti, ktorá sa intuícii vo filozofických koncepciách priam štandardne pripisuje. Pri prvom stretnutí s týmito teóriami sa údajná bezprostrednosť premieňa na svoj opak a presviedčame sa, že vnímanie a poznávanie je sprostredkúvané predchádzajúcimi alebo simultánnymi obsahmi alebo postupmi.

II. INTUÍCIE V ABDUKCIÁCH

Pozrime sa teraz, ako intuície vyzerajú vo svetle tých teórii usudzovania, ktoré sa zameriavajú na abdukciu. Najskôr niekoľko slov o abdukcii a jej mieste v procesoch usudzovania.

Tradične sa usudzovanie chápalo ako súbor pozostávajúci z deduktívnych a induktívnych postupov. Keď sa v druhej polovici minulého storočia stali predmetom dôkladnejšieho skúmania práce z pozostalosti amerického filozofa Ch. S. Peircea, ukázalo sa, akým produktívnym spôsobom sa dá využiť jeho idea tretej formy usudzovania, abdukcie.

Sám Peirce zdôrazňoval, že pri abduktívnych postupoch máme pred sebou inferenciu, ktorá sa odlišuje tak od dedukcie, ako aj od indukcie. Pokiaľ ide o rozdiel medzi dedukciou a abdukciou, kým prvá je explikatívna a analytická, druhá je amplifikatívna a syntetická. Pre abdukciu je príznačné, že postupuje k falibilnej hypotéze. Aby syntézu, ktorú prináša abdukcia, odlíšil od induktívnej, uvádza, že abdukcia (alebo hypotéza, ako ju niekedy nazýva) na rozdiel od indukcie nepostupuje od pozorovaných faktov k predpokladu podobných, no zatiaľ nepreskúmaných javov. „Indukciou uzatvárame, že nejaké fakty podobné ako tie, čo sme pozorovali, budú platiť aj o nepreskúmaných prípadoch. Hypotézou odvodzujeme existenciu faktu, ktorý sa úplne odlišuje od čohokoľvek pozorovaného, a z neho potom podľa známych zákonov nevyhnutne vyplynie niečo pozorované. Prvé je usudzovaním z jednotlivín na všeobecný zákon; druhé zasa z účinku na príčinu. Prvé klasifikuje, druhé vysvetľuje" (Peirce 1923, 143).

V súčasnosti sme svedkami toho, že Peirceovu ideu špecifickej abduktívnej inferencie rozvíjajú početné filozofické, semiotické a logické a kognitivistické skúmania. Jeden z predstaviteľov týchto skúmaní, John Josephson, svoj úvod k práci *Abduktívna inferencia* začína týmto vymedzením: „Abdukcia alebo inferencia najlepšieho vysvetlenia je formou inferencie, ktorá od údajov, čo niečo opisujú, prechádza k hypotéze, ktorá ich najlepšie vysvetľuje alebo odôvodňuje" (Josephson 1994, 5). Podľa Josephsona je abdukcia osobitným druhom inferencie, ktorej schéma vyzerá takto:

D je súborom údajov
H vysvetľuje D
Nijaká iná hypotéza nevysvetľuje D tak dobre ako H

Teda: *H je pravdepodobne pravdivé*

(Josephson 1994, 5).

Dôraz na odlíšenie od dedukcie a indukcie zároveň s pripomenutím pravdepodobnostného a falibilného charakteru abduktívnych inferencií nájdeme aj vo vymedzení, ktoré (po uznaní Peircových zásluh) uvádza taliansky filozof a kognitívny vedec Lorenzo Magnani v práci *Abduktívna kognícia*. Píše: „Abdukcia je logickou formou (falibilnou, ak abdukciu predstavujeme podľa klasickej sylogistickej logiky), ktorá sa odlišuje od dedukcie a indukcie. Mnohé úsudkové závery, ktoré nie sú vyvodené deduktívnym spôsobom, sú abduktívne. Ak napríklad vidíme na podlahe rozbitý pohár, môžeme tento fakt *vysvetliť* ako účinok vetra, čo tam pred chvíľou fúkal: toto určite nie je deduktívny dôsledok rozbitého pohára (mohla to spôsobiť mačka). Abdukcia je procesom *inferencie* nejakých faktov a/alebo zákonov a hypotéz, ktoré robia isté vety plauzibilnými, ktoré *vysvetľujú* (a niekedy *objavujú*) nejaké (prípadne nové) fenomény a pozorovania. Je to proces usudzovania, pri ktorom formulujeme a hodnotíme vysvetľujúce hypotézy“ (Magnani 2009, 8; kurzíva L. M.).

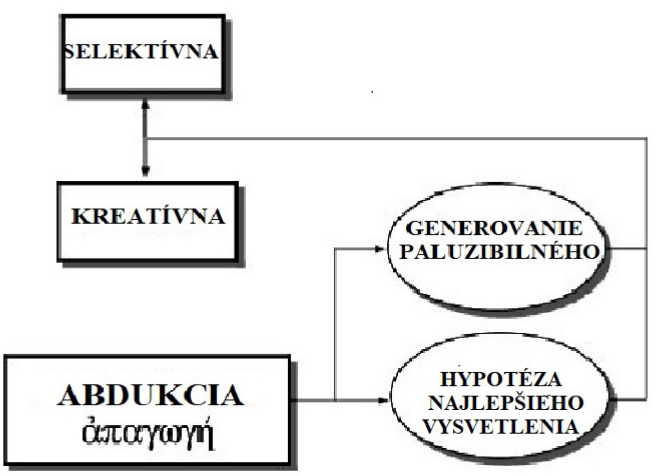
Falibilný charakter abduktívnych inferencií a ich rozdiel oproti deduktívnym inferenciám nám približuje príklad lekárskej diagnostiky vyjadrenej vo forme sylogizmu. Najskôr si v duchu peirceovskej argumentácie priblížme, ako by diagnostiku vyjadrila deduktívna inferencia:

1. Ak má pacient zápal pľúc, jeho hladina bielych krviniek je zvýšená.
2. John má zápal pľúc.
3. **Teda:** John má zvýšenú hladinu bielych krviniek.

(Magnani 2009, 15).

To je sylogizmus modu Barbara, kde záver nepochybne vyplýva z predpokladov. Často však diagnostické inferencie nadobúdajú formu, kde záver („Ján má zápal pľúc“) vyvodzujeme z 1. a konzekventu („Pacientova hladina bielych krviniek je zvýšená“). Z hľadiska formálnej logiky tento záver z predpokladov nevyplýva. Z hľadiska teórie argumentácie máme pred sebou faláciu známu ako tvrdenie konzekventu. Práve takto však postupujú tie abduktívne inferencie, ktorých výsledkom sú diagnostické hypotézy.

To je príklad abduktívnej inferencie, ktorú Magnani nazýva selektívnou: diagnostik pri hľadaní plauzibilnej hypotézy vyberá z encyklopédie chorobných príznakov a hľadá, kam by sa zistený prípad dal zaradiť. Nie náhodou je oblasť lekárskej diagnostiky poľom, kde teória abduktívnych inferencii našla efektívne uplatnenie. Pre problematiku intuície je však dôležité uviesť, že Magnani od tejto selektívnej abdukcie odlišuje abdukciu kreatívnu, čo znázorňuje týmto obrázkom:



(Magnani 2009, 10).

Ako vidno, hľadanie hypotézy najlepšieho vysvetlenia môže vyústiť do záveru, ktorý je plodom kreatívnej schopnosti. Tento kreatívny prejav abdukcie vystúpi do popredia tam, kde Magnani svoje skúmania zbližuje s teóriami, čo procesy usudzovania sledujú aj za hranicami formalizovaných jazykových prejavov a konštruujú mentálne modely, ktoré sú štrukturálnou analógiou situácií alebo procesov usudzovania. Sú to teórie mentálnych procesov, ktoré v nadväznosti na idey psychológa a fyziológa Kennetha Craika (*The Nature of Explanation*, 1943) rozvíja psychológ Philip Johnson-Laird (*Mental Models*, 1983). Tieto teórie charakterizuje zámer zachytiť mentálnymi modelmi skutočný priebeh procesov usudzovania vrátane aspektov, ktorými do nich vstupuje imaginácia, ikonicita a sémantika.

Johnson-Lair však svoju pozornosť zameral predovšetkým na modelovanie deduktívnych a induktívnych procesov. Pre Magnaniho koncepciu abdukcie sa teória mentálnych modelov stala blízkou v tej fáze, kde toto obmedzenie prekročila a do svojho výskumného poľa zahrnula kreatívne prejavy usudzovania. Od filozofky a psychologičky vedy Nancy Nercessianovej prijal termín „usudzovanie založené na modeloch", čím chcel naznačiť, že ho zaujímajú tie podoby usudzovania, ktoré nie sú nevyhnutne vyjadrené vo vetnej forme. Blízky mu bol sám zámer, akým svoje skúmania Nercessianová vedie. O Nercessianovej projekte píše: „Navrhuje v dejinách a filozofii vedy prijať tzv. kognitívny prístup, ktorý problému formovania a zmeny vedeckých pojmov preformuluje spôsobom, ktorý poskytuje nielen filozofické pochopenie, ale všíma si aj praxe, aké používajú reálni ľudskí aktéri pri konštruovaní, komunikovaní a prenášaní reprezentácie nejakej oblasti" (Magnani 2004, 228). Magnani našiel v Nercessianovej programe teórie usudzovania založeného na modeloch mnohé z toho, s čím zviazal kreatívne aspekty abdukcie.

Už v základnom vymedzení svojho prístupu Nercessianová naznačuje význam, ktorý pre ňu nadobudli pojmy modelu a analógie. Po upozornení na centrálne postavenie, aké v tej filozofii vedy, ktorá sa odklonila od axiomatických systémov a propozičných sietí, zohráva pojem modelu, uvádza: „Ako v teórii mentálneho modelovania, ani tu sa termín »model« nepoužíva v logickom zmysle abstraktného priradenia vecí k termínom, ale v analogickom zmysle štruktúry pokladanej za izomorfnú voči niektorým aspektom fyzikálneho systému" (Nercessian 1999, 15). Takýmito „fyzikálnymi systémami" sú pre ňu reálne procesy usudzovania, kde chce sledovať predovšetkým tri praxe: „Sústredíme sa na tri praxe, ktoré (...) prinášajú pojmovú zmenu vo vede: vytváranie analógií, používanie vizuálnych reprezentácií a myšlienkové experimenty (...) Všetky tieto tri praxe spája, že sú formami usudzovania založeného na modeloch" (Nercessian 1999, 6).

Mnohé nasvedčuje, že niektoré (aj keď, zaiste, nie všetky) z takto predstavených postupov prinášajúcich do vedeckého procesu pojmovú zmenu, by sme mohli nazvať intuíciami. Pravda, s tou výhradou, že toto označenie nebude úvodným krokom k prijatiu postoja, ktorý obhajuje presvedčenie, že pojmová zmena je bezprostredná a neprístupná bližšej analýze. Od tohto postoja sa Nercessianová výslovne dištancuje: „Filozofi často proces pojmovej zmeny pokladajú za tajomný a neanalyzovateľný. Pojmová inovácia sa podľa nich odohráva v náhlych zábleskoch pochopenia a nové pojmy sa vynárajú z hlavy vedca ako Aténa, úplne hotové (...) Už niekoľko rokov tvrdím, že pojmová zmena je výsledkom pokračujúceho procesu riešenia problému" (Nercessian 1999, 13-14). Dá sa predpokladať, že v tomto úsilí môže počítať s podporou zo strany tých bádateľov, ktorí si osvojili koncepciu usudzovania založeného na modeloch a včlenili ju do skúmaní abduktívnej kognície.

ZÁVER

Prístupy teórie duálnych procesov usudzovania a racionality k intuícii sú poznačené zbližovaním intuície s heuristikami. Ako sme si všimli, toto zbližovanie síce nemusí vyústiť do stotožnenia intuície so skreslenými a nepresnými obsahmi myslenia, no až na výnimky (akou je intuícia expertov) sa tu intuícia ocitáva na strane rýchleho, nereflektovaného a nespoľahlivého myslenia. Naproti tomu teórie abdukcie a usudzovania založeného na modeloch zdôrazňujú tvorivý potenciál intuície. Na jednej strane intuícia vystupuje so znamením nespoľahlivosti, na druhej je imaginatívna a tvorivá.

Zo zistenia týchto rozdielov však nevyvodzujme, že uvedené prístupy si protirečia, prinášajú totiž výsledky, ktoré sa navzájom dopĺňajú. Ak tieto výsledky niečomu protirečia, tak sú to tradičné filozofické koncepcie, ktoré intuícii pripisovali bezprostrednosť, priame pochopenie predmetu a evidenciu. Spoločné východisko teórií duálnych procesov usudzovania a teórií abduktívnej kognície naznačil L. Magnani slovami, medzi ktorými nájdeme aj odkaz na heuristiky: „Na selektívnu a kreatívnu abdukciu sa naproti tomu môžeme pozerať ako na výsledok uplatňovania *heuristických procedúr*, ktoré zahrnujú všetky druhy dobrých i zlých inferencií, a nielen mechanické uplatňovanie pravidiel. Iba tieto heuristické procedúry zabezpečujú nadobúdanie nových právd" (Magnani 2007, 276).

Zváženie situácie, v ktorej sa nadobúdanie právd odohráva v poli heuristických procedúr, je podnetom na premyslenie filozofického určenia intuície. Viem si predstaviť, že jeho výsledkom bude koncepcia, ktorá sa vzdá tradičných charakteristík znakov ako je bezprostrednosť, priame uchopenie predmetu a istota.

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

Literatúra:

BERGSON, H. (2003): Filosofická intuice. In: Bergson, H.: *Myšlení* a pohyb. Praha: Mladá fronta.

HOUDÉ, O. (2014a): *Apprendre à resister*. Paris: Le Pommier.

HOUDÉ, O. (2014b): *Le raisonnement*. Paris: PUF.

HÜGLI, A. – LÜBCKE, P. (1991): *Philosophielexicon*. Reibek: Rowohlt Verlag.

JOSEPHSON, J. – JOSEPHSON, S. (eds.) (1994): *Abductive Inference. Computation, Philosophy, Technology*. Cambridge, USA: Cambridge University Press.

MAGNANI, L. (2004): Model-Based and Manipulative Abduction in Science. *Foundations of Science*, 9 (3), 219-247.

MAGNANI, L. (2007): Logic and Abduction: Cognitive Externalizations in Demonstrative Environments. *Theoria,* 60 (2), 275-284.

MAGNANI, L. (2009): *Abductive cognition*. Berlin: Springer-Verlag.

KAHNEMAN, D. (2012): *Myšlení rychlé a pomalé*. Praha: Jan Mevil.

NAVARRE, M. (2014): Réfléchir, c'est résister à soi même. Rencontre avec Olivier Houdé. *Sciences humanines*, 265, 28-31.

NERCESSIAN, N. (1999): Model-Based Reasoning in Conceptual Change. In: Magnani, L. – Nercessian, N. – Thagard, P. (eds.): *Model-Based Reasoning in Scientific Discovery*. New-York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

PEIRCE, Ch. S. (1923): Deduction, Induction, and Hypothesis. In: Peirce, Ch. S.: *Chance, Love and Logic*. London: Kegan, Trench, Trubner & Co.

PIAGET, J. (1977): Essai sur la necessité. *Archives de psychologie*, XLV (175), 235-251.

THOMPSON, V. – PENNYCOOK, G. – TRIPPAS, D. – EVANS, J. (2018): Do Smart People Have Better Intuitions? *Journal of Experimental Psychology: General*, 147 (7), 945-961.

FILOZOFIA V SILOVÝCH POLIACH NESÚMERATEĽNÝCH IDEÍ ALEBO HRUŠOVSKÝ VERSUS LOSSKIJ – AKÝ JE STATUS INTUÍCIE?[1]

František MIHINA

PROLÓG

„*Nie sme národ diskurzívny...*
nemáme zaťatú náklonnosť k diskusii, ktorá charakterizovala filozofických Nemcov..
a ktorá charakterizuje menej filozofických Francúzov; veruže,
diskusia a – božechráň aj spomenúť – polemika nie
je pre naše duchovné svalstvo:
my sme, ako je známe, národ lyrický a vôbec spevavý"
(Mináč 1982, 154).

Intelektuálne prostredie na našom území, ak uvažujeme o časovom horizonte prvej polovice minulého storočia, nebolo ani pokojné, ani príliš búrlivé, vyskytli sa v ňom však aj zaujímavé momenty. Pozornejší pohľad odhalí aj istú dramatickosť, ktorú mu uprieť nemožno. Formovali sa obrysy jeho budúcich tvarov, o jeho možnom obsahu sa viedli spory a polemiky – najčastejšie v hraniciach národných, resp. mravoučných záujmov a úvah. Ak budeme v intelektuálnom pohybe tohto intervalu našich kultúrnych dejín hľadať miesto filozofie, možno ostaneme sklamaní – bola naisto prítomná, skôr však okrajovo, o jej dominancii hovoriť nemožno. Hlas filozofie príliš počuť nebolo, skôr sa strácal v silnejších a zvučnejších ozvenách literatúry, náboženstva, žurnalistiky a niektorých umeleckých žánrov.

Filozofi – skôr vzdelaním ako výkonom, tu však predsa len – v neveľkom počte, boli. Hľadali chodníčky, ktorými by nás spájali s filozofickými ideami vtedajšej Európy, ktorá myšlienkovo vrela a kypela. Usilovali sa filozofiu samu dostať do víru formovania názorov, účasťou a podielom na výklade a chápaní povahy ľudského i vecného sveta jej zaistiť zodpovedajúci intelektuálny vplyv. Nebolo to však ani jednoduché, ani ľahké. Sčasti preto, že inštitucionálne a personálne zázemie filozofie bolo (v podstate až do polovice uplynulého storočia) žalostne slabé[2]. Situácia sa ale postupne menila, prestali sme byť krajinou s jedinou univerzitou. Spoločenské vedy a v ich rámci aj filozofia sa stávali čoraz významnejšou súčasťou intelektuálnych siločiar.

Filozofia jestvuje vo svojich zväčša dobovo i historicky rôznych projekciách. V normálnych podmienkach ich stúpenci spolu kriticky, t. j. argumentatívne a neosobne komunikujú. Spor o idey nie je, resp. nemal by byť atakom na tých, ktorí ich vyznávajú. Je dobré, ak autor kritických poznámok sám seba nehodnotí vyššie ako svojho protivníka, ak sa dokáže vyhnúť *smutnému faktu* zneužitia filozofickej diskusie na *tupenie* jeho osoby,

[1] Príspevok bol realizovaný v rámci grantového projektu VEGA 1/0880/17 *Filozofia dejín v osvietenstve: Dejiny ako fundamentálny moment sebainterpretácie človeka v kontexte filozofie 18. storočia.*

[2] V roku 1919 vzniká Komenského univerzita v Bratislave (v rokoch 1939 až 1954 pod názvom Slovenská univerzita), v jej rámci vznikla aj katedra filozofie, ktorá predovšetkým vďaka pôsobeniu pozvaných, najmä českých profesorov, sa postupne stáva moderným intelektuálnym učilišťom.

ak nezáleží na časoch a osobách, ale na probléme, ktorý chceme pochopiť a posunúť sa v jeho riešení – prinajmenšom toľko nám radí J. Cíger[3] (Cíger 1946, 204), ktorý *naše* spory sledoval tak povediac „z prvej ruky". Podarilo sa to v známom spore, ktorý v našej štúdii kriticky sledujeme, v spore, ktorý od začiatku z viacerých dôvodov nebol *odsúdený* k úspechu – a nielen preto, že išlo o spor dvoch celkom divergentných noetických, v širšom zmysle však aj ontologických orientácií?

Tesne po odchode (v lete 1945) Losského zo Slovenska sa Hrušovský ohradzuje voči názorom, že svojou kritikou Losského k jeho odchodu prispel – v tomto zmysle mu dáva za pravdu aj samotný Losskij. Hrušovského viac mrzelo, že súčasťou mienky nejedného zo stúpencov Losského bolo obvinenie „že na jeho účinkovanie a zásluhy o rozvoj slovenskej filozofie uvrhol sa mojou (rozumej Hrušovského – FM) zásluhou tieň akéhosi nezodpovedného biľagovania a znehodnocovania" (Hrušovský 1946, 213)[4]. Akoby tušil, že sám si ho neskôr, v rokoch sedemdesiatych, užije nadmieru.

V nami sledovaných súvislostiach si teda pripomenieme teoretický spor, ktorý zaujal našu (vtedy ešte naozaj nepočetnú) filozofickú (a o čosi väčšiu vedeckú) verejnosť v rokoch tesne okolo skončenia II. svetovej vojny. Katedra filozofie vtedajšej (Slovenskej univerzity) – vtedy jediné filozofické pracovisko u nás, nebola v najlepšej kondícii. Potenciál však nepochybne mala – v podobe osobností, ktoré sa postupne stali jej členmi (I. Hrušovský, Sv. Štúr – obaja, prirodzene, až po zániku Slovenského štátu a iní). Práve na tejto pôde sa vďaka nim viedli viaceré podnes známe diskusie a polemiky, z ktorých jedna nás (z pohľadu témy našej konferencie) zaujala a vraciame sa k nej.

Jej hlavnými účastníkmi boli N. O. Losskij a I. Hrušovský. Isté poučenia z jej priebehu môžu byť pre nás užitočné. V súvislosti s našou konferenciou, resp. jej ústrednou témou, v spore šlo o intuíciu, o jej miesto, váhu či význam pre naše poznávanie skutočnosti (polemiku smerovali aj k otázke povahy pravdy, v našej štúdii od nej abstrahujeme). O význame intuície ako vplyvnej súčasti kognitívnych procesov pochybuje dnes len málokto – prinajmenšom nie je spochybňovaná jej abduktívna, teda kreatívna potencia[5].

HLAVNÍ AKTÉRI POLEMIKY – PRO ET CONTRA

Nikolaj Onufrijevič Losskij[6] (1870-1965) patril do početnej skupiny „nenásilne od-

[3] Juraj Cíger (1914-2006) bol popredný slovenský filozof, karteziológ. Štúdium filozofie absolvoval v roku 1939 na Univerzite Karlovej v Prahe, predtým však vyštudoval medicínu a pôsobil ako psychiater. Počas vojny pôsobil na Slovensku ako stredoškolský profesor. Angažoval sa aj v protinacistickom odboji. Po vojne pôsobil vo Filozofickom ústave SAV, na Univerzite Komenského, bol aktívnym a významným filozofickým publicistom.

[4] Zrejmé je, že Hrušovský nezapríčinil ani koniec Slovenského štátu, ani neskoršie februárové zmeny v roku 1948. Bol ich súčasťou a ak jeho filozofická tvorba po týchto udalostiach akcelerovala – Losskému, naopak, vzali vietor z plachát!

[5] Pokiaľ ide o validitu abduktívnej inferencie, jej známym a uznávaným propagátorom bol americký filozofický génius Ch. S. Peirce. Metodologicky vzaté, abdukcia je podľa neho proces formovania explanačnej hypotézy. Je to jediná logická operácia, ktorá uvádza akúkoľvek novú ideu; nakoľko indukcia iba určuje hodnotu a dedukcia len vyvodzuje nutné dôsledky z jasných hypotéz. Dedukcia dokazuje, že niečo musí byť; indukcia ukazuje, že niečo aktuálne je operatívne; abdukcia len naznačuje, že niečo môže byť... nemá nijaký význam okrem toho, že ponúka návrhy. Práve „ponúkanie návrhov", hypotéz, možných riešení a podobne je však vo vede podstatne dôležité – za predpokladu, že sa s nimi ďalej pracuje, že podliehajú následnej prísnej verifikácii. Ani N. O. Losskij, ani I. Hrušovský Peirceove názory na význam a povahu intuície, v širšom zmysle abduktívnej inferencie, nepoznali.

[6] V jednej z významných encyklopédií je uvedený nasledovne: „Losskij, N. O., ruský filozof (v skutočnosti nebol Rus, jeho pôvod je bližšie k poľským koreňom – F. M.), narodil sa vo Vitebsku (správnejšie – v Kraslave vo Vitebskej gubernii v Lotyšsku – F. M.). Študoval na univerzite v Petrohrade, na ktorej sa neskôr stáva profesorom.

stránených filozofov" (Chamberlainová 2009, 19), ktorí sa proti svojej vôli stali exulantami. *Leninské bakchanálie*[7] osudy ruskej inteligencie poznamenali silne a natrvalo. Na palube *Parníku filozofov*[8] opustil Rusko[9] v roku 1922, *domov* sa už nikdy nevrátil.

Losského cesta k filozofii, ako u mnohých iných, nebola jednoduchá[10]. Keď hovoríme o Losskom z čias jeho príchodu na Katedru filozofie v Bratislave, máme pred sebou zrelú filozofickú osobnosť špecifického zamerania: „N. O. Losskij – jeden z najplodnejších filozofov v Rusku, napísal veľmi veľa kníh, veľká časť z nich vyšla v niekoľkých vydaniach, takmer všetky boli preložené do cudzích jazykov (anglický, nemecký, francúzsky). Losskij je oprávnene považovaný za hlavu súdobých ruských filozofov, jeho meno je dobre známe všade, kde je o filozofiu záujem. Je jedným z mála ruských filozofov, ktorí vytvorili systém filozofie v prísnom slova zmysle... charakteristickými znakmi jeho filozofického talentu boli samostatnosť myslenia, brilantné a smelé konštrukcie a súčasne veľmi dobrá znalosť súčasnej filozofickej literatúry... jeho hlavnou prácou (na jej základe získal titul doktora filozofie – 1907) sú *Základy intuitivizmu* (*Obosnovanije intuitivizma),* kde sa filozofický talent Losského ukázal v plnom lesku. Kniha je venovaná predovšetkým otázkam gnozeológie, ktorým patrí ak nie ústredné, potom jedno z centrálnych miest jeho systému" (Zeňkovskij 1991, 206). Spomíname to preto, že keď I. Hrušovský svoje

V roku 1922 emigroval, žil v Prahe a Bratislave v Československu a v New Yorku. Bol ovplyvnený Leibnizom a Bergsonom" (Reese 1990, 315).

[7] Autorom tohto označenia je V. Frank, taktiež emigrant, pôvodom *ruský Žid*, po druhej svetovej vojne pôsobiaci v rozhlasovej stanici BBC ako rozhlasový komentátor ruského vysielania.

[8] *Filozofický parník* je termín na označenie plavby dvoch nemeckých lodí (Oberburgermeister Haken a Preussen). Prvá z nich vyplávala z Petrohradu 29. septembra 1922, do v tom čase ešte nemeckého Štetína dorazila o deň neskôr. Parník Preussen sa na rovnakej trase plavil 16. až 17. novembra 1922. Na palube oboch lodí sa nachádzalo dovedna 195 vyhnancov, medzi nimi lekári, profesori, pedagógovia, ekonómovia, filozofi, inžinieri, politickí a náboženskí predstavitelia. Na mieste, odkiaľ obe lode vyplávali, je dnes žulový pomník s nápisom: „Z tohto nábrežia na jeseň 1922 vo vynútenej emigrácii vyplávali vynikajúci predstavitelia vlasteneckej filozofie, kultúry a vedy". Spomedzi filozofov najznámejší to boli: N. A. Berďajev (1874-1948), S. N. Bulgakov (1871-1944), N. O. Losskij (1870-1965), P. A. Sorokin (1889-1968), (pozri: *Historická revue*, 9/2017, 72-74).

[9] N.O. Losskij nútene opúšťal svoju domovinu ako mysliteľ, ktorý bol príliš známy na to, aby ho jednoducho odstránili, no spoluprácu v nových pomeroch si nevedel predstaviť ani on, ani tí, ktorí ho (Trockij a Lenin) prinútili odísť – mnohí dopadli horšie! Jeho výhodou bola pozícia medzinárodne uznávaného filozofa, profesora na poprednej domácej univerzite (v roku 1918 ho z nej prepustili) – preto neskončil v domácom vyhnanstve, nútených prácach alebo neprišiel o život.

[10] Už ako gymnazista propagoval ateizmus, za čo bol zo školy vylúčený – nielen z tej svojej, pre istotu hneď zo všetkých v krajine. Všetko zlé je na niečo dobré, na čas opúšťa vlasť a v štúdiách pokračuje v Berne, vo Švajčiarsku. Zaujíma sa o prírodné vedy, ale aj o filozofiu. Najprv – ako samouk, sa oboznamuje s najvýznamnejšími osobnosťami novovekého myslenia – Descartom, Spinozom, Leibnizom, Kantom, nemalý vplyv na neho má (vo svojej dobe veľmi vplyvný) H. Spencer (1820-1903). Po návrate absolvoval prírodovednú i historicko-filozofickú fakultu Petrohradskej univerzity. Šťastie má aj na domácich filozofov, spomedzi ktorých najviac na jeho myslenie i osud zapôsobil V. S. Solovjov (1853-1900) – predčasne zosnulý, ale vplyvný kritik západného racionalizmu i empirizmu a hlásateľ epistemickej validity tzv. vnútornej skúsenosti. Práve na jeho odporúčanie sa ako 29-ročný pripravuje na profesúru, keď najprv, v roku 1998 obhájil diplomovú prácu, v ktorej porovnáva racionalizmus troch jeho veľkých novovekých predstaviteľov – Descarta, Spinozu a Leibniza, posledného z nich kladie najvyššie – mnohými je považovaný za „posledného významného predstaviteľa leibniziánstva v ruskej filozofii" (Zeňkovskij 1991, 205). Úspešná obhajoba bola Losského vstupenkou na univerzitnú katedru, ktorú po dvoch desaťročiach, tentoraz ako stúpenec religiózneho smerovania – po revolúcii, nútene opúšťa. Na samom začiatku svojej univerzitnej kariéry mal však opäť šťastenu na svojej strane – absolvoval niekoľko zahraničných študijných pobytov, ktoré napomohli jeho nielen filozofickému formovaniu. „Pracoval pod vedením Windelbanda, Vundta G. E. Müllera, magistrom filozofie sa stáva v roku 1903, doktorom filozofie v roku 1907, hneď nato docentom a neskôr extraordinárnym profesorom. V roku 1921 bol vyhnaný z Petrohradskej univerzity za náboženské smerovanie a v roku 1922 bol poslaný za hranicu Ruska. Na pozvanie Masaryka sa usadil v Prahe, v roku 1942 sa stal profesorom bratislavskej univerzity, kde ostal až do konca vojny" (Zeňkovskij 1991, 205).

kritické stanovisko formuloval, uvedenú Losského prácu nepoznal. V širšom zmysle slova bol Losskij považovaný za autora modelu *sfilozofičteného pravoslávia* – v jeho ontológii či metafyzike i noetike sa uvedená skutočnosť významne prejavila.

Igor Hrušovský (1907-1978) bol popredným predstaviteľom slovenskej filozofie a uznávanou osobnosťou nášho intelektuálneho a kultúrneho života. Vo svojich početných prácach sa zameral na riešenie viacerých okruhov otázok filozofie, prírodných a spoločenských vied. Ako predseda generačného združenia *Vedecká syntéza* (založeného r. 1937 – spolok mal krátku životnosť, trval zhruba tri roky), na pôde ktorého mladí slovenskí vedci inšpirovaní ideou jednotnej vedy viedenských logických empirikov usilovali o kultiváciu predovšetkým spoločenských vied. V polstoročí od 30.-tych do konca 70.-tych rokov uplynulého storočia významným spôsobom vplýval na dianie v oblasti filozofie, jej profesionalizáciu a inštitucionalizáciu[11]. Hrušovského *sacrosanctum* – nedotknuteľné osobnostné krédo, ak máme na mysli filozofickú orientáciu, bolo naisto celkom odlišné od toho, čo celoživotne charakterizovalo N. O. Losského. Obaja však mali spoločné prinajmenšom to, že neboli ochotní poprieť samých seba. Ľahostajnosťou k pravde ani jeden z nich netrpel –, ale každý z nich si ju, ak myslíme na ich filozofické projekcie, predstavoval inak[12].

V tomto zmysle však oveľa väčšiu celoživotnú názorovú integritu vykazuje Losskij, – Hrušovský sa pohybuje v dnes pre nás málo pochopiteľných amplitúdach. Už v roku 1938, teda v dobe, keď v slovenskom intelektuálnom prúdení dominujú celkom odlišné smerovania, publikuje stať *Čo je to dialektický materializmus*[13]. Charakterizuje ho ako „všeobecný výraz zákonitostí sveta – v prírode, v spoločnosti i ľudskom myslení" (Hrušovský 1968, 193). V tej istej dobe ako popredný predstaviteľ *Spolku pre vedeckú syntézu* horlí za vedeckú filozofiu, inšpiruje sa v Carnapovi, Neurathovi, podľa ktorých by už len charakteristika dialektického materializmu, ako ju ponúka Hrušovský, bola sporná a neuskutočniteľná. Osobne však veril, že prinajmenšom úsilie o myšlienkovú syntézu marxizmu, empirického a logického pozitivizmu a štrukturalizmu na báze akceptácie dynamickej vedeckosti je legitímne. S istou nadsádzkou by bolo možné povedať, že ak ste dostatočne mladý, na všeličo si trúfnete. Usiloval o vedeckú filozofiu – na Slovensku (nielen) vtedy predstava naozaj odvážna.

---

[11] Viedol katedru filozofie na FF UK (v rokoch 1946 až 1959), spoluzakladal FÚ SAV (viac ako desaťročie ho viedol – v rokoch 1946 až 1959), podieľal sa na založení filozofického časopisu SAVU *Philosophica Slovaca*, ktorý ako *Filozofia* jestvuje podnes (jeho hlavným redaktorom bol v rokoch 1946-1972). Vychoval niekoľko generácií slovenských filozofov a pedagógov. Ako erudovaný prírodovedec (študoval biológiu na PřF UK v Prahe (RNDr. 1930), neskôr (v rokoch 1932–1936) filozofiu na UK v Bratislave (PhDr. 1936); habilitoval sa r. 1945, od r. 1946 bol profesorom, od 1956 DrSc.; bol členom korešpondentom ČSAV (1952), akademikom SAV (1953) a akademikom ČSAV (1965).

[12] Ako ukazujú spory, ktoré filozofi viedli v minulosti, palmu víťazstva – aj keď si súperi myslia, že si na ňu siahli, v skutočnosti nevlastní ani jeden z nich; pohybujú sa v aréne, kde niet ani víťazov, ani porazených. Pre filozofiu, v istej nadsádzke, ktorú v práci „Zotročené vedomie" uvádza poľský nobelista Czeslaw Milosz ako názor „starého Žida z Podkarpatska": „Ak sa dvaja škriepia a jeden z nich má poctivých päťdesiat percent pravdy, je to veľmi dobré a nehodno sa stavať na zadné. A keď má šesťdesiat percent pravdy? Je to skvelé, je to veľké šťastie a nech ďakuje Pánu Bohu! A čo sa dá povedať o sedemdesiatich percentách pravdy? Múdri ľudia vravia, že je to veľmi podozrivé. No a čo so sto percentami? Ten, čo vraví, že má sto percent pravdy, je pľuhavý násilník, strašný zbojník, najväčší lotor". A podobne sa vyjadruje aj nespochybniteľná autorita spoza Atlantiku: Neomylní sú iba pápež a ekonomickí poradcovia – ironizuje na adresu dokonalého poznania Ch. S. Peirce. S istotou nemôžeme povedať vlastne vôbec nič, všetko vždy môže byť inak, dodáva ten istý Peirce, najznámejší novodobý hlásateľ omylnosti a potrebnej pochybnosti ako najúčinnejšej zbrane, ktorou minimalizujeme jej možné fatálne dôsledky.

[13] V časopise Kultúra doby (1938, II, 7), v našej štúdii pracujeme s textom (Hrušovský, 1968/2).

N. O. Losskij a I. Hrušovský sa osobne asi nestretli[14], profesionálnym záujmom o filozofiu predstavovali dva stĺpy, každý však sformovaný v celkom odlišnom štýle[15]. Stretli sa v provinčnom meste s provinčným prostredím, ktoré bolo potrebné kultivovať. Keď sa tak stalo, prvý je už v zrelom emeritnom veku, má už po sedemdesiatke, druhý je viac ako o polovicu mladší, má 35 rokov, prvý má pred sebou záver svojej životnej púte, pred druhým sa jeho púť naplno otvára. Patrili nielen k rozdielnym generáciám, aj filozoficky obývali celkom odlišné svety. Po 19 ročnom pobyte v Prahe (české vysoké školy boli zavreté[16]) a na základe pozvania vtedajšieho slovenského prezidenta (z roku 1941) prichádza Losskij v apríli 1942 do Bratislavy, a to na katedru filozofie. Stretáva sa tu, ako sám hovorí, s priaznivou atmosférou; „profesorská činnosť na bratislavskej univerzite ma plne uspokojovala; poslucháčov som mal veľa, mnohí z nich prejavili seriózny záujem o filozofiu" (Losskij 1996, 718). Na katedre samej však situácia uspokojivá vonkoncom nebola – „profesora filozofie bratislavskej univerzity (J. Tvrdého) už v roku 1939 nacisti zatkli a dopravili do koncentračného tábora; tam tento mocný a zdravý človek o dva roky zomrel; katedra filozofie tak zostala neobsadená a prednáškami z filozofie bol poverený profesor psychológie (A. Jurovský), ktorému boli na ťarchu; otec Kellner radil, aby ma vzali na katedru filozofie... po roku intervencií sa mu podarilo dosiahnuť, že prezident potvrdil moje pozvanie na katedru filozofie" (Losskij 1996, 715).

Losského pobyt na katedre však dlho netrval. Pôsobil tu len tri roky – po nečakanom úmrtí svojej ženy a predvídajúc vývin udalostí, svoj pobyt na Slovensku končí[17]. Misia profesora Losského na Slovensku sa skončila, ostentatívne kritický vzťah k jeho filozofickému odkazu sa však v skutočnosti len začal. Na to, čo sa dialo po jeho odchode z našej filozofickej scény, nemal nijaký vplyv a aj keď o kritických výhradách voči svojmu odkazu asi vedel, vyjadroval sa k nim len marginálne. Možno preto, že svoje názory a postoje meniť nemienil. Vlastne nemal prečo!

V dobe príchodu na bratislavskú katedru má Losskij *svetové meno* – prinajmenšom v okruhu sympatizantov filozofie intuitivizmu, príklonu k akceptácii kresťanských hodnôt, v projektoch základných filozofických úvah v etike, teórii poznania, ontológii či antropológii. V prostredí katedry bola dostatočne známa jeho dlhodobá pozícia ako stúpenca intuitivizmu – niektorí ju (až nadšene) prijímali (Jozef Dieška[18]), iní – I. Hru-

[14] V dobe Losského pôsobenia na katedre filozofie UK pracoval I. Hrušovský v Univerzitnej knižnici UK (v rokoch 1931- 1946), od roku 1946 (do roku 1959) bol riaditeľom FÚ SAVU. Losského pôsobenie na katedre spadá do obdobia Slovenského štátu – katedra bola týmto faktom ovplyvnená viac, ako by sme si dnes predstavovali.

[15] Na Univerzite Komenského filozofia jestvuje už takmer storočie. Práve katedra filozofie tvorí od samého svojho začiatku, centrum filozofického života u nás, aj keď jednoduché to vlastne nebolo nikdy. V jej počiatkoch jej boli nápomocní najmä významní českí profesori (J. Král, J. Tvrdý) a neskôr také zakladateľské osobnosti modernej slovenskej filozofie ako Sv. Štúr, I. Hrušovský, J. Dieška, neskôr V. Filkorn, M. Zigo, J. Kocka a viacerí iní. K najvýznamnejším zahraničným osobnostiam, ktorí na nej pôsobili, patril práve N. O. Losskij, nepochybne *hviezda* prvej veľkosti (pozri štúdiu J. Bodnára: Intuitívny realizmus na Slovensku. O tvorbe J. Diešku a N. O. Losského. In: Filozofia 51(10), 1996).

[16] Podľa vyhlášky ríšskeho protektora von Neuratha zo 17. novembra 1939 boli všetky české vysoké školy uzatvorené na dobu 3 rokov. O štúdium prišlo 15 172 študentov a bez práce sa ocitlo 513 profesorov, 475 docentov a 345 ďalších pedagógov. Zatvorenie českých vysokých škôl malo trvať 3 roky. Znovu mali byť otvorené v roku 1942, ale zastupujúci ríšsky protektor Reinhard Heydrich prehlásil, že sa tak do konca vojny nestane.

[17] „V jeseni 1944 napísal som na ministerstvo (osvety), že po letnom semestri 1945 žiadam o uvoľnenie z profesorských povinností" (Losskij 1996, 719). Opúšťa Slovensko a odchádza do Francúzska za svojím synom, kde aj v požehnanom veku 95 rokov zomiera.

[18] Po nútenom odchode českých pedagógov zo Slovenska (na prelome r. 1938–39) prejavil J. Dieška mimoriadne zaujatie pre myšlienky N. O. Losského, počas trojročného pobytu profesora Losského sa stal jeho asistentom. V obhajobe Losského koncepcie i hodnotových a etických súvislostí, ktoré pramenili z jej kresťanského zakotvenia,

šovský či St. Felber, k nej boli vyhranene kritickí. V nami sledovaných súvislostiach budeme sledovať, ako sa Hrušovský polemicky vyrovnával s tzv. *intuitívnym realizmom* N. O. Losského, a to najmä v textovo nerozsiahlom spise *Kritika intuitívneho realizmu* (1945), teda tesne pred odchodom N. O. Losského z katedry i krajiny. A neskôr musel odísť aj najhorlivejší propagátor a stúpenec Losského ideí, J. Dieška[19]. Nebol to však len I. Hrušovský, komu bol Losského intuitivizmus a jeho Dieškov variant – ontologicky i noeticky, filozoficky *tŕňom v oku*. Až oveľa neskôr, v dobe, keď si aj sám Hrušovský musel pretrpieť viaceré príkoria neodôvodnenej kritiky voči sebe, s nostalgiou píše, „svet, v ktorom som žil, sa menil... jeho individuálny osud sa nevyvíjal v súlade s jeho očakávaniami; ustavičné spory – nie odborné, nie vedecké..., ale spory invalidizujúce jeho éthos vedca v ňom vyvolávali smútok a utrpenie" (Hrušovský, 1980, 11-12). Ako by si spomenul, že pred troma decéniami voči takýmto postupom nebol celkom imúnny ani on sám.

LOSSKÉHO FILOZOFIA INTUITIVIZMU

„*Intuitivizmom nazývam noetickú teóriu..., ktorá hovorí, že predmet poznania – i keď je časťou vonkajšieho sveta – môže vstupovať do vedomia poznávajúceho subjektu a poznávaný v origináli tak, ako je, bez toho, že by bol ovplyvnený aktom poznávania*"
(Losskij 2000, 31).

Vnuknutie, ktoré vyústilo do neskoršieho konštruktu Losského filozofie intuitivizmu, malo podobu zážitku na samom počiatku jeho akademickej kariéry, v roku 1898. Sám Losskij ho opisuje nasledovne: „Viezli sme sa v kočiari... bol zamračený deň... bol som pohrúžený do svojich obvyklých myšlienok – ‚poznám jedine to, čo je imanentné môjmu vedomiu, no môjmu vedomiu sú imanentné len moje duševné stavy, a teda poznám len svoj duševný život'... hlavou mi preblesla myšlienka: ‚Všetko je imanentné všetkému'... od tej chvíle sa myšlienka všeprenikajúcej svetovej jednoty stala smerodajnou pre moje myslenie" (Losskij 2000, 22). Výraz „hlavou mi preblesla myšlienka" je produktom intuície, inferenčne má abduktívne pozadie. Na jeho základe vzniká teória *imanentnosti všetkého všetkému* (v rokoch 1898-1899), teória, ktorá má napomôcť prekonať starý, no pretrvávajúci problém dualizmu bytia a vedomia. Bol presvedčený, že záhada je rozriešená, že rozpracovanie tejto idey poskytne odpoveď na všetky otázky. Práve v akte intuície prekonávame (po celé veky a pre mnohých, aj tých najväčších, tvrdý filozofický oriešok) – dualizmus bytia a vedomia, a to v ontológii i gnozeológii. Aspoň tak si to predstavoval Losskij a jeho stúpenci. Uvedené „prekonanie" je však aktom viery, noetického či epistemického romantizmu, ktorému chýba skutočné zdôvodnenie. V tomto

pokračoval Dieška aj po r. 1945, kedy profesor Losskij po príchode sovietskych vojsk do Bratislavy opäť emigroval. Inicioval polemiku o charaktere poznávania na pôde slovenskej filozofie, pričom sa zameral na kritiku kritickorealistickej interpretácie poznávania, ale aj pozitivizmu i dialektického materializmu, vrátane ich širších teoretických základov. Takzvaný „spor o noetický realizmus" medzi zástancami intuitívneho realizmu na jednej strane a scientisticky orientovanými filozofmi Igorom Hrušovským a Stanislavom Felberom na strane druhej vrcholil na stránkach odbornej i dennej tlače v r. 1946.
(pozri https://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/dieska.html).

[19] Sám Losskij o ňom píše: „Aby získal súkromnú docentúru, napísal knihu *Kritický či intuitívny realizmus?;* súkromným docentom sa však nestal... po vstupe sovietskej armády na Slovensko bol Dieška napokon nútený utiecť do Spojených štátov" (Losskij 1996, 718).

zmysle bola Hrušovského kritická pozícia odôvodnená.

Losského projekt jeho noetického, kognitívneho prekonania spočíva v akceptácii – bezvýhradného, a teda nekritického aktu intuície. Zárodok rozsiahleho projektu, ktorý predstavuje „prvý originálny plod autoafirmácie ruského ducha" (Losskij 2000, 9) bol na svete. Formuje sa škola *intuitívneho realizmu*[20], a to ako tzv. „tretia realistická škola", pričom prvé dve jestvujú paralelne v projektoch Bergsona či G. E. Moora[21].

Losského platforma korení v jeho názore, že „môžeme hojne nahliadať do útrob cudzieho bytia" (Losskij 1946, 37). Aby sme sa dostali k veciam samým, potrebujeme silu, schopnosť *nášho* vedomia, voči ktorému sú veci samé transcendentné; táto schopnosť musí byť celkom mimoriadna – a podľa Losského aj je! Samotná skutočnosť je od poznania nezávislá, jej poznanie sa uskutočňuje intuitívne, a to tak, že poznávajúci subjekt – prostý človek, vedec, umelec, teológ – „obracia svoje poznávacie akty na samotnú originálnu skutočnosť imanentnú vedomiu... na tomto základe vytvoril Losskij ucelený filozofický systém... vyznačujúci sa hĺbkou a dôslednosťou myslenia" (Losskij 2000, 14). Tento systém nevzniká v myšlienkovom vákuu, v izolácii svojho autora – Losskij ho „konfrontuje s teóriami poznania, ktoré boli v tom čase predložené inými filozofickými školami – novokantovstvo, Husserl, Bergson, dialektický materializmus" (Losskij 2000, 22). Zdá sa však, že – napriek podstatným odlišnostiam, nenechal sa nimi ovplyvniť[22].

Ako sám Losskij charakterizuje *intuitivizmus*, resp. *filozofiu intuitivizmu*? Jej hlavnými tézami sú:

a) „intuitivizmus je noetická teória, ktorá hovorí, že predmet poznania – i keď je časťou vonkajšieho sveta, môže vstupovať do vedomia poznávajúceho subjektu a byť poznávaný v origináli tak, ako je, bez toho, aby bol ovplyvnený aktom poznávania" (Losskij 2000, 31); samozrejme, že si Losskij uvedomoval, práve tak ako v iných súvislostiach aj Hrušovský, že ľudské vedenie, arzenál našich poznatkov, nie je *trhom* či *magazínom* hotových a definitívnych poučiek;

b) „existuje *predvedomá imanencia všetkého všetkému*... " (Losskij 2000, 69); uvedomenie si *niečoho* však ešte vôbec neznamená jeho poznanie – tvrdí Losskij, k tomu je ešte dlhá cesta; „toto bezprostredné nazeranie predmetu poznávajúcim subjektom označujem termínom *intuícia*... – preto každá kritika mojich názorov musí brať do úvahy význam, ktorý prikladám termínu *intuícia;* intuícia znamená mať predmet na zreteli bezprostredne, v origináli, a nie prostredníctvom kópií, symbolov, konštrukcií, atď.[23]; intuícia je priamym nazeraním bytia" (Losskij 2000, 32);

c) takáto teória poznania vedie k presvedčeniu, že ľudské poznávacie schopnosti sa môžu rozvíjať rozličnými spôsobmi a ponúka možné vysvetlenie zriedkavých a výnimočných spôsobov poznávania, akými sú telepatia, jasnovidectvo, atď. (Losskij 2000, 33);

[20] Veľké ilúzie o svojom autorstve objavu, o ktorom bol nevedno prečo presvedčený, že „o päťdesiat rokov to bude možno najširšie ponímaná teória poznania" (Losskij 2000, 28) si však Losskij nerobil: „Hoci som ako prvý rozpracoval túto teóriu všestranne... nebude spätá s mojím menom; po prvé preto, že moji krajania, Rusi, nie sú nikdy solidárni jeden s druhým, a po druhé preto, že západniari sa na Rusov pozerajú pohŕdavo" (Losskij 2000, 28).

[21] Moorova práca *Refutation of idealism* a Losského štúdia Obosnovanije intuitivizma vznikajú prakticky v tom istom čase, na samom začiatku dvadsiateho storočia.

[22] Isté však je, že zo širšieho rámca modelu filozofického pravoslávia nemienil vystúpiť – ak je filozofia *ancilla theologiae*, potom u Losského ide o indoktrináciu pravoslávia do jeho projektu intuitívneho realizmu.

[23] Losskij vzápätí pripomína, čo v jeho chápaní intuícia nepredstavuje: „nie je to iracionálnosť nazeraného predmetu... nie je to *videnie konkrétnej nediferencovanej totality bytia* ... nie je to taký spôsob myslenia, ktorý preskakuje cez bezprostredné články dôkazu, alebo sa nachádza v oblasti podvedomia, alebo je sprevádzaný inštinktom či náhlym zábleskom geniality, atď... intuícia nie je prorocká veštba... neprináša nič nové či mimoriadne metódy poznávania, je to nová teória o starých, zvyčajných metódach poznania" (Losskij 2000, 32-33).

d) pravda je výsledkom empirického, racionálneho a mystického poznania – mystické[24] poznanie nás vedie do ríše transsubjektívnej skutočnosti; „ja som rozvinul názor na poznanie ako intuíciu na začiatku storočia (nie pod vplyvom Solovjova, skôr pod vplyvom Schellinga a Hegla)" (Losskij 2000, 35); *mystickou* intuíciou sme schopní zjednocovať partikularizované výsledky ľudského poznania;

e) Losskij si zreteľne uvedomuje rozdiel medzi subjektívnymi a objektívnymi aspektami vedomia, aktom a predmetom; odporúča hovoriť o akte vnímania a vnímanom, akte pociťovania a pociťovanom, o akte myslenia a myslenom – nestotožňuje ich;

f) pri analýze vedomia sme v ňom našli a) subjekt, b) objekt a c) vzťah medzi subjektom a objektom" (Losskij 2000, 47);

g) noetická koordinácia subjektu a predmetu je podmienkou toho, aby mohol byť akt pozornosti zameraný na predmet; je *podmienkou* vedomia, nie jeho *produktom*; teórii sprostredkovaného vedomia síce rozumie, poznávajúci subjekt sa správa, ako by bola platná, v skutočnosti však prvé, *originálne* danosti objektu či predmetu nadobúdame v akte intuície, teda poznanie nie je sprostredkované, ale v intenciálnom akte intuície nazerané v svojej podstate;

h) „skutočné poznanie je nazeraním – intuíciou predmetu" (Losskij 2000, 64);

i) v duchu *absolútneho* intuitivizmu (v zmysle prepojenia na *absolútno*, čo v Losského chápaní predstavuje vrchol pyramídy religiózneho modelu) „mystická intuícia, podobne ako v prípade iných druhov intuície, nemôže viesť k predstavám celkom mylným" (Zeňkovskij 1991, 216); intuícia je prítomná všade – i tam, kde ostatní hovoria o *skúsenosti*, i v tom, čo si predstavujeme pod rozumom; naše myslenie je vlastne podľa Losského totožné s ideálnou intuíciou, s bezprostredným nazeraním toho, čo je, „pre omyly v plnom zmysle slova tu nie je miesto" (Zeňkovskij 1991, 221).

Losskij si uvedomuje, že jestvuje mnoho noetických projektov, ktoré sú odlišné od *jeho* intuitivizmu – nehodlá s nimi *zápasiť*, je presvedčený, že „ostatné teórie sú neudržateľné" (Losskij 2000, 69) – dostáva sa tak na rovnakú úroveň s tými, ktorí si to isté myslia o intuitivizme.

HRUŠOVSKÉHO KRITIKA INTUITÍVNEHO REALIZMU

„Nad svetom stojí Boh, ktorý ho stvoril. Boží svet je celkom preniknutý duchovnosťou a životnou aktivitou; všetky predmety a stránky sveta sú dané v skúsenosti; ale, žiaľbohu, prívrženci empirizmu a zdanlivej vedeckosti mnohých desaťročí vyberajú z tejto bohatej sústavy sveta len chudobnú abstrakciu najpovrchnejších stránok sveta... zrieknutie sa Boha, duše, života, hodnôt a zmyslu sveta pokladajú za nevyhnutnú podmienku vedeckosti; preto taká vedeckosť stojí veľmi ďaleko od vyjadrenia skutočnosti" – to sú záverečné slová Losského zo štúdie[25], ktorá bola predmetom Hrušovského kritiky (Hrušovský 1945, 21).

Aj keď bezprostredným podnetom Hrušovského kritiky bola kniha Dr. J. Diešku *Kritický* či *intuitívny realizmus* (Hrušovský 1945, 3), samotný jej autor je pre Hrušovského len málo zaujímavý, pretože je „filozoficky úplne závislý" (Hrušovský 1945, 3) na názoroch

[24] Za motto svojej práce *O mystickej intuícii* z roku 1938 (vyšla súčasne v ruskom i anglickom jazyku) si Losskij vybral myšlienku z Pierra Teilharda de Chardina: „Mystika je jediná sila schopná uskutočniť syntézu poznatkov nahromadených inými formami ľudskej aktivity" (Losskij 2004, 5).

[25] Losskij, N.: Kritika noetiky R. Carnapa z hľadiska ideálu poznania. *Filozofický zborník*, 1944, (5).

Losského. Cieľom Hrušovského kritiky bol teda *majster,* nie *učeň*![26] „Snažil som sa kriticky zhodnotiť najzákladnejšie tézy intuitívneho realizmu, ako boli formulované predovšetkým v slovenských štúdiách, aby takto markantne a plasticky vynikol rozdiel našich hľadísk" (Hrušovský 1945, 3). Rozdiel hľadísk sa nepochybne ukázať podarilo, problém je však v tom, že v optike rôznych hľadísk sa filozofická diskusia presúva do polôh, ktoré jej zmysluplnosť narúšajú či spochybňujú. Aký zmysel má v tejto optike brať vážne napríklad Carnapove ostré výhrady k textom M. Heideggera, resp. textom metafyziky vôbec? Oponujúci diskutéri vyzdvihujú – každý z nich, práve to, čo ich protivník odmieta. Povedané inak – filozofia nie je fyzika.

Hrušovského štúdia vyšla v októbri 1944, Losskij je ešte pracovníkom katedry – Slovensko opúšťa až v lete 1945, Hrušovského štúdiu pozná – a reaguje na ňu. Samozrejme, nešlo len o *rozdiel hľadísk* – ten bol zrejmý aj bez toho, aby ho ten či onen zdôrazňoval. Išlo – od samého začiatku, o viac. V dobe, ktorá prichádzala, sa malo zmeniť všetko! Naznačuje to už redakčná poznámka v úvode Hrušovského práce: „Noetika intuitívneho realizmu, ktorú v posledných dvoch rokoch na Slovensku propagujú univ. prof. N. Losskij a jeho asistent Dr. J. Dieška... nemá nijaký vedecký základ" (Hrušovský 1945, 2). Absencia *vedeckého základu* či tvrdenie o nej sa opiera len o rôznosť východiskových pozícií – toto tvrdenie samé osebe nemá vedecký základ. Proti ktorým tézam intuitívneho realizmu sú namierené Hrušovského námietky? Ich taxatívny zoznam nie je široký:

a) „vynazierame skutočnosť priamo v origináli tak, ako ona skutočne existuje nezávisle na našom vedomí" (Hrušovský 1945, 5);

b) vo vedomí je aj sám vonkajší, nami poznávaný predmet, a to tak, ako je vonku mimo nás" (Hrušovský 1945, 5). Hrušovský sa – celkom oprávnene, pýta: „Aký je vedecký podklad tejto ústrednej tézy intuitívneho realizmu? – Takýto podklad sme nikde nenašli... viedla k nim obava, že vedú do číreho subjektivizmu a fenomenalizmu a ohrozujú tak absolútnu objektívnosť našich poznatkov" (Hrušovský 1945, 6);

c) „prof. Losskij vyslovil presvedčenie, že ´naše poznanie je bezprostredné pozorovanie skutočnosti, ale na rozdiel od božskej vševedúcnosti, má fragmentárny charakter"..., že ´predmet v celej svojej úplnosti môže byť nami poznaný a že môžeme z neho poznať viac, než nám sprístupňujú zmysly´" (Hrušovský 1945, 8);

d) intuitívnym, „bezprostredným poznaním máme možnosť preniknúť až k celku originálnej skutočnosti, k jeho podstate" (Hrušovský 1945, 11);

e) širším východiskom intuitívneho realizmu (v Losského verzii) je aj text motta, ktoré je uvedené v tejto časti nášho príspevku.

V jednom má I. Hrušovský nepochybne pravdu: „Hocijaká laxnosť pri vyjadrovaní v skutočnosti nevyhnutne hatí pokrok vedeckej práce, a to najmä v nuansovanejších sférach vedy" (Hrušovský 1945, 15). *Laxnosť* vo vyjadrovaní má mnoho podôb – prehrešky voči etike terminológie, významové posuny, konceptuálna svojvôľa. Hrušovský – ako sám uvádza, sa snažil „kriticky zhodnotiť hlavné tézy intuitívneho realizmu, ako sú formulované najmä v slovenských prácach... v tejto stručnej štúdii (má necelých 20 strán) nemohlo ísť, pravda, o podrobný a vyčerpávajúci rozbor, ktorý by predpokladal aj zahrnutie všetkých Losského cudzojazyčných diel" (Hrušovský 1945, 23). Avšak práve zahrnutie *všetkých* diel je nutným predpokladom kritiky ich autora – inak sa vystavujeme riziku, že svojou kritikou nezasiahneme konceptuálny model, ale skôr jeho autora.

[26] Problémom však je, že Hrušovský nemal k dispozícii *všetky* Losského texty, ktorými vysvetľoval svoje stanoviská a postoje v konštruovaní filozofie intuitívneho realizmu. Čerpal najmä z textov J. Diešku, resp. P. Gulu a jeho štúdie K noetickej a metodologickej orientácii našej vedy, časopis *Slovák,* 27. a 29. II. 1944.

LOSSKÉHO REAKCIA NA HRUŠOVSKÉHO KRITIKU

„Kritika, ktorú vzniesol proti môjmu intuitívnemu realizmu Dr. Hrušovský, ma ničomu nenaučila, ba ani len nedala podnet na presnejšie a jasnejšie formulovanie mojich učení, tak veľmi totiž strieľajú námietky Dr. Hrušovského mimo cieľ. Dá sa to vysvetliť tým, že Dr. Hrušovský pokladal svojho protivníka za veľmi hlúpeho a naivného... nielenže nepreštudoval môj intuitivizmus ..., ale aj štúdiu o Carnapovi prečítal nepozorne" (Losskij 1996a, 61).

Losskij ako autor nespočetného množstva kníh a štúdií – sám uvádza, že len o noetike ich rozsahom bolo „nie menej než tisíc stránok" (Losskij 1996a, 61), bol na kritiku svojich názorov zvyknutý. V tomto zmysle ho Hrušovského kritika neprekvapila – čo ho však udivilo, bola – podľa jeho chápania nutných predpokladov kriticizmu, Hrušovského *nekorektnosť* – nepoznal ani len malú časť Losského textov (väčšinou sa k Losskému vyjadruje prostredníctvom najmä Dieškových textov), navyše – aj to málo z Losského autorstva (štúdia o Carnapovi), z čoho čerpal, „prečítal nepozorne" (Losskij 1996a, 61).

Kritická polemika Hrušovského s Losským sa nevzťahovala na celý komplex Losského filozofických koncepcií – ťažko si v tomto zmysle možno predstaviť dvoch odlišnejších mysliteľov – spoločné mali len máločo. Spor neprekročil hranice noetiky – obaja sa cítili byť *zdatnými,* teda odborne erudovanými špecialistami v teórii poznania. Ak budeme abstrahovať od podrobného výkladu ich noetických stanovísk, podstatný rozdiel sa týkal problému *bezprostrednosti* poznania. Stručne povedané – Losskij tvrdil, že „subjekt poznáva nielen svoje duševné stavy, ale aj predmety vonkajšieho sveta *bezprostredne*, t.j. nie prostredníctvom kópií, symbolov, konštrukcií svojho rozumu, atď., ale v origináli, privádzajúc ich do oblasti svojho vedomia pomocou intencionálnych aktov uvedomovania, pozornosti, rozlišovania, usmernených na ne tak, že sa stanú imanentné jeho vedomiu" (Losskij 1996a, 57). Hrušovský – podľa Losského, namietal, „že je všade notoricky známe..." (Losskij 1996a, 57), že je to inak – tu by sme mohli uviesť zásady Hrušovského koncepcie – ich východiskovými oporami mali byť – v umnej, asi však málo nádejnej synkréze, predstavy logického empirizmu a dialektického materializmu. Celý spor, prinajmenšom v Losského interpretácii, sa tak dotýka odlišného chápania pojmu *bezprostrednosti.* Hrušovský urobil niečo, čo sa podľa Losského robiť nemá: „pozmenil môj pojem bezprostrednosti poznania za pojem takého poznania, čo sa uskutočňuje bez pomoci akýchkoľvek podmienok; také hlúposti som ja, prirodzene, nikdy netvrdil" (Losskij 1996a, 57). Losskému boli Carnapove názory striktného verifikacionizmu známe, nie preto, že by ich nepoznal, ale preto, že s nimi nesúhlasil, ich do svojho intuitivistického noetizmu nezahrnul. Losskij – stúpenec či tvorca *intuitívneho realizmu,* odmieta Hrušovského pozíciu – stúpenca, voľne povedané, *kritického realizmu* (má viacero podôb, v noetickom zmysle *realita,* nie vo svojej existencii, ale v podobách nami poznávaných predmetov je podmieňovaná neodstrániteľnou prítomnosťou subjektu). Sám Losskij potrebu *kritickosti* prijíma, „kritický realizmus je pravdivá teória poznania, ale vyplýva z toho len to, že treba vypracovať noetiku, ktorá správne objasňuje poznateľnosť vonkajšieho sveta, takou je totiž intuitivizmus, kým kritický realizmus tento cieľ nedosahuje a logický empirizmus Carnapov sa ho celkom zrieka, následkom čoho sa utieka k *neutrálnemu jazyku*" (Losskij 1996a, 58-59). Intuícia je potencia vedomia prekračovať bezprostredne dané, spájať veci v intelektuálnej projekcii, pričom neustále mať na pamäti, že toto *spájanie* môže byť len dočasné. Intuitivizmus nie je – ako často zdôrazňuje Losskij, iracionalistická noetika – z čoho ju, zdá sa, Hrušovský obviňuje. „Akiste si aj on, podobne ako Schlick, myslí, že intuícia je nerozumné pozeranie na predmet asi takého druhu, ako keď krava tupo hľadí

na trávu“ (Losskij 1996a, 59). Intelektuálna intuícia je *darom*, schopnosťou, potenciou dobre pripraveného vedomia – nie je podstatné, že ju nedokážeme algoritmizovať. „Slovo intuícia označuje v mojej noetike len zameranosť intencionálnych aktov poznania na predmet v origináli“ (Losski 1996a, 59). Nie je to čarovný *prútik,* je to nástroj, ktorý *spája* – nie v apodiktickom, skôr v hypotetickom rozmere, partikulovanú aktivitu vedomia. Jej produktom je noeticky konštruovaná *bezprostrednosť* predmetu, jeho možná reprodukcia ako *originálu*, čo neznamená totožnosť predstavy a predmetu.

* * *

Losskij a Hrušovský boli od seba filozoficky príliš vzdialení na to, aby si mohli porozumieť. V istej parafráze je možné dovolávať sa majstra nad majstrov, samého I. Kanta, keď – v inej súvislosti, na margo nekonečných a nikam nevedúcich názorových *bitiek*, povedal, že filozofické spory sú neraz len „čírym tápaním, a čo je najhoršie, tápaním iba medzi pojmami“ (Kant 1979, 43). V prípade *našich* aktérov, používajúc tie isté slová, pohybujú sa v odlišnom pojmovom prostredí – výsledok mohol byť iba diskurzný škripot, ktorý samotný problém povahy poznania neposúva. A tak sa aj stalo. Žili v odlišných paradigmách – filozoficky (predovšetkým metafyzicky), ale aj vedecky, predstavami o cestách, po ktorých sa uberá ľudské poznávanie a vedenie. Losskij je filozoficky hlboko ukotvený v religiózne orientovanej ontológii, druhý podľahol a zrejme precenil čaro scientizmu vo filozofii. V takom strete je diskusia neľahká. Napriek všetkému však malá šanca na posun v postojoch nie je argumentom proti diskusii samej – kritická polemika, spor, diskusia sú potrebné vždy – ak sa budeme navzájom počúvať a zvažovať argumenty svoje i argumenty *druhej* strany, môžeme sa posunúť smerom k *pravdivejšiemu* stanovisku.

Literatúra:

CÍGER, J. (1946): Na okraj. Niekoľko poznámok. *Philosophica Slovaca,* 1 (1), nepag.
HRUŠOVSKÝ, I. (1967): Čo je to dialektický materializmus. *Filozofia*, 23 (2), nepag.
HRUŠOVSKÝ, I. (1945): *Kritika intuitívneho realizmu. (Príspevok k teórii poznania)*. Trnava: Fr. Urbánek a spol.
HRUŠOVSKÝ, I. (1946): Losského teória pravdy. *Philosophica Slovaca,* 1 (1), nepag.
HRUŠOVSKÝ, I. (1980): *Monológy a dialógy*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
CHAMBERLAIN, L. (2009): *Parník filozofů*. Praha: Mladá fronta.
KANT, I. (1979): *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda.
LOSSKIJ, N. O. (1944): Kritika noetiky R. Carnapa z hľadiska ideálu poznania. *Filozofický zborník*, (1944), 5. nepag.
LOSSKIJ, N. O. (1946): *Absolútne kritérium pravdy*. Turčiansky sv. Martin: Matica slovenská.
LOSSKIJ, N. O. (1996): Spomienky na bratislavské roky. *Filozofia*, 51, (10), 714-720.
LOSSKIJ, N. O. (1996a): Odpoveď Dr. I. Hrušovskému na jeho kritiku intuitívneho realizmu. *ORGANON. Filozofický časopis*, 3 (1), 57-61.
LOSSKIJ, N. O. (2000): *Filozofia intuitivizmu*. Bratislava: Christiania.
LOSSKIJ, N. O. (2004): *O mystickej intuícii*. Poprad: Mornár a syn.
MINÁČ, V. (1982): *Texty a kontexty*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.

REESE, W. L. (1990): *Eastern and Western Thought. Dictionary of Philosophy and Religion*. New Yersey: Humanities Press.

ZEŇKOVSKIJ, V. V. (1991): *Istorija russkoj filosofii. Tom II*. Leningrad: EGO.

INTUÍCIA A IMAGINÁCIA Z POHĽADU METAFILOZOFIE PRAGMATIZMU

Emil VIŠŇOVSKÝ

ÚVOD

Podľa jednej starej tradície filozofovať znamená opierať sa o intuície, spoliehať sa na ne, vychádzať z intuícií či zakladať na nich svoje filozofické úvahy, úsudky, dokonca argumenty. Takúto predstavu o filozofovaní mali a stále majú aj tí, ktorí sa označujú za racionalistov rovnako ako ich moderný otec – Descartes. Na intuície však nedajú dopustiť ani iracionalisti – jedným z najväčších bol Bergson. Pojem intuície preniká všetkými smermi – racionalistickými aj empiristickými, idealistickými aj fyzikalistickými atď. Raz sa chápe ako vnútorný hlas, *daimonion* (Sokrates), ako bezprostredná istota Ja (Descartes), potom ako vyššia, rozumu zrejmá, ale rozumovými procedúrami neodvoditeľná pravda (Akvinský), alebo zasa ako niečo za hranicami poznania, na čom treba samotné poznanie stavať (Bergson), ako „pumpa", ktorá naštartuje riešenie nejasného problému (Dennett), ako tušenie, vhľad, odhad, ba až mystický moment… Tak či onak, intuícia mala byť vo filozofii niečím ďalej neanalyzovateľným, postulátom bezprostrednosti, za ktorú už nemožno ísť, ak sa nemáme dopustiť nekonečného regresu, teda postulátom danosti základov, ktoré majú byť každému jasné a evidentné, nech už spočívajú v zmyslovej skúsenosti alebo čistom rozume.

Nech sú intuície čímkoľvek, každá filozofia ako praktika – každé filozofovanie – vychádza z nejakých predpokladov, ide len o to, aké sú a ako ich filozofujúci subjekt reflektuje. „Bezpredpokladová" filozofia neexistuje. R. Rorty v predslove k *Filozofii a zrkadlu prírody* napísal:

> … „filozofický problém" je výsledkom podvedomého prijatia predpokladov zabudovaných v jazyku, v ktorom bol problém sformulovaný; a tieto predpoklady treba preskúmať ešte skôr, než začneme brať vážne samotný problém (Rorty 2000, xi).

Ak majú byť intuície jedným z predpokladov filozofie, mali by byť reflektované. Nemôžu ostať skryté, implicitné, „záhadné".

Z dejín pragmatizmu je známe, že Peirce a Rorty sú stavaní proti sebe ako autori dvoch nezlučiteľných koncepcií filozofie – „vedeckej" a „literárnej" verzie pragmatizmu (Haack 2006, Misak 2013). Avšak pri ďalšom skúmaní sa ukáže, že práve pojmy intuície a imaginácie ich spájajú – presnejšie odmietanie prvého a akcentovanie druhého je to, čo majú spoločné.[1]

[1] Vo vzťahu k intuíciám je špecifická pozícia W. Jamesa, ktorá je blízka aj Bergsonovi a vyžaduje si samostatný rozbor. James ako psychológ a filozof náboženstva intuície v žiadnom prípade neodmietal. Ako pragmatista však chápal intuície ako *aposteriori*, nie *apriori*. K intuíciám podľa neho prichádzame prostredníctvom skúsenosti, poznania ako konania.

PEIRCEOVA KONCEPCIA INTUÍCIE

V roku 1868 uverejnil 29-ročný Charles Sanders Peirce v časopise *The Journal of Speculative Philosophy* 2 state (a následne v roku 1869 tretiu), ktorých základné myšlienky formuloval 3 roky predtým v prednáškach na Harvarde. Význam týchto statí spočíva v tom, že práve v nich sa nachádza pôvod nielen pragmatizmu, ale aj semiotiky v ich jednote (Višňovský 2015). Z filozofického hľadiska je tu obsahom radikálna kritika kartezianizmu (introspekcie, dualizmu, epistemologickej reprezentácie atď.) a na základe toho formulácia prvých téz Peirceovej vlastnej koncepcie poznania a reality, ktorá mu vyplynula z jeho vedeckých, metodologických a logických skúmaní (Hookway 1985, 15-19). V prvom z týchto článkov s názvom „Questions Concerning Certain Faculties Claimed For Man" (Otázky, týkajúce sa určitých nárokovaných schopností človeka) si kladie 7 otázok, týkajúcich sa charakteru a možností ľudského poznania (kognície). V druhom článku s názvom „*Some Consequences of Four Incapacities*" (Niektoré dôsledky štyroch nespôsobilostí) svoje odpovede sumarizuje takto (Peirce 1992, 30):

1. Nemáme žiadnu schopnosť introspekcie, ale všetko poznanie vonkajšieho sveta je odvodené hypotetickým usudzovaním z poznania vonkajších faktov.
2. Nemáme žiadnu schopnosť intuície, ale každá kognícia je determinovaná logicky predošlými kogníciami.
3. Nemáme žiadnu schopnosť myslieť bez znakov.
4. Nemáme žiadnu koncepciu absolútne nepoznateľného.

Schopnosť a pojem intuície teda hrali v týchto úvahách Peircea jednu z centrálnych rolí. Intuíciu definoval hneď v úvode prvého článku takto:

> V celom tomto článku budem intuíciu chápať ako kogníciu, ktorá nie je determinovaná predchádzajúcou kogníciou toho istého predmetu, a teda ako determinovanú niečím mimo vedomia… *Intuícia* tu bude takmer to isté ako „premisa, ktorá sama nie je záverom"; jediný rozdiel teda spočíva v tom, že premisy a závery sú súdy, zatiaľ čo intuícia, ako hovorí jej definícia, môže byť akýmkoľvek druhom kognície (Peirce, 1992, 11-12).

Otázkou teda je, či a ako by takáto kognícia, ktorá, po 1. nevychádza z predošlej kognície, ale z niečoho „mimo vedomia", a po 2. „sama nie je záverom", ale iba premisou, mohla byť druhom kognície, ktorá obsahuje poznanie?

Na tomto mieste je potrebné uviesť, že pod „kogníciou" Peirce nerozumel samo „poznanie", ale základný typ mentálnej aktivity z logického, nie psychologického hľadiska. Kognícia je proces mentálnej činnosti, ktorej základnými formami okrem myslenia sú vnímanie, cítenie a pozornosť. Myšlienková kognitívna činnosť nie je možná bez znakov a riadi sa pravidlami dedukcie, indukcie a abdukcie, ktoré usporadúvajú vzťahy medzi myšlienkami (preto je uňho logika semiotikou a naopak). Poznaním je až taká kognícia, ktorá obsahuje pojmy (koncepty).

Intuícia podľa Peircea je kogníciou, ktorá nedosahuje konceptuálnu úroveň. Preto, aj keď môže mať miesto a funkcie v našom mentálnom živote, poznanie neprináša. Ak Peirce intuíciu odmieta, tak ju odmieta z hľadiska vedy a filozofie, logiky a epistemológie, teórie skúmania ako teórie poznania (nie z hľadiska mentálnej činnosti), pretože intuícia nemá konceptuálny obsah a poznávaciu hodnotu. To majú len kognície, ktoré

sú inferenciami a ako také sú viazané na pojmy a znaky.

Okrem intuície ako poznania predmetu odmietal aj intuíciu ako sebapoznanie (intuíciu o vlastnom Ja) a intuitívny prístup k subjektívnym prvkom poznania (čo je veľmi blízke jeho odmietaniu introspekcie – bezprostredného uvedomenia – a svedčí to o jeho anti-karteziánskom poňatí mysle). To všetko sú karteziánskej mýty (mýty karteziánskeho divadla, ako o ňom písali Ryle a Dennett), ktoré však u mnohých prežívajú dodnes. Mať bežný ľudský (psychologický) pocit intuície neznamená, že vieme vysvetliť, odkiaľ sa berie a čo to je. Môžu to byť inferencie z minulosti, na ktoré sme zabudli alebo ktoré sme si neuvedomili. Všetko rozlišovanie podľa Peircea môže byť len výsledkom inferencie.

Peirce analyzoval intuíciu v kontexte východísk či základov skúmania. Každé skúmanie musí niečím začínať, ale akákoľvek istota (Descartove jasné a zreteľné idey) môže byť len výsledkom skúmania, nie jeho počiatkom. Reálnym počiatkom je skôr neistota, neurčitosť, problémová situácia, skepsa ktorá takisto nemôže byť absolútna a generálna (ako u Descarta), pretože inak by žiadne skúmanie nenastalo (napriek Dennetovým „pumpám intuície"). A ďalej, každé reálne skúmanie je proces, ktorý obsahuje omyly, výkyvy, odbočenia, zablúdenia, zastavenia, prerušenia atď. – a, samozrejme, revízie a korekcie toho všetkého sú takisto jeho súčasťou. Nie je to žiadny lineárny postupujúci proces od istých a nespochybniteľných základov cez absolútne overené metódy až po definitívne a univerzálne platné výsledky. Je to falibilný, omylný proces rovnako ako všetky ostatné procesy ľudskej činnosti.

Človek je skúmavá a omylná bytosť, ale Peirce už tu jasne ukazuje, že každé skúmanie je spoločenský proces, zahŕňajúci komunitu a komunikáciu skúmajúcich subjektov, a nie introspektívny proces, odohrávajúci sa vnútri ich myslí. Karteziánska predstava o poznaní a vede nie je predstavou o reálnom procese ľudského skúmania (vrátane vedeckého), ale predstavou o jednej jeho fáze – explanácii. Descartes mal pravdu, keď chcel začínať „jasnými a zreteľnými ideami", lenže tie môžeme mať ako premisy explanácie po tom, čo sme ich získali ako závery predchádzajúceho skúmania. Skúmanie však nie je iba explanácia.

Vráťme sa ešte stručne k Peirceovmu chápaniu intuícií. Okrem nich rozlišoval ďalšie analogické východiská skúmania: zdravý rozum, inštinkt a galileovský *il lume naturale* (prirodzené svetlo). Žiadne z týchto východísk nie je nemenné, neomylné, fixné, raz a navždy dané, ale každé podlieha kritike, revíziám, korekciám a ďalšiemu skúmaniu. A žiadne z nich nemá v skúmaní epistemickú či metodologickú prioritu. Neexistuje nič také ako „prvé poznanie", ktorému by nič nepredchádzalo. Reálne skúmanie začína *in medias re*s a prebieha „v sieti", takže aj v prípade úplne nového predmetu skúmania využívame množstvo iných poznatkov a metód – a možno aj intuícií –, ktoré s tým súvisia. Vo svojich neskorších prácach[2] nazýval intuíciu „nekritickým procesom ustaľovania názorov" a ďalej o nej hovoril ako o „inštinkte". Ten je základnejší než rozum, pretože ho evolučne predchádzal.[3] Inštinkt je vrodená dispozícia, ale u Peircea môže byť aj získaná, pretože oboje spadá pod jeho ďalší kľúčový pojem – *návyk*. Inštinkty ako návyky takisto nie sú statické, nemenné, ale majú v sebe potenciál rozvíjať sa, zdokonaľovať, kultivovať. Peirce ich klasifikuje na inštinkty: „sui-kulturálne" (tie, ktoré zachovávajú a kultivujú subjekt), „verejno-kulturálne" (tie, ktoré zachovávajú a kultivujú komunitu)

[2] "The Minute Logic" (1902), "A Guess at the Riddle" (1887-1888).
[3] "Reasoning and the Logic of Things" (1898).

a „speci-kulturálne“ alebo „vznešené“ (tie, ktoré zachovávajú a kultivujú myšlienky)[4]. Inštinkty ako návyky sa rozvíjajú spolu s rozumným uvažovaním a tvoria našu praktickú inteligenciu. Ich pôsobenie Peirce vymedzuje sférou každodenného praktického života. Vo sfére teoretického skúmania však podľa neho pôsobia iné inštinkty – čosi ako „intelektuálne inštinkty“, ktoré nazýva spolu s Galileom „*il lume naturale*“, prirodzené svetlo (resp. vnútorné svetlo podľa Rogera Bacona).[5] Napriek tomu, že vždy dôsledne odmietal metódy apriorizmu, na koncepte „prirodzeného svetla“ trval ako na nevyhnutnej podmienke pokroku vo vedeckom skúmaní.

Peirceova koncepcia intuície nie je bez problémov. Od radikálneho odmietania intuície (v prácach z rokov 1868-1869) cez pojem inštinktu (v prácach z rokov 1887-1902) a pojem *il lume naturale* (1898-1908) (Nubiola 2004) sa dostal až k explicitnej obhajobe intuicionizmu v matematike (Lane 2011). Všetky tieto koncepty sú však inšpiratívne a relevantné aj pre súčasné diskusie, pretože prinášajú koncept „ukotvených intuícií“ (Boyd, Henney 2017). To sú intuície, ktorých obsah dôveryhodne vypovedá o svete (napríklad tak, ako cestovná mapa, ktorou sa riadime). Intuície nie sú evidencia, ale môžu byť nástrojom skúmania. Intuíciám môžeme dôverovať, ale zároveň ich preverovať skúsenosťou. To je peirceovský pragmatistický postoj.

RORTYHO KONCEPCIA INTUÍCIE

V roku 1967 publikoval 36-ročný Richard Rorty pomerne rozsiahlé heslo „Intuícia“ v 8-zväzkovej *Encyklopédii filozofie* (editor Paul Edwards), ktorá dobre slúžila svojmu účelu ďalšie desaťročia, až kým v roku 1998 nevyšla 10-zväzková *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (editor Edward Craig). Prvá encyklopédia v mnohom slúži dodnes, pretože druhá také heslo neobsahovala a bolo dodané až v r. 2017 (autor Joel Pust).[6]

V tom istom roku Rorty vydal ako editor aj svoju prvú knihu, antológiu *Lingvistický obrat*, s podtitulom „Eseje o filozofickej metóde“. Tento fakt uvádzam z 2 dôvodov: 1. ako dôkaz, že Rorty bol „metafilozof“, ktorý sa otázkam metodológie filozofie venoval neustále; 2. ako pripomenutie, že v tom čase bol Rorty na vrchole svojej analytickej anabázy, ktorú pomaly začínal opúšťať. A na jeho textoch to nemožno nevidieť.

Témy intuície sa Rorty (29-ročný) dotkol už vo svojej prvej publikovanej stati „Pragmatizmus, kategórie a jazyk“ (1961), v ktorej poukazuje na konverziu názorov Peircea a Wittgensteina: pre oboch je tradičná karteziánska intuícia ako to, čím prekonávame skepsu, pochybná, pretože ako môžeme vedieť, že jej máme dôverovať? Ako môžeme vedieť, že je pravdivá, ak ju nepreveríme? Ak znovu len intuitívne, tak potrebujeme nejakú „superintuíciu“ (a potom ďalšiu a ďalšiu atď.). Intuicionizmus nerieši nekonečný regres, pokiaľ sme sa nerozhodli brať intuície *apriori* alebo pokiaľ nemáme metódu na ich verifikáciu. Každý takýto intuicionizmus je metafyzický pokus transcendovať skúsenosť alebo jazyk, čo v obidvoch prípadoch končí v zlej metafyzike. Rorty sa spolu s Peirceom a Wittgensteinom hlási k anti-intuicionizmu. Túto svoju orientáciu potvrdil aj neskôr v článku „Strawsonov argument v prospech objektivity“ (1970). V ňom analyzuje Kantov pojem intuície, ktorý Strawson neprekonal. Pokiaľ intuície zostávajú mimo jazyka, aj

[4] Dostupné na: https://www.fromthepage.com/jeffdown1/c-s-peirce-manuscripts/ms-1343-1902-of-the-classification-of-the-sciences/display/16541

[5] “The Architecture of Theories” (1891), “The First Rule of Logic” (1898).

[6] “Intuitions, philosophical appeals to”. Dostupné na: https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/intuitions-philosophical-appeals-to/v-1

keď sú situované do mysle, nielen do zmyslov, zostávajú pre filozofiu nepoužiteľnou záhadou. Pokiaľ sú však dispozíciami pre lingvistické správanie, môžu nám dávať zmysel.

V encyklopedickom hesle Rorty (1967) podáva dôkladný rozbor pojmu intuície z historického aj konceptuálneho hľadiska. Vysvetľuje, že v najširšom význame „intuícia" je „bezprostredné pochopenie", pričom „pochopenie" sa môže vzťahovať na cítenie, poznanie alebo aj mystický zážitok, a „bezprostredné" na absenciu všeličoho: inferencie, príčin, schopnosti definovať termín, absenciu zdôvodnenia, symbolov alebo myslenia (Rorty 1967, 204). Takáto „rozplizlosť" nikam nevedie, preto sa sústreďuje na významy termínu vo filozofii, ktoré sa všeobecne prijímajú. Rozlišuje tieto štyri: 1. intuícia je nezdôvodnené pravdivé presvedčenie, ktorému nepredchádza inferencia (je to tušenie, predtucha); 2. intuícia je bezprostredné poznanie pravdy propozície bez predchádzajúcej inferencie (resp. vedomia takej inferencie); 3. intuícia je poznanie pojmu (bez schopnosti definovať ho); 4. intuícia je nepropozičné poznanie entity, ktoré môže mať 3 podoby: a) zmyslový vnem, b) apriórny univerzálny pojem, c) mystický vhľad. Intuitívne poznanie je teda neinferenčné poznanie, ktoré máme buď v slabom význame („viem, že mám 2 nohy"), alebo v silnom význame („viem, že všetko má svoju príčinu"). V týchto významoch sa intuitívne poznanie zdá byť nespochybniteľné, pokým neexistujú procedúry, ako ho spochybniť. Avšak také procedúry sa dajú nájsť.

Inou stratégiou na zdôvodnenie intuícií je teória špeciálnej mentálnej schopnosti, ktorá jednoducho produkuje intuície. Táto schopnosť môže byť zmyslová i rozumová. Avšak takáto mentálna schopnosť sa v našej kognitívnej architektúre nepotvrdila. Ďalšími stratégiami sú teória predlingvistického poznania (ktoré máme pred osvojením si jazyka) a lingvistická teória (ktoré sa zakladá na poznaní významov zložiek jazyka). Oboje v sebe integruje behaviorálna teória, ktorá hovorí o dvojakom neinferenčnom poznaní: neintuitívnom (keď subjekt vie alebo môže uviesť dôvody svojho presvedčenia, ale v závislosti od situácie ich neuvádza) a intuitívnom (keď subjekt neovláda jazyk alebo keď nastáva problém v jazykovej komunikácii). Vo všetkých prípadoch Rorty prichádza k tomu, že jazyk a jeho znalosť sú rozhodujúce pre pochopenie intuícií. V tom vidí aj rozdiel medzi karteziánmi a wittgensteinovcami: prví konštituujú intuície na základe kognitívnej architektúry mysle nezávisle od jazyka („mentálne oko"), druhí na základe toho, ako používame jazyk vrátane samotného termínu „intuícia" v rôznych jazykových hrách (sociálnych konvenciách). Podobne podľa prvých v prípade porozumenia pojmom disponujeme mentálnou schopnosťou abstrakcie, podľa druhých osvojovanie a používanie pojmov spočíva v ovládaní jazyka. Pre filozofov po lingvistickom obrate ako bol Rorty, predlingvistické a nepropozičné poznanie neexistuje. Vlastne aj tieto koncepty je možné vysvetliť používaním jazyka. Napokon aj bergsonovské chápanie intuície ako v jazyku „nevyjadriteľného" a „nevysloviteľného" poznania („pretože jazyk je nedokonalý a zaostáva za realitou") Rorty odmieta z wittgensteinovskej pozície neexistencie súkromného jazyka.

Hlavným zdrojom Rortyho koncepcie bola Sellarsova kritika „mýtu daného", t. j. predstavy, že pojmy získavajú svoj obsah (význam) priamo od objektu, s ktorým sa stretávame v skúsenosti, a teda nezávisle od toho, ako sa interpretujú v jazyku. „Mýtus daného" je kritikou 3. dogmy empirizmu (Sellars 1998). Ide o problém čisto empirických, zmyslových, teda predjazykových základov poznania, ktoré by nám mali byť dané v čistej skúsenosti. No už Peirce v sérii článkov z r. 1868-1869 anticipoval, že žiadna čistá predlingvistická skúsenosť neexistuje (rovnako ako neexistuje Kantov čistý rozum), že teda čisto empiristické východisko každej filozofie (rovnako ako čisto racionalistické východisko) je nemožné. A neexistuje ani karteziánska čistá mentalita – všetko mentálne

je „zmes" skúsenosti a jazyka, a naopak, všetko „nementálne" (empirické) je rovnaká „zmes". Zmyslové nepredchádza rozumovému ani naopak, jedno sa dá od druhého oddeliť len v abstraktnom diskurze. Ako ukazuje Bernstein (2014, 6), Rortyho odmietanie intuície, ktoré má spoločné s Peirceom, je základom jeho antiepistemologizmu, antifundacionalizmu a antireprezentacionizmu.

Pre Rortyho obsah našich intuícií tvorí to, čo sme sa naučili a čo sa bežne traduje ako také samozrejmé, že to nikto nespochybňuje – teda žiadna záhada intuície neexistuje. Je to skôr klišé, ktoré sa vžilo, tá časť našich slovníkov, ktorá je relatívne stabilná a bez ktorej by žiadny slovník nemohol existovať. Nie je to žiadne vystúpenie z jazyka do ríše mimo neho. Hľadanie intuícií môže byť len ďalšia snaha o zvečnenie istých pojmov a slovníkov, prejav filozofického „nároku na predkladanie všeobecne záväzných, objektívnych a pravdivých tvrdení" (Chabada, Maco, Vician, 2017, 5). Alebo rortyovsky povedané: je to ľudská túžba ukotviť naše ľudské veci v nejakej mimoľudskej autorite, ktorá nepodlieha ľudským vrtochom a zmenám; je to povýšenie mimoľudského na nadľudské a odovzdanie ľudského do rúk tejto autority. A ešte inak povedané – je to nahradenie našej vlastnej dôvery vo svoje vlastné ľudské sily dôverou v mimoľudské sily ako čosi dokonalé, večné a neobmedzené, absolútne a isté – je to modlárstvo (Bernstein, 2014, 9). Hľadáme hodnoty a štandardy, ktoré sme nevytvorili, aby sme sa nimi mohli riadiť, ale toto je naša „slepá škvrna" – nevidíme, že aj vtedy z niečoho mimoľudského robíme naše ľudské štandardy, normy a hodnoty (aj pravdy). Intuícia je metafora v našom jazyku, ktorou pomenúvame niečo, čo chceme privilegovať ako východisko skúmania, kognitívneho procesu, sebareflexívnej praktiky. Treba sa pozrieť, aké máme pre takéto praktiky dôvody.

IMAGINÁCIA PODĽA PRAGMATIZMU

Téma imaginácie je pre filozofiu pragmatizmu prominentná, a to nielen v antropológii, estetike, etike či dokonca politike (Dewey napríklad písal o „tvorivej demokracii" a „demokratickej imaginácii"). Pre pragmatistov je príroda či jej evolúcia tvorivá a univerzum je otvorené; pre ich poňatie spoločenského života je dôležitá „sociálna imaginácia", pre ich poňatie vedeckej metódy je dôležitá „noetická kreativita", pre ich poňatie každodenného života a skúsenosti je dôležitá „kreatívna imaginácia" pri vytváraní nových praktických možností a príležitosti atď. Kreativita predstavuje pre pragmatizmus „paradigmu" v poňatí ľudského konania.

Kreativita a imaginácia nie sú pre pragmatizmus ani protiklady rozumu a racionality či vedy a politiky, ale ani magické kvality, ktoré by boli odtrhnuté od reálneho ľudského života. Sú súčasťou prirodzenej ľudskej inteligencie a skúsenosti. Ak sa kreativita týka konania, imaginácia sa týka vízie. „Imagináciu môžeme definovať ako schopnosť projektovať možnosti z aktuálností… Deweyovská inteligencia je ako mobilné pluralitné centrum vízií, mnohotvárne a zaujaté imaginatívnou hrou" (Alexander 1995, 148). Imaginácia má podľa pragmatizmu centrálnu rolu v chápaní, uvažovaní a zvýznamňovaní sveta človekom: „Bez imaginácie by svet pre nás nemohol mať žiaden význam. Bez imaginácie by nemala zmysel naša skúsenosť. Bez imaginácie by sme sa rozumom nikdy nedopracovali k poznaniu skutočnosti" (Johnson 1987, IX).[7]

[7] Mark Johnson vo svojej práci podáva pragmatistickú teóriu (stelesnenej) imaginácie, ktorú odlišuje od aristotelovskej a romantickej. Imagináciu definuje takto: "Imaginácia je naša schopnosť organizovať mentálne reprezentácie (najmä vnemy, predstavy a obrazové schémy) do zmysluplných, koherentných celkov. Zároveň zahŕňa našu schop-

Peirce a Rorty akcentovali koncept imaginácie: Peirce ho spájal s pojmom rozumu, ktorý je kreatívny, a Rorty s pojmom filozofie, ktorá je „transformatívna" a „poetická".[8]

PEIRCEOV KONCEPT IMAGINÁCIE

Na rozdiel od intuície, imagináciu považuje Peirce za ľudskú schopnosť, ktorá je nevyhnutná pre poznanie. Je legitímnou a rovnocennou súčasťou procesu poznania. Nie je to však nekontrolovaná, nedisciplinovaná produkcia obrazov či jednoducho fantázia. Sama osebe, izolovaná od ostatných kognitívnych a mentálnych schopností, nebola by konštruktívna a tvorivá, ale „ničotná a smiešna" (CP 6, 286).

Imaginácia nie je ani jednoduchým rozšírením pasívnej schopnosti pociťovania, podriadená vopred ustanoveným kategoriálnym štruktúram, ani nie je čisto intuitívnym zdrojom inovácií. Je to spôsob činnosti a ako taký sa usiluje organizovať skúsenosť tak, aby anticipovala skutočnosť zmysluplne a uspokojivo. Povedané ľudskejším slovníkom, je to podstatná a nevyhnutná súčasť nášho stáleho projektu nachádzať zmysel života (Alexander 1990, 341).

Peircea primárne zaujíma „vedecká imaginácia", ktorá „sníva o vysvetleniach a zákonoch" (CP 1. 48). Nepochybuje o tom, že dokonca „divoká hra imaginácie… je nevyhnutným a pravdepodobne aj užitočným prelúdiom k vlastnej vede" (CP 1.235).

Keď človek vášnivo túži poznať pravdu, jeho prvou snahou bude predstaviť si, čo tou pravdou môže byť. Nemôže dlhodobo sledovať svoj cieľ, ak zistí, že ho nespútaná imaginácia zvádza z cesty. A predsa platí, že nič iné okrem imaginácie mu nemôže poskytnúť čo len náznak pravdy. Môže hlúpo civieť na javy, ale pri absencii imaginácie nikdy nenájde ich racionálne súvislosti (CP 1.46).

Imaginácia však poskytuje poznaniu a vede oveľa viac. Je konštruktívna a umožňuje poznať viac než len prítomnú realitu a to, čo je evidentné (CP 1.38), rozširuje poznanie (CP 1.538), prichádza s neočakávanými riešeniami (CP 1.46). Vďaka nej je poznanie „signifikácia", teda interpretácia. Slobodná imaginatívna hra prináša jedinečný intelektuálny zážitok a pôžitok, ktorý Peirce nazýva „hrou múz" (*Musement*) (CP 7.376).[9]

Imaginácia je súčasťou všetkých metód skúmania vrátane indukcie a dedukcie, ale abdukcia je bez nej nemysliteľná. Vedec hľadá prostredníctvom svojej imaginácie, ako by sa veci mohli mať, predstavuje si možné vysvetlenia a formuluje predpoklady, ktoré prinášajú nové informácie (CP 2.430). Funkcia imaginácie je inšpiratívna, inventívna a dokonca aj inštruktívna vo vzťahu k testovaniu, nielen formulovaniu hypotéz, a tie z nich, ktoré sú nepredstaviteľné, treba podľa Peircea zavrhnúť. Rozlišuje dva druhy usudzovania – imaginatívne prostredníctvom diagramov a experienciálne prostredníctvom experimentov (CP 4.74).

V tejto súvislosti prichádza s „kritériom nepredstaviteľnosti", resp. „nemysliteľnosti" ako fundamentálnym pre test pravdivosti nejakého tvrdenia. Ak je negácia tvrdenia nepredstaviteľná/nemysliteľná, t. j. ak si nevieme predstaviť stav vecí, v ktorom by bolo tvrdenie nepravdivé či nerealizovateľné v našej imaginácii, a to nielen aktuálne, ale princi-

nosť generovať ich nové usporiadanie" (1987, 140).

[8] Rolu imaginácie vo filozofii a vede akcentovali aj W. James a J. Dewey, hovorili napr. o morálnej a politickej imaginácii. James chápal imagináciu pluralitne, Dewey ju spájal s racionalitou. Na tomto mieste sa im však nemôžeme venovať.

[9] Peirce vo svojich prácach uvádza mnoho konkrétnych príkladov na imagináciu a kreativitu v logike, semiotike, matematike i ďalších vedách.

piálne, potom je dané tvrdenie nevyhnutne pravdivé (CP 2.29). Toto kritérium je vlastne len doplnkom základnej maximy pragmatizmu, ktorú formuloval v pozitívnom zmysle r. 1878 v stati „Ako vyjasniť naše idey" a v ktorom je jasne demonštrovaná rola imaginácie v poznaní:

> Zvážme, aké možné predstaviteľné (conceivably) praktické dôsledky by mohol mať určitý pojem. Naša predstava (conception) týchto dôsledkov je potom našim úplným pojmom (conception) tohto objektu (Peirce 1996, 82).

Aj z tejto maximy je zrejmé, aká fundujúca je imaginatívna schopnosť pre filozofov, ktorí chcú nasledovať Peircea, teda byť pragmatistami (či „pragmaticistami").[10] Ak si nevieme predstaviť praktické dôsledky nášho myslenia či pojmov (alebo to odmietame), naša filozofia sa zrejme riadi inými maximami (ak vôbec nejakými). A naopak, čím lepšie si vieme predstaviť takéto dôsledky, tým bohatšie je naše myslenie a naše pojmy.

Peirce nespájal imagináciu len s vedou, poznaním, filozofiou, teda sférou teoretického rozumu, ale aj s konaním a praktickým životom.[11] Imaginácia funguje ako „sprievodca" životom, a to tak, že sa podieľa na formovaní návykov konania (CP 3.160, 1880). Je súčasťou praktickej inteligencie. Správne a užitočné životné návyky – tie, ktoré nám zabezpečujú etickú a logickú sebakontrolu – totiž získavame tak, že si spôsoby svojho konania (budúceho, ale aj minulého) „prehrávame" vo svojej predstavivosti a z toho sa učíme, ako konať (a žiť).

RORTYHO KONCEPT IMAGINÁCIE

Filozofické ambície R. Rortyho boli nemalé. Vari najväčšou z nich bola ambícia „zmeniť seba-obraz ľudstva" (Rorty 1998, 132). Spolu s tým sa podujal meniť ďalšie seba-obrazy: analytickej filozofie, pragmatizmu i filozofie vôbec; dejín filozofie i dejín intelektuálnej kultúry; obraz filozofa ako intelektuála i obraz človeka vôbec. Už v jednej zo svojich prvých statí („Súčasná filozofia mysle", 1982/1992, 79) napísal: „Sme tvorivý[12] druh, ktorý vie meniť sám seba tým, že mení svoje správanie, osobitne jazykové správanie – slová, ktoré používa". Sme seba-kreatívny druh, ktorý nemá svoju raz a navždy danú fixnú podstatu či prirodzenosť práve preto, že má túto schopnosť imaginácie. Podľa Rortyho však by sme nemali

> myslieť o imaginácii ako o schopnosti, ktorá generuje mentálne obrazy, ale ako o schopnosti, ktorá mení sociálne praktiky tým, že navrhuje výhodnejšie nové spôsoby použitia znakov a zvukov. Byť imaginatívny v protiklade k tomu byť iba fantastický znamená vytvoriť niečo nové a zároveň mať dostatočné šťastie, aby túto inováciu prijali naši kolegovia – a začlenili ju do spôsobov svojej činnosti. Rozdiel medzi fantáziou a imagináciou je rozdiel medzi inováciami, ktoré naši kolegovia neprevzali a nepoužívajú ich, a tými, ktoré prevzali a používajú. Ľudí, ktorých inovácie nevieme prijať a využiť, voláme blázni alebo aj šialenci. Tých, ktorých myšlienky nás zasiahli ako užitočné, vzývame ako géniov. Takže preto ľudia ako Sokra-

[10] Je známe, že Peirce v r. 1905 takto nazval svoju filozofiu, aby sa odlíšil od W. Jamesa a ďalších.
[11] Samozrejme, uvažoval aj o umeleckej imaginácii a kreativite, používal napríklad pojmy "umelecká abdukcia" a "poetická imaginácia" a ich odlišnosť od vedeckej videl vo väčšej voľnosti a slobode (CP 1.315) (Anderson 1987).
[12] V origináli Rorty použil slovo "poetický".

tes a Nietzsche sa často javili niektorým ich súčasníkom ako pomätenci a iným ako hrdinovia (Rorty 2007, 107).

Imaginácia bola pre Rortyho samým centrom filozofie. Nechcel ju však už dávať do súladu s rozumom ako Peirce, ale chcel skôr nasledovať klasikov ako Hume, romantikov ako Shelley a revolucionárov ako Nietzsche, keď písal, „že rozum môže nasledovať len cesty, ktoré otvorila imaginácia, iba znovu usporiadať prvky, ktoré vytvorila imaginácia" (Rorty 2007, 112). Iba vďaka imaginácii môže filozofia meniť svoj vlastný seba-obraz, ako aj prispievať k zmene všetkých ďalších seba-obrazov, iba tak môže „prenikať cez pancier filozofických konvencií" (Rorty, 2000, 11).

Imaginácia je podľa Rortyho pre filozofiu a filozofovanie absolútne nevyhnutná (aj na rozdiel od intuície) pre všetky účely. Napríklad pre etiku, ktorej kľúčovou hodnotou je empatia. Ako inak by empatia bola možná než prostredníctvom imaginatívnej predstavy o tom, ako by sme sami znášali ich situáciu? Ako inak by bola možná sociálna spravodlivosť ako širšia lojálnosť s druhými, neznámymi a vzdialenými príslušníkmi nášho druhu než vďaka imaginatívnej predstave o tom, ako by sme sa cítili na ich mieste? Imaginácia v Rortyho poňatí je nástrojom sociálnej nádeje a „intelektuálneho a morálneho pokroku nie ako záležitosti dostať sa bližšie k Pravdivému alebo Dobrému či Správnemu, ale vďaka nárastu imaginatívnej sily". Rorty vidí

> imagináciu ako vrchol kultúrnej evolúcie, ktorej moc – za predpokladu mieru a prosperity – trvalo pôsobí tak, aby sa ľudská budúcnosť stala bohatšou než bola minulosť. Imaginácia je zdrojom tak nových vedeckých obrazov prírodného univerza, ako aj nových koncepcií možných spoločenstiev. Je to to, čo Newton a Kristus, Freud a Marx mali spoločné: schopnosť nanovo opísať známe v neznámych pojmoch.

Imaginatívna filozofia sa už neorientuje na univerzálie, esencie, večné a nemenné pravdy, absolútne istoty či všeplatné argumenty – okrem iného aj preto, že z dejín tradičnej filozofie vie, že nič také nie je možné. Imaginatívna filozofia sa orientuje na tvorbu obrazov a slovníkov, ktoré majú nádej meniť naše ľudské praktiky k lepšiemu tak, že ovplyvnia myslenie a cítenie ľudí.

Imaginatívna filozofia je seba-transformatívna filozofia. Jej vlastné dejiny ju nedržia „za nohy" ani „pod krkom". Jej budúcnosť už vôbec nemusí byť taká, aká bola jej minulosť.

Viac než racionalitu potrebujeme kreativitu, viac než pravdu potrebujeme múdrosť, viac než argumenty potrebujeme imagináciu.

> Argumentácia nie je nebeský hák, ktorý niekoho vytiahne z jeho konkrétneho času a miesta. Iba imaginácia to dokáže. Ale imaginácia každého iba prenesie na iné miesto. Neprekoná našu konečnosť… ľudská imaginácia vždy transcenduje ľudskú minulosť. Takže vždy budú existovať nové horizonty, aby sa spojili, nové intelektuálne skoby, aby sa posudzovali, staré filozofické problémy, aby sa rozpúšťali a nové formulovali… Možno však naozaj príde deň, keď filozofi prestanú o sebe myslieť ako o tých, čo „prispievajú k poznaniu". Ten deň nikto nebude brať vážne tvrdenie, že nejaký filozof poznal niečo pravdivo raz a navždy. Robiť veci správne je správny cieľ pre kuchárov, remeselníkov, právnikov, prírodných vedcov, účtov-

níkov a ďalších, ktorých ciele a funkcie sú nepochybné. Nevzťahuje sa to však na tých, ktorí pomáhajú tvoriť nové slovníky, a tým nové sociálne praktiky. Ich špecializáciou je imaginácia, nie inferencia (Rorty 2010, 3-4).

Rorty bol filozofický poeta, ktorý svojím dielom plne podpisoval Wittgensteinovu poznámku: „filozofia by sa naozaj mala písať len vo forme poézie" (Wittgenstein 1970, 24).

ZÁVER

Pragmatistická koncepcia intuície je kritická. Neberie intuíciu ako niečo dané a bezprostredné, definitívne a nespochybniteľné, ale ani nadzmyslové, mimojazykové či v jazyku nevyjadriteľné. Pragmatizmus pochybuje, že existuje niečo, čím môžeme transcendovať svoju skúsenosť a jazyk, ktoré vo vzájomnej transakcii tvoria celok nášho života a transcendujú sa navzájom. Intuícia nie je nič tretie mimo nich. Môže byť nástrojom skúmania i životnej praxe, ale nie privilegovaná oproti experimentom, kritike a komunikácii. To isté platí aj pre filozofiu, ktorá by mala byť skôr skúmaná bež intuitívna (Koopman 2012) a orientovať sa viac na imagináciu než na intuíciu.

Pragmatistická koncepcia imaginácie je inovatívna. Nekladie imagináciu proti rozumu a vede a ukazuje jej prioritný význam nielen v tejto oblasti (poznania), ale vo všetkých oblastiach ľudského života. Človeka chápe ako imaginatívnu bytosť, avšak to, ako sa jeho imaginácia prejavuje a uplatňuje, závisí od charakteru kultúry. Filozofia tým, že bude vedome klásť imagináciu do svojho centra, môže charakter kultúry ovplyvňovať. Pragmatizmus vidí svoje poslanie v „kultúrnej politike", t. j. v kreatívnom ovplyvňovaní toho, ako ľudia hovoria, myslia, cítia a konajú, teda v ovplyvňovaní sociálnych a kultúrnych praktík.

Aké metafilozofické závery môžu vyplývať z pragmatistickej koncepcie intuície a imaginácie? Týkajú sa toho, ako robiť filozofiu, ako filozofovať – ako filozofovať bez intuícií a ako filozofovať za pomoci imaginácie?

Po 1., intuície sú historické konštrukcie, relatívne stabilné, o ktorých sme zabudli, že sú to tieto časti našich slovníkov.

Po 2., spory o tom, či intuície prinášajú „všeobecne záväzné, objektívne a pravdivé tvrdenia" by sme mali opustiť.

Po 3., vynachádzať nové slovníky, ktoré povedú k lepšiemu životu a konaniu, pretože zbavovať sa starých slovníkov znamená zbavovať sa aj starých intuícií.

Po 4., kľúčom k tomu je filozofická imaginácia – filozofia ako imaginácia, imaginatívna filozofia – je to aj kľúč k originalite, k tomu nebyť filozofickým konformistom, neriadiť sa strachom z nového, z nových slovníkov.

Pragmatizmus má vlastné východiská a poňatie človeka, mysle, poznania, jazyka, vedomia, vedy atď. Vo svojej koncepcii nepracuje s pojmom intuície takým spôsobom ako napr. analytická filozofia či iné filozofie. Pragmatizmus sa nekoncentruje na analýzu typov jazykových výrazov ani mentálnych stavov: intuícia, propozícia, inferencia, kognícia, argument. Jeho prístup je skôr holistický a procesuálny. Poznanie je celostný proces, skúmanie. Naopak, s pojmom imaginácia pragmatizmus pracuje veľmi zásadne. Pragmatizmus neberie imagináciu iba ako epistemický pojem, nemá len kognitívne funkcie, ale životne kreatívne funkcie. Spája ju s nekognitívnymi, nepropozičnými, estetickými aspektami skúsenosti, ktoré sú podstatné pre človeka. Nejde o protiklad k racionalite, pravde, vede, argumentácii, ale o jednotu, integráciu s nimi.

Táto práca bola podporená Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe Zmluvy č. APVV14-0510 *Veda, spoločnosť, hodnoty. Filozofická analýza ich vzájomných väzieb a interakcií.*

Literatúra:

ALEXANDER, T. M. (1990): Pragmatic Imagination. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 26, (3), 325-348.

ALEXANDER, T. M. (1995): John Dewey and the Roots of Democratic Imagination. In: Langsdorf, L. and Smith, A. R., eds.: *Recovering Pragmatism's Voice*. Albany: State University of New York Press, 131-154.

ANDERSON, D. R. (1987): *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce*. Dordrecht: Springer.

BARRENA, S. (2013): Reason and Imagination in Charles S. Peirce. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. Dostupné na: http://ejpap.revues.org/575, 20. 9. 2018.

BERNSTEIN, R. (2014): So Much the Worse for your Old Intuitions; Start Woking Up Some New Ones. *Contemporary Pragmatism*, 11, (1), 5-14.

BOYD, K., HENEY, D. (2017): Peirce on Intuition, Instinct, & Common Sense. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. Dostupné na: http://ejpap.revues.org/575, 20. 9. 2018.

HAACK, S., ed. (2006): *Pragmatism Old & New: Selected Writings*. Amherst, NY: Prometheus Books.

HOOKWAY, C. (1985): *Peirce. The Arguments of the Philosophers*. New York and London.

CHABADA, M. – MACO, R. – VICIAN, M. (2017): *Intuícia ako zdroj poznania. Historické a súčasné pohľady*. Bratislava: Univerzita Komenského.

JOHNSON, M. (1987): *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.

KOOPMAN, C. (2012): Pragmatist Resources for Experimental Philosophy: Inquiry in Place of Intuition. *Journal of Speculative Philosophy*, 26, (1), 1-24.

LANE, R. (2011): The Final Incapacity: Peirce on Intuition and the Continuity of Mind and Matter. *Cognitio*, 12, (1-2), 105-119, 237-256.

MISAK, C. (2013): *American Pragmatists*. Oxford: Oxford University Press.

NUBIOLA, C. (2004): Il lume naturale: Abduction and God. *Semiotiche*, I/2, 91-102.

PEIRCE, C. S. (1992): *The Essential Peirce*. Vol. 1. Ed. By N. Houser and C. Kloesel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

RORTY, R. (1967): Intuition. In: Edwards, P., ed.: *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 4. New York: The Free Press, 204-212.

RORTY, R. (1998): *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK.

RORTY, R. (1998): *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, R. (2000): *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava: Kalligram.

RORTY, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

SELLARS, W. (1998): *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

VIŠŇOVSKÝ, E. (2015): Peirce a Rorty: Pokus o zmierenie dvoch verzií pragmatizmu. *Filozofia*, 70, (7), 497-504.
WITTGENSTEIN, L. (1970): *Culture and Value*. Oxford: Basil Blackwell.

INTUICE A OBRAZOTVORNOST U KANTA[1]

Jakub CHAVALKA

I.

Nemůže být pochyb o tom, že Kant nepočítá intuici mezi lidské poznávací schopnosti. Nikde v Kritikách ani pozdějších spisech o ní samostatně nepojednává, neboť intuice, tj. bezprostřední jistota poznání, přísně vzato, člověku nepřísluší, a pokud o ní lze ve vztahu k našemu poznání hovořit, zcela jistě nenáleží do oblasti filosofie.

Patrně nejpregnantněji to Kant vyjádřil v první kapitole *Analytiky pojmů*: „Poznání každého, přinejmenším lidského rozvažování je tedy poznání prostřednictvím pojmů, nikoli poznání intuitivní, nýbrž diskurzivní" (Kant 2001, 87; A 68/B 93). Míní tím, že pojem se nikdy bezprostředně nevztahuje ke svému předmětu, neboť je funkcí názoru, což znamená, že jeho úlohou je sjednocovat rozmanitost danou empirickým názorem, a tím umožňovat zkušenost. Pokud by pojem nesyntetizoval rozmanitost představ poskytovaných smyslovostí, nemohli bychom o těchto představách vůbec nic soudit, a to by v důsledku bylo totéž, jako kdyby se nám nic nejevilo. Smyslové představy by se nepřetržitě střídaly, aniž by si jediná zachovala tolik stálosti, abychom ji mohli určit, a tím ji odlišit od jiných. Na jiném místě *Kritiky čistého rozumu* to Kant vyjadřuje výrokem, že smysly nedokážou nic myslet.[2] Z druhé strany ale zároveň platí, že bezprostředně se vztahujeme k předmětu jedině prostřednictvím smyslů, jež jsou tímto předmětem afikovány, t.j. představují neurčitelnou rozmanitost počitků. Bezprostředně tedy k předmětu přistupují jedině názorné představy, aby se však staly srozumitelnou zkušeností, díky níž můžeme o předmětu soudit, a tím jej myslet (poznávat), musí rozvažovaní sjednotit rozmanitost smyslových představ do všeobecné představy, která se nazývá pojem. Pojem je představa, která umožňuje soud tím, že buď uspořádává smyslové představy dle principu jednoty, nebo se vztahuje k již takto uspořádaným jednotám (jiným pojmům). Pojem se proto vždy vztahuje k názorným nebo pojmovým představám, nikdy ale nedosáhne až k bezprostřednímu vztahu k předmětu jako takovému.

Z předchozího lze vyvodit, že Kantovo odmítnutí možnosti intuitivního (tj. bezprostředního) lidského poznání vychází z jeho elementární charakteristiky našeho vztahu k předmětům možné zkušenosti. Bezprostředně se, jak řečeno, vztahujeme k objektům jedině pomocí smyslovosti, která nám sama o sobě nemůže poskytnout žádné poznání, neboť působí pouze v rámci receptivity dojmů, jejichž rozmanitost nelze v pasivitě smyslové afikace nijak určit. Proto se musí smyslovost spojit se spontaneitou rozvažování, a teprve tato syntéza umožňuje zkušenost. Nutná syntetičnost lidské zkušenosti vylučuje intuici, neboť ani názory ani pojmy se nedávají poznání bezprostředně, nýbrž vždy teprve ve svém nevyměnitelném a neopominutelném syntetickém vztahu.

Pro architektoniku lidského rozumu má vyloučení možnosti bezprostředního pojímání předmětu zkušenosti zásadní význam, neboť syntéza představ musí probíhat podle nějakého principu zastoupeném v mysli mohutností, jež zprostředkovává vztah smyslo-

[1] Tento text byl podpořen v rámci projektu *Specifického vysokoškolského výzkumu 2017* Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy VS 260 472 03 a projektu GAČR *Individualismus v československé filosofii 1918 – 1948* č. 19-14180S.

[2] „Rozvažování nedokáže nic nazírat a smysly nedokážou nic myslet. Pouze z jejich spojení muže vzejít poznání." Tamtéž, 78; A 51/B 75-76.

vosti s rozvažováním, jinak by pro nás nebyly možné „řád a pravidelnost v jevech, které nazýváme *přírodou*“ (Tamtéž, 533; a 125). Touto mohutností vykonávající činnost syntézy je obrazotvornost, kterou Kant uvádí do svého kritického myšlení takto: „Syntéza vůbec, jak v následujícím výkladu uvidíme, je pouhým účinkem obrazotvornosti, slepé, i když nepostradatelné funkce duše, bez níž bychom neměli vůbec žádné poznání, jíž si však jsme jen zřídka vědomi“ (Tamtéž 92; A 78/B 103). V této prvotní explikaci (nikoli definici - viz níže) může zarážet hned několik momentů. Předně je třeba upozornit na metaforu „slepoty“, kterou Kant využil o několik stran dříve ve slavné charakteristice reciproční vynutitelnosti myšlenek a názorů za účelem poznání, jež sama svou intencí ukládá oběma kmenům poznání syntetickou činnost.[3] Abychom se vyvarovali prázdnoty a slepoty, musí v nás být syntéza již vždy při práci, jinak řečeno, abychom vůbec měli možnost poznávat, musí v mysli (či duši) předchůdně probíhat činnost obecné syntézy, která jak jsme slyšeli, je účinkem obrazotvornosti. Jakožto účinek však musí představovat kauzalitu a v tom smyslu, třebaže je slepá (a stojí tedy na straně smyslovosti, jež jí dodává látku), se vztahuje k rozvažování. Obrazotvornost rozkročená mezi názorem a rozvažováním zprostředkovává mezi obojím, přičemž *tápavě* sjednocuje rozmanitost názoru, aby takto představená jednota mohla projít další syntézou, v níž je vztažena k čistým rozvažovacím pojmům, neboli kategoriím, které se zakládají na představě této nutné syntetické jednoty. Kategorie tedy sjednocují jednotu poskytnutou obrazotvorností a činí tuto jednotu nutnou.

Obrazotvornost sice podmiňuje poznání, ale v jistém smyslu pouze nahodile, neboť jednota rozmanitosti, jíž dává, musí být převedena na pojmy a teprve v této nejvyšší podobě lze podle Kanta hovořit o poznání ve vlastním smyslu. Pokud bychom zůstali pouze u syntézy obrazotvornosti, měli bychom sice zkušenost, avšak ta by se rozpadala do několika paralelních linií poznání, aniž by bylo možné rozhodnout, která z nich je pravdivá. Kategorie totiž vedou (slepou) obrazotvornost tím, že jí dávají transcendentálně závaznou instrukci, jak syntézu rozmanitosti provádět, aniž by se odklonila od své vlastní účelnosti a nestala se pouhým fantazírováním bez jakékoli vazby na empirický názor.

Druhým nezřetelným místem v prvotní explikaci obrazotvornosti je odkaz na to, že je „funkcí duše“. Zde je třeba nejprve upozornit, že Kant velmi často hovoří o duši jako o předmětu vnitřního smyslu: „*Já* jakožto myslící jsem předmětem vnitřního smyslu a nazývám se duše“ (Tamtéž, 253; A 342/B 400). V *Antropologii*, jak ještě ukáži, duši dokonce nazývá orgánem duše.[4] Za vnitřní smysl zároveň ale označuje časovou formu názoru, kterou se na rozdíl od vnějšího smyslu (prostor) vztahujeme nejen k představám vnějších objektů, nýbrž i k sobě samým. Duše má tudíž v teoretickém ohledu vždy temporální povahu a spadala by bez funkce obrazotvornosti do oblasti názoru, avšak současně by v intelektuálním pojímání sebe sama musela mít přístup i k rozvažování, a poskytovala by tak samotnou svou existencí (o níž nelze pochybovat, neboť máme vnitřní zkušenost sebe sama) intelektuální názor, což je jiné slovo pro intuici. Kdyby tomu ale tak skutečně bylo, nemohl by se člověk nikdy mýlit, ba co víc, nemohl by ani myslet, neboť by své soudy bezprostředně nazíral, což by v důsledku znamenalo, že by předměty nazírání svým myšlením původně tvořil. Tato nemožnost leží u kořene psychologického paralogismu, který zakládá racionální psychologii a zároveň s ní vyvrací rovněž možnost intuitivní mohutnosti našeho rozumu.

S přirozeností lidské mysli se to dle Kanta musí mít tak, že analogicky k vnějšímu

[3] „Myšlenky bez obsahu jsou prázdné, názory bez pojmů jsou slepé.“ Tamtéž, 78; A 51/B 75.

[4] Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 25, 53/161 (první údaj odkazuje na stranu vydání, z něhož jsem čerpal, druhý na stranu 7. dílu akademického vydání Kantových spisů).

smyslu, který umožňuje poznání díky funkci pojmů, jež usouvztažňuje s receptivními afekcemi smyslů, musí být i vnitřní smysl afikován. Z toho plyne, že při poznávání sebe samých jsme sami sebou afikováni a tato sebeafikace, která poskytuje rozmanitost vnitřního názoru a může být do nekonečna či do zbláznění inventarizována vnitřním pozorováním sebe sama (psychologie), aniž by dospěla ke svému účelu, t.j. sebepoznání, musí být obdobně jako u afekce vnějším objektem syntetizována nějakou funkcí, neboť funkcí Kant rozumí „jednotu činnosti podřizování různých představ pod jednu společnou představu" (Kant 2001, 87; A 68/B 93). Touto funkcí duše či vnitřního smyslu je obrazotvornost, jež podřizuje rozmanitost naší představivosti jednotě rozvažování, takže lze vlastně říci, že právě rozvažování - a jeho prostřednictvím jednota apercepce, jež je v něm předchůdně a průběžně myšlena - afikuje vnitřní smysl, a tím *vytváří* syntézu jeho rozmanitých představ.

Obrazotvornost ve své funkční činnosti postupuje *jakoby* proti běžnému průběhu poznání: namísto, aby byly smysly afikovány předmětem a takto daný názor podléhal funkci pojmů rozvažování, je vnitřní smysl afikován rozvažováním a funkce obrazotvornosti spočívá v tom, že takto *vytvořený* názor přivádí do jednoty apercepce. Kant zde hovoří o produktivní obrazotvornosti, neboť je ve vztahu k vnitřnímu smyslu spontaneitou a vůči němu určující, přičemž v představě apriorní syntézy pro jednotu apercepce udává vodítko pro rozvažování samo. Proto Kant na tomto místě říká: „Protože veškerý náš názor je smyslový, náleží obrazotvornost, kvůli subjektivní podmínce, za níž jedině může dát rozvažovacím pojmům odpovídající názor, ke *smyslovosti*; pokud je ale její syntéza projevem spontaneity, která je určující, a nikoli jako smysl pouze určitelná, a může tedy apriorně určovat smysl z formální stránky podle jednoty apercepce, pak je obrazotvornost schopností apriorně určovat smyslovost, a její syntéza názorů *prostřednictvím kategorií* musí být transcendentální syntézou *obrazotvornosti*, což je působením rozvažování na smyslovost a jeho první aplikací (a zároveň základem pro všechny ostatní aplikace) na předměty nám možného názoru" (Tamtéž, 118; B 152).

O produktivní obrazotvornosti již nelze říkat, že je slepá, neboť není vázána jako reproduktivní obrazotvornost na empirický názor, nýbrž spontánně a prvotně určuje vnitřní smysl, čímž jej afikuje, a takříkajíc jej připravuje pro užití rozvažovaní. Vnitřní smysl sám nemá názor, neboť je pouze jeho formou (čas), rozvažování není mohutností názorů, neboť neobsahuje rozmanitost, kterou má spojovat, a je tudíž pouze intelektuální; produktivní obrazotvornost pod vedením jednoty apercepce afikuje pasivní subjekt vnitřního smyslu, a tím jej otevírá rozvažování, které díky tomu může vytvářet spojení rozmanitosti vnitřního smyslu. Jednotou tohoto spojení je *Já myslím* apercepce a produktivní obrazovnost pak syntetizuje jednotu apercepce s jednotou rozmanitosti vnitřního názoru vytvořeného rozvažováním.

Vidíme, že produktivní obrazotvornost ve své spontaneitě spojuje názor s intelektuálně danými kategoriemi a že bychom proto jedině v ní mohli uvažovat o možnosti intelektuálního názoru, tedy o intuitivní poznávací schopnosti. Avšak právě proto, že produktivní obrazotvornost provádí syntetickou činnost, bez níž by se nás buď předměty názoru vůbec netýkaly, nebo bychom měli tolik pestrobarevných Já, kolik je názorů, je nutné intuici z lidských poznávacích schopností vyloučit. Dalo by se snad dokonce říci, že schopnost intuice, kterou by člověk nějakým záhadným způsobem získal, by mu zcela zabránila pokládat se nadále za člověka a stal by se naprosto jinou bytostí. Obraz lidství, jenž Kant vykresluje, se z jedné strany negativně rámuje absencí intuice a ze strany druhé je pozitivně kladen schopností produktivní obrazotvornosti.

II.

Kantova systémová a neprominutelná diskvalifikace intuice se zakládá v samotném programu kritické filosofie. Při jeho naplňování se zřetelně vyjevuje, že schopnost bezprostředního poznání nespadá do hranic možné *lidské* zkušenosti. V prvním vydání *Kritiky čistého rozumu* Kant předvádí v kapitole *O vztahu rozvažování k předmětům vůbec a o možnosti poznávat je apriori* analytickou revizi poznávacích aktů, jimiž předmět afikující smysly musí nutně projít, abychom o něm mohli mít objektivně poznatelnou zkušenost. Analytický popis nutné souvislosti mezi rozvažováním a jevy má tu výhodu, že postupuje „zdola" a zachycuje genezi poznatku, zatímco postup Kritiky je z větší části syntetický. Právě pro instruktivní povahu analytické revize uvádím její hlavní body.

Počátkem každého lidského poznání je jev; spojí-li se s vědomím, nazývá se vjem. Vjemy se v mysli vyskytují nahodile, nemůžeme určit jaksi předem, co nás bude afikovat, neboť naše smyslovost je pouze receptivní. Nahodilost vjemů poskytuje vědomí jednotlivé a rozptýlené dojmy bez stálosti, takže vědomí na úrovni vjemu sestává z mozaiky prchavých počitků, jež se bez přestání mění, aniž by mohlo na jediný z nich upřít pozornost.[5] Proto je nezbytné nahodile roztroušené vjemy ve vědomí spojit, přičemž je zřejmé, že tuto syntézu nemůže učinit sama smyslovost, jelikož té náleží jedině receptivita, nikoli však spontaneita. Musí v nás proto existovat činná (ve spontaneitě založená) mohutnost syntézy nahodilých vjemů, jež je spojí do jednoho *obrazu*. Obrazotvornost tedy provádí spojení bezprostředně na vjemech a tuto činnost nazývá Kant *aprehenze*. Zde je na místě v úplnosti uvést Kantovu poznámku, neboť osvětluje objevnost a zároveň mimořádnou důležitost jeho pojetí obrazotvornosti: „Ani jeden psycholog dosud nepomyslel na to, že obrazotvornost je nutnou ingrediencí samotného vnímání. A to zčásti proto, že tato mohutnost byla částečně omezována jen na reprodukci, zčásti proto, že se věřilo, že nám smysly nejen poskytují dojmy, nýbrž že je i skládají dohromady a vytvářejí obrazy předmětů, což vyžaduje kromě schopnosti receptivity dojmů ještě něco navíc, totiž funkci jejich syntézy" (Kant 2001, 531; A 120). Aby ale vznikl obraz, nestačí vjemy pouze aprehendovat, t.j. pojmout ve vědomí jednotně, nýbrž musí existovat subjektivní důvod, díky němuž obrazotvornost spojuje vjemy navzájem určitým způsobem, který je možné opakovat, neboť znázorňuje (a znázornění je schopnost obrazotvornosti[6]) celou řadu spojení vjemů. Tento stále ještě empirický proces označuje *reproduktivní* mohutnost obrazotvornosti.

Samotná reprodukce stále ještě neposkytuje obraz, nýbrž jen neforemné nakupení vjemů, a proto musí přistoupit pravidlo, dle nějž se reprodukovaná představa liší od ostatních a zároveň se v této odlišnosti spojuje v obrazotvornosti spíše s jednou stejně odlišenou představou než druhou. Tímto pravidlem je *asociace* představ, která musí spadat pod podmínku syntetické jednoty aprehenze, neboť kdyby asociace představ probíhala mimo ni, pak by mohla existovat dokonce celá smyslovost, o níž bychom měli sice vědomí, ale nepatřila by do vědomí mne sama, což je zjevný rozpor, neboť jen tím, „že všechny vjemy zahrnuji do jednoho vědomí (původní apercepce), mohu o nich říci, že jsem si jich vědom" (Tamtéž, 532; A 122). Aprehendovat tudíž mohu pouze asociovatelné představy reprodukce, které si uvědomuji jako své, což je uvádí pod zásadu jednoty aper-

[5] „Nechápu, proč je možné nacházet tolik obtíží v tom, že vnitřní smysl je afikován námi samými. Příklad nám pro to může poskytnout každý actus *pozornosti*. Rozvažování v něm vždy určuje vnitřní smysl podle spojení, jež myslí, v souhlasu s vnitřním názorem, odpovídajícím rozmanitosti v rozvažovací syntéze. Každý může vnímat sám v sobě, jak silně je tím mysl obvykle afikována." Tamtéž, 120; B 156, pozn.

[6] „Schopnost znázornění ale je obrazotvornost." Kritika soudnosti, 72.

cepce, která „tvoří korelát všech našich představ, nakolik si jich jen můžeme být vědomi" (Tamtéž, 533; A 123) a převádí jednotu aprehenze na objektivní základ poznatelný před veškerou reprodukcí. Tímto základem veškeré asociace je *afinita*, jež je nutným následkem syntézy obrazotvornosti, která způsobuje, že aprehendované jevy souhlasí s jednotou apercepce. Na objektivním základě afinity se obrazotvornost stává produktivní, když je jejím účelem nutná syntéza veškeré rozmanitosti jevů a nevytváří pouhé obrazy, nýbrž *schémata*.[7] Ta vznikají, pokud k produktivní obrazotvornosti přistoupí jednota apercepce neměnného a trvalého Já, neboli transcendentálního subjektu, aby učinila její funkci intelektuální. Tak mohou vzniknout pojmy, ale pouze prostřednictvím obrazotvornosti, jež se vztahuje ke smyslovému názoru.

Kant celou tuto „fenomenologii poznání" uzavírá takto: „Máme tedy čistou obrazotvornost jako základní mohutnost lidské duše, mohutnost, která je apriorním základem veškerého poznání. Jejím prostřednictvím uvádíme do vztahu rozmanitost názoru na jedné straně s podmínkou nutné jednoty čisté apercepce na straně druhé. Obě krajnosti, totiž smyslovost a rozvažování, musí prostřednictvím této transcendentální funkce obrazotvornosti nutně navzájem souviset, protože jinak by sice poskytovaly jevy, ale žádné předměty empirického poznání, a tudíž žádnou zkušenost" (Tamtéž, 533; A 124).

III.

Nyní může být nanejvýš překvapivé, že Kant poté, co důkladně prokázal, že v průběhu lidského poznání není vůbec žádná možnost bezprostředního vztahu rozvažování a názoru a že na místě, kam se tradičně kladla intuice, tedy ve vnitřním smyslu, provádí svou syntetickou činnost produktivní obrazotvornost, explicitně připouští ve dvou signifikantních případech o možnosti intuitivního souzení. Předesílám, že v obou případech mu běží o restrikci čistého lidského rozumu, v níž se definitivně stvrzuje, že intuice člověku nepřísluší.

S intuitivním užíváním rozumu se běžně setkáváme v matematice. Je proto nezbytné ukázat, jak v ní dochází k rozšiřování rozumu a zda by nebylo možné využít její metodu i ve filosofii, neboť by se tím značně usnadnil její úkol. Kant však neodvolatelně tuto naději odmítá a prokazuje, že matematické užívání rozumu je pro filosofii nepřípustné, ba dokonce, že právě nedostatečné filosofické uchopení matematiky způsobuje dogmatismus dosavadní filosofie.

V § 23 *Kritiky čistého rozumu* Kant prohlašuje, že matematické pojmy nemohou být poznatky, protože se vztahují pouze na čisté formy názoru (prostor a čas), aniž by mohly jakkoli dosvědčit, že skutečně existují věci, které si můžeme v těchto formách představit. Matematické pojmy tedy pracují s kvanty (tvar a číslo) a nevyžadují pro svůj postup a rozvíjení vjemy, kterými se musí každý poznatek začínat. Zjednodušeně řečeno: matematika apriorně synteticky soudí o čase a prostoru, avšak od toho, *co* je v nich obsaženo abstrahuje. Odtud je též pochopitelné, proč matematika užívá rozum intuitivně a nikoli

[7] „Schéma je samo o sobě vždy jen produktem obrazotvornosti; jelikož ale účelem její syntézy není žádný jednotlivý názor, nýbrž pouze jednota v určení smyslovosti, přece jen musíme rozlišovat schéma od obrazu. Když například kladu za sebou pět bodů, ..., je to obraz čísla pět. Naproti tomu, když si nějaké číslo vůbec, jímž může být číslo pět nebo sto, jenom myslím, pak je toto myšlení spíše představou metody, jak si podle určitého pojmu představit v jednom obrazu nějaké množství (například tisíc), než tímto obrazem samým, který bych mohl v posledním případě sotva přehlédnout a s ním porovnat. Tuto představu obecného postupu obrazotvornosti, jak opatřit nějakému pojmu jeho obraz, nazývám pak schématem tohoto pojmu." Tamtéž, 132; A 140/B 179-180.

diskurzivně. Vychází totiž z čistého názoru apriori, který je bezprostředně dán a jedině na tomto poli konstruuje své pojmy. Nemusí se tudíž na rozdíl od filosofie ptát po možné aplikaci svých pojmů na názor, neboť ten je vždy již v pojmu obsažen, a to synteticky, nikoli pouze analyticky. Dalo by se říci, že matematika se ve svém poznání nikdy netýká zkušenosti, zatímco filosofie vždy musí aplikovat své pojmy, neboli kategorie, prostřednictvím obrazotvornosti na empirický názor, čímž si zjednává nárok zkoumat podmínky možné zkušenosti.

Třebaže matematika i filosofie poskytují obecné poznání, které apriorně vytvářejí, jejich postup při užívání rozumu se zásadně liší. Filosofie je rozumové poznání z pojmů, a proto může zkoumat zvláštní jen v obecném, to znamená, že diskurzivně spojuje jevy s vyššími, protože obecnější podmínkami možné zkušenosti a v této syntéze poznává, jak se jev vůbec může jevit. Matematika je naopak poznáním z konstrukce pojmů, přičemž „*Konstruovat* nějaký pojem ale znamená vyjádřit názor, který mu odpovídá, a priori" (Tamtéž, 432; A 713/B 741). Konstrukce pojmu tedy předpokládá neempirický (apriorní) názor, který je sám jednotlivým objektem a obecno pojmu bezprostředně vyplývá z této jednotlivosti, je na ní konstruováno. Matematika tudíž zkoumá obecné v jednotlivém, přičemž názor, na němž se zakládá neobsahuje žádnou rozmanitost, je pojmu bezprostředně dán. Trojúhelník konstruuji bez ohledu na zkušenost, neboť jakkoli odlišně jej mohu znázornit na papíře, není to na újmu obecnosti pojmu, protože i u nakresleného (a tedy empiricky vnímaného) trojúhelníku přihlížím vždy jen k aktu konstrukce jeho pojmu, zatímco ostatní vjemy (např. velikost stran a úhlů) je lhostejné. Podmínkou konstrukce je apriorní názor, který mohu apodikticky převést na pojem a v tomto přechodu je matematické užívání rozumu intuitivní.

Je ale zřejmé, že filosofie nemůže své pojmy konstruovat, jelikož nikdy nepřistupuje k apriornímu názoru, nýbrž musí materii svého poznání získat z rozmanitosti, kterou svými akty syntetizuje. Intuitivní užívání rozumu tolik úspěšné v matematice je pro filosofii zcela neupotřebitelné. Diskurzivní povaha filosofických zásad totiž vždy vyžaduje dedukci, a proto její zásady nikdy nemohou dosáhnout téhož stupně evidence jako zásady intuitivní, t.j. axiomy. Důvod je tento: abychom mohli syntetizovat jeden pojem s druhým, je nutný nějaký třetí zprostředkující poznatek. Filosofie se bez něj nikdy neobejde a může jej získat jedině dedukcí. Matematika naopak může díky konstrukci pojmu v názoru objektu syntetizovat jeho vlastnosti apriori a bezprostředně. Nepotřebuje dedukci, neboť nevyžaduje pro svou syntézu zprostředkující poznatek. Stejně jako axiomy vylučuje Kant z dosahu filosofie i další elementy matematické intuice: definice (pokud z nich má poznání vycházet) a demonstrace.

Pro úplnost dodávám, že ze záměny či spíše konfúze matematického a filosofického užívání rozumu pramení dle Kanta transcendentální zdání a z něj pak dogmatismus dosavadního filosofování. Spočívají v tom, že se jaksi uspěchaně a bez jakéhokoli omezení užívají kategorie a v důsledku toho se běžná, z obecného rozumu vypozorovaná pravidla považují za axiomy, a tedy intuitivně přístupné zásady naší zkušenosti a poznání. Jedině důkladná kritika naší poznávací schopnosti dovoluje od sebe přísně odlišit intuitivní a diskurzivní užívání rozumu, a vykázat tak lidskému poznání příslušející pole.

S restrikcí učiněnou rozumu v kritickém prozkoumání jeho hranic a vytyčením oblasti jeho působnosti souvisí druhý modus myšlení možnosti intuice. Můžeme totiž myslet, nikoli však poznat, takové rozvažování, jež by přímo nazíralo, a mělo by tudíž původní, intelektuální názor (*intuitus originarius*). Toto rozvažování by nekonečně přesahovalo rozvažování lidské, jež je nutně závislé na afikaci, a proto odvozené (*intuitus derivativus*).

Nazírající rozvažování by analogicky k matematice (pouze co do postupu, nikoli s ohledem na bytí) konstruovalo své pojmy z apriorního názoru, resp. by veškerý jeho názor nutně souhlasil s jeho pojmy a zahrnoval by veškerou rozmanitost, z čehož plyne, že by takové rozvažování svým nazíráním *tvořilo* samotné věci. Kant zcela samozřejmě možnost intuitivního poznání připisuje původní bytosti a říká tím, že Bůh je svobodný nejen v jednání, ale i v myšlení.

Dokonce i v momentě, kdy se zdá, že Kant dospěl k něčemu naprosto bezprostřednímu a měl by tedy intuici alespoň připustit, t.j. na onom klíčovém místě *Kritiky praktického rozumu*, kde mluví o vědomí mravního zákona jakožto faktu rozumu, se nezapomene ohradit proti možnosti, že by toto faktum rozumu mohlo vycházet z pojmu intelektuálního názoru, a tedy intuice.[8] Kantova obezřetnost i na tak exponovaném místě by sama měla doložit, s jakou důkladností vymýtil možnost intuice pro lidské bytosti. O důvodech této radikální extrakce pojednám v následujícím oddílu.

IV.

V § 76 a 77 *Kritiky soudnosti* Kant dále rozšiřuje výše naznačenou souvislost, když zavádí instruktivní výrazy *intellectus archetypus* a *intellectus ectypus*, jež se v zásadě kryjí s představou intuitivního a diskurzního rozvažování. Archetypální intelekt svým rozvažováním přímo nazírá, pročež může být nadán schopností intuice, zatímco intelekt ektypální[9] rozvažováním myslí, a potřebuje tudíž ke svému výkonu ještě cosi dalšího, a sice smyslovost, bez níž by akty takového rozvažování byly zcela bezobsažné.

Ektypální charakter našeho poznání leží v povaze lidského subjektu, jenž nutně musí využívat dvou zcela heterogenních mohutností (smyslovosti a rozvažování), a proto je pro něj nezbytné rozlišovat možnost a skutečnost. Možné vyjadřuje pozici představy nějakého objektu vzhledem k našemu pojmu, zatímco skutečné je *kladení* věci vně tohoto pojmu. Ektypální povaha našeho rozvažování nyní znamená, že vždy musíme to, co je nějak situováno v našich myšlenkách, sladit s tím, co lze vůbec klást jako skutečné, a nepřítomnost tohoto souladu poukazuje na možnost myslet něco bez reálného základu. Díky této *zvláštnosti* lidského rozvažování, která na něm vymáhá postup od toho, co je obecné ke zvláštnímu, je třeba uznat, že ono zvláštní (v afikaci původně daná rozmanitost) není obecným určeno, a že je tedy náhodné kolik a jak rozdílných věcí se společným znakem se může ukazovat našemu vnímání.

Kdybychom my lidé měli nazírající rozvažování, diference možnosti a skutečnosti by odpadla, nikdy bychom neměli představy, které by se mohly odchýlit od skutečnosti a nahodilost způsobená zvláštností uspořádání lidského rozvažování by zcela vymizela, neboť by byla nemožná. Je však naprosto evidentní, že lidé mohou myslet i něco, co není skutečné, a proto na ideu intuitivně nazírajícího rozvažování, jež by narozdíl od našeho muselo být „úplnou spontaneitou“, t.j. v celku a předem obsahující veškerou možnou rozmanitost, a sice nutně, můžeme pouze reflektovat dle obecného určení naší zvláštní rozvažovací schopnosti, přičemž si o ní ovšem nemůžeme žádným způsobem učinit

[8] „Vědomí tohoto základního zákona můžeme nazývat faktem rozumu, protože jej nemůžeme vymudrovat z předcházejících dat rozumu, např. vědomí svobody (neboť to nám není dáno předem), nýbrž protože se nám vnucuje sám pro sebe jako syntetická věta a priori, která není založena na žádném, ani na čistém, ani na empirickém názoru, ačkoliv by hned byla analytická, kdybychom předpokládali svobodu vůle, k čemuž by však bylo třeba jako k pozitivnímu pojmu intelektuálního názoru, který zde ale vůbec nesmíme přijmout.“ Kritika praktického rozumu, § 7, 52.

[9] Dosl. kopírovací; ectypa jsou Kopien, srv. Kritika čistého rozumu, 361; A 578/B 606.

představu, tudíž jej ani nelze subsumovat pod nějaký pojem.

Představu archetypálního intelektu si tedy vyžaduje sama zvláštní konstituce naší subjektivity, z čehož ale v žádném případě nevyplývá, že by si jakkoli mohla nárokovat byť jen jediný predikát, který by mu ve své reflexi sebe sama mohla připisovat. Vždy se totiž jedná pouze o reflexi (soudnosti) a nikoli o určování, jež by bylo vedeno nějakým pojmem. V přirozenosti lidské mysli však dle Kanta existuje bez kritiky nevykořenitelný sklon k subrepci hypostazovaného vědomí, v němž dochází k záměně jednoty v syntéze myšlenek s vnímanou jednotou v subjektu těchto myšlenek, a subjekt sám pak považuje důsledek vlastní činnosti (z reflexe nutný postulát archetypálního intelektu) za danou mohutnost, jež mu náleží a může ji užívat. Jde vlastně o jakousi ztrátu orientace v reflexi, kdy se to, co je v ní nutně vyžadováno jako možné, zamlčí ve prospěch něčeho bezděčně se naskytujicího a to je pak z důvodu snazší přístupnosti pokládáno za bezprostředně dané. Tím se ocitáme v oblasti antropologie, která se v Kantově pojetí nezabývá architektonikou rozumu, nýbrž příčinami patologického narušování jeho stavby (*Bildung*). Nesměřuje jako *Kritiky* ke svorníkům celé stavby, hledá naopak možné trhliny v jejích základech.

S jednou z nich (možná, že jedinou, ale právě o to „fatálnější") se Kant vyrovnává v §7 *Antropologie*, který je dále rozveden v *Příloze* čerpající z jeho rukopisu, kde se říká, že ten, kdo získává vnitřní zkušenost ze sebe sama, může jít v tomto zkoumání tak daleko, jak jen dokáže, aniž by se mohl u něčeho zastavit, a proto nakonec musí přiznat, že „sebepoznání vede k nevysvětlitelné hlubině, k propasti ve zkoumání vlastní přirozenosti" (Kant 2000, 275).

V metafyzickém ohledu se Kant s touto „trhlinou" vyrovnává vcelku bez obtíží rozlišením Já reflexe spadající pod jednotu apercepce a aprehendovaným Já, přičemž je nutné pouze upozornit, že Já aprehenze má názor sebe sama, a tudíž podléhá vnitřní formě názoru, tedy času. To znamená, že aprehendované Já může vytvářet takřka nekonečné množství představ o našich počitcích, aniž by mělo jinou formu jednoty než čas. Proto aprehendované Já, které by si v protikladu k reflexi mohlo činit nárok na bezprostřednost intuice, vůbec neposkytuje poznání toho, jak jsme sami sebou, nýbrž pouze to, jak se sami sobě jevíme. Námitkou předpokládané intuitivní poznání sebe sama v bezprostředním sebevědomí, proto ještě vůbec není poznáním, nýbrž podmínce času podřízeným názorem, který musí teprve být myšlen rozvažováním reflektivního Já, aby se poznáním stal. I zdánlivě bezprostřední sebeafikace je nám přístupná pouze prostřednictvím rozvažování, a proto ji nelze pokládat za intuitivní.

V antropologickém ohledu nabývá tentýž problém zcela zásadního významu, neboť zde se, jak vidno, přeměňuje metafyzicky bezrozporné sebepoznání na hlubokou trhlinu v otázce: *kým* je člověk? a Kant se nezdráhá tvrdit, že psychologie založená na pozorování vnitřních stavů subjektu tuto otázku nemůže nikdy zodpovědět. Sám tuto otázku formuluje následovně: „Jak se nyní vzepřít velké nesnázi, ve které vědomí sebe sama stále představuje pouze jevy sebe sama a nikoli člověka o sobě, a sice ne jako dvojité Já, ale jako dvojité vědomí tohoto Já; jednou pouhého *myšlení*, pak ale také vnitřního *vnímání* (racionálního a empirického), tj. diskursivní a intuitivní apercepce, z nichž první náleží k logice, druhé k antropologii, ono bez obsahu (matérie poznání), toto zaopatřeno obsahem díky vnitřnímu smyslu?" (Tamtéž, 277).

Zprvu může být zarážející, že Kant hovoří o diskurzivní a intuitivní apercepci. Je tomu třeba rozumět tak, že v antropologické perspektivě Kant přece jen možnost intuice pro lidskou bytost připouští? Domnívám se, že nikoli, ba dokonce, že ona „velká

nesnáz“ má řešení analogické k metafyzickému s tím rozdílem, že místo aprehendovaného Já zavádí nový, pro antropologii, zdá se, zásadní pojem. Kant totiž při odstraňování „velké nesnáze“ řekne: „Tato nesnáz spočívá zcela na zaměňování *vnitřního smyslu* (a empirického sebevědomí) s *aprehensí* (intelektuálním sebevědomím), jež jsou obvykle brány jako jedno a to samé“ (Tamtéž, 278). Opět se tak kontrastují dva aspekty sebepoznání, přičemž primát stejně jako v metafyzickém výkladu náleží rozvažujícímu Já a Já „vnitřního smyslu“ se vykazuje pouze status objektu, který nemůže soudit, a je proto odkázáno na receptivitu smyslovosti. Jestliže intuitivní poznání má být dle *Kritiky soudnosti* „úplnou spontaneitou rozvažování“ stojí Já vnitřního smyslu na úplně opačné pozici.

Jeden významný rozdíl od kritik lze ale přes veškerou podobnost zpozorovat, a sice ten, že zatímco empirická složka sebepoznání, tedy syntéza aprehenze, nestála Kantovi za to, aby ji zařadil do rozšířeného vydání *Kritiky čistého rozumu*, „vnitřní smysl“ si vysloužil v *Antropologii* samostatný paragraf, jehož analýza umožní přechod od problému intuice k obrazotvornosti a zároveň poukáže na jejich dosud neurčený vztah a důsledky, jež plynou z jejich bezděčné konfúze.

Dotyčný paragraf začíná větou: „Vnitřní smysl není čistou apercepcí, vědomím toho, co člověk činí, neboť to náleží ke schopnosti myšlení, nýbrž vědomím toho, co *podstupuje*, nakolik je afikován hrou vlastních myšlenek“ (Tamtéž, § 25, 52/161). Zde by na obrazotvornost mohl nepřímo upomínat pojem „hra“, neboť *Analytika krásna* v *Kritice soudnosti* několikrát zdůrazňuje, že vkus spočívá na svobodné hře obrazotvornosti a rozvažování, přičemž soud „toto je krásné“ plyne ze souladu těchto mohutností. Jde ovšem o nepřímý odkaz, neboť v uvedené citaci je „vnitřní smysl“, jehož orgánem je explicitně definována duše, kladen do protikladu k čisté apercepci a spočívá ve hře sebeafikace vlastními myšlenkami. Vypadá to, jako by v lidské duši působil sklon ke hře myšlenek nezávislé na schopnosti myšlení. Tento sklon by nemohl nikdy souladit s rozvažováním, pokud by nebyl veden nějakým předpisem, jak tomu v obrazotvornosti dle *Kritiky soudnosti* opravdu je. V lidské duši se tak dle Kanta nachází nějaká obrazotvornosti analogická potence vyvolávaná sebeafikací vnitřního smyslu a bylo řečeno, že Kant podezírá psychology z toho, že tuto potenci ztotožňují s intuicí. Podezření se potvrzuje, neboť vnitřní smysl je vzápětí označen za zdroj klamu, jehož příčinou je podvod vnitřního smyslu a důsledkem blouznění (*Schwärmerei*), nebo také spiritualismus.

V lidské duši tedy podle Kanta existuje sklon k sebepodvádění, který spočívá, jak si dovoluji tvrdit, na potenci analogické obrazotvornosti, jež je v jistých případech za tuto mohutnost zaměňována. Tato konfúze se projevuje jako blouznění či spiritualismus, tedy buď jako „pojímání jevů vnitřního smyslu za vnější jevy, t.j. obrazů za počitky“ (Tamtéž, 53), nebo jako „chápání jevů vnitřního smyslu jako způsobené bytostí, jež není předmětem vnějších smyslů, jejichž je příčinou“ (Tamtéž). Obě tyto nemoci mysli, jak je Kant výslovně označuje, zřejmě odkazují na údajnou schopnost vnitřního smyslu nazírat prostřednictvím obrazotvornosti bezprostředně do hlubin lidské duše, a tím si zjednávat přístup k poznání, které si nárokují jako intuitivní. Antropologie pojednává o různých stupních takového pomatení i o různých kombinacích záměny mezi obrazotvorností a údajné intuice.

Za nejzřetelnější vyjádření obrazotvornosti analogické potence lze považovat toto místo: „Jestliže obrazotvornost vytváří obrazy (*Einbildungen*) bezděčně, nazývá se *fantazie*. Ten, kdo je zvyklý brát ji za (vnitřní či vnější) zkušenost, je fantasta“ (Tamtéž, § 28, 61/167). Zdá se, že hlavní charakteristika fantazie, jež se takto vyjevila jakoby odvrácenou stranou obrazotvornosti, spočívá na bezděčnosti (*unwillkürlich*), s níž se vnucuje

lidské mysli. V *Antropologii* jsou odstíněny různé modality této bezděčnosti, z nichž některé, například snění během spánku, spadají do zdravého stavu mysli, jiné sice slouží k posílení živosti mysli, avšak v jisté nespoutanosti ji bez zásahu vyšší instance ohrožují (entusiasmus), a další jsou vyloženě nemocí v tom smyslu, jak byly již zmíněny výše. Důvodem možnosti jistého zvrhnutí se obrazotvornosti do fantasie je hravost, s níž je obrazotvornost spojena: „Často a rádi si hrajeme s obrazotvorností; avšak obrazotvornost (jakožto fantazie) si stejně tak často a někdy velmi nevhodně také hraje s námi" (Tamtéž, § 31, 71/175). Jakmile se člověk dostane do područí fantazie, propuká v něm sklon k duševní nemoci, neboť spontaneitu příslušející rozvažování zdánlivě přenechává hře obrazů a sám sebe přesvědčuje, že tato spontánní hra má původ v podstatě jeho Já. To je však v celé hře zcela pasivní a propadá se do hlubin, kde se již nedokáže držet žádného pravidla, jež by mu dávalo jednotu. Ve fantazii se doslova rozpadá subjekt, jenž je jí uchvácen, a teprve v tomto rozkladu se ztracená jednota nahrazuje intuicí.

Fantastou nazývá Kant člověka, jenž habituálně odmítá srovnávat obrazy vyprodukované fantazií se zákony zkušenosti. Zatímco obrazotvornost svým zprostředkováváním mezi smyslovostí a rozvažováním zkušenost podmiňuje a do jisté míry zakládá, fantazie se od zkušenosti zcela odvrací, a stane-li se z tohoto sklonu k popírání ve zkušenosti konstituované skutečnosti nevykořenitelný zvyk, musí se při ztrátě smyslu pro realitu odvolávat na nějaké vyšší čili bezprostřední poznání, aby se sám před sebou obhájil. Je podivuhodné, že pokud se ztráta smyslu pro realitu pojí s afektem, nejde dle Kanta o čisté fantazírování nýbrž o entuziasmus.[10]

Z estetického hlediska je entusiasmus vznešený, neboť v napětí sil vůči ideji[11] způsobuje rozmach mysli, a to mnohem „mocněji a trvaleji než popud, který dává smyslová představa" (Kant 1975, 100). Jeho vazba na afekt ale zabraňuje tomu, aby v něm nacházel rozum jakékoli zalíbení, neboť „afekt je tím hnutím mysli, které nás činí neschopnými určovat se podle zásad svobodné úvahy" (Tamtéž). Entuziasmus v zásadě vyplývá z nemožnosti znázornit mravní ideu svobody, je tedy vzbuzen ideou, avšak neschopnost představit smyslům jakýkoli obsah se namísto pocitu úcty, jak je pro rozum přiměřené, převrací do afektu, v němž obrazotvornost nespoutaně produkuje obrazy, které živí jednou vyvolaný afekt. Jde vlastně o jistý strach z toho, že neznázornitelnost mravního zákona v nás může vyvolat pouze suchý a neživoucí souhlas a že v nás nebude dostatečně povzbuzena vloha k moralitě, jež v důsledku toho zakrní. Kant takovou možnost odmítá s tím, že entusiasmus je třeba spíše krotit, neboť rozmach neomezené obrazotvornosti přirozeně propuká všude, kde smyslům nelze nic předložit, a přesto zbývá nevyhladitelná idea mravnosti.

Zdá se, že afekt je příčinou oné bezděčnosti, jež způsobuje ztrátu smyslu pro realitu. Povzbuzuje-li pouze mysl tím, že ve vazbě na ideu dobra probouzí v obrazotvornosti nespoutanou produkci, vede k entuziasmu, jestliže si začne takto posílen nárokovat touhu vidět něco za veškerými hranicemi smyslovosti, stává se takové fantazírování blouzněním, které pro svou hlubokou zakořeněnost a sklon k mudrování rozvrací rozvažování, a destruuje tak všechny poznávací schopnosti. Smyslovost neuznává za hodnou pozornosti, rozvažování je mu příliš těsným a obrazotvornost se bez omezení z obou stran rozlétá tak daleko, že už se nelze vrátit k zákonům zkušenosti a dotyčný subjekt v sobě počíná cítit schopnost intuitivního poznání, jež jej povznáší nad obyčejné smrtel-

[10] „Kdo habituálně upouští od srovnávání svých obrazů se zákony zkušenosti (bdělé snění), je *fantasta* (), pojí-li se k tomu afekt, nazývá se *entuziastou*." Tamtéž, § 45, 106/202.

[11] „Idea dobra spojená s afektem se nazývá *entuziasmus*." Kritika soudnosti, 100.

níky. Kant k tomu poznamenává: „Je-li entusiasmus srovnatelný s šílenstvím, je blouznění srovnatelné s *pošetilostí*, která se ze všeho nejméně snáší se vznešeností, protože je směšným mudrováním. V entuziasmu jakožto afektu je obrazotvornost nespoutaná, v blouznění jakožto zakořeněné mudrující vášni je obrazotvornost bez pravidel. První je přechodným případem, který občas zasáhne i nejzdravější rozvažování, druhé je nemoc, která rozvažování rozvrací" (Tamtéž, 102).

Dalo by se snad říci, že blouznění je entusiasmus, který se z momentálního afektu stal vášní, vyhledává neustále něco, čím by se živil, a začíná tak žít vlastním životem, aniž by se ještě nějak vázal na svůj původ, t.j. mravní zákon. Takto tvoří entusiasmus a posléze blouznění fáze, ve kterých se obrazotvornost „zvrhává" do fantasie a nárokuje si, přejde-li do neodolatelného sklonu obcovat s jiným světem, než je svět zkušenosti, právo čerpat z mocných zdrojů intuice. Proto Kant ve *Sporu fakult* říká: „blouznění nastává, když se znázornění čisté ideje rozumu promění v představu předmětu smyslů" (Kant 1917, 39 pozn.). Jde takříkajíc o situaci, kdy si subjekt přimýšlí ke svým normálním poznávacím schopnostem zcela vlastní zdroje, a buď se považuje za jejich původ (blouzní), nebo za něj považuje bytost, která nepochází ze smyslovosti, tedy tohoto světa (spiritismus).

Na druhé straně oživení duševních sil stojí génius: „Originalita obrazotvornosti (nikoli napodobující produkce), se nazývá *génius*, pokud souladí s pojmy; pokud nesouladí, nazývá se blouzněním (*Schärmerei*)" (Kant 2000, § 30, 67/172). Zde již jen v rychlosti poznamenám, že tím, co vede k oživení v mysli génia, je duch a nikoli fantazie. Je-li tedy subjekt prodchnut duchem, vytváří takzvanou „druhou přírodu", (Kant 1975, 130) a tím v nás stvrzuje schopnost svobodně převytvářet látku vzatou z přírody do obrazů přírodu zcela přesahující; duch v nás tedy afirmuje schopnost (nejen estetických) idejí. Obrazotvornost vedená duchem se stává vzorem svobodného užívání poznávacích schopností, který jaksi povzbuzuje druhé k jejich vlastní důstojnosti. Spojí-li se naopak obrazotvornost s afektem a dlouhodobým posilováním se přemění ve vášeň, namlouvá si přístup do fantazijní říše a klíčem k ní je jí údajná intuice.

V.

Na tomto místě se krátce obracím k mysliteli, který zajisté nebyl jediný, kdo se pokoušel Kantovo pojetí intuice zpochybnit, v našem myšlenkovém prostoru však může být zajímavý, neboť jde o českého myslitele, jenž stojí zcela ve stínu obvykle uznávaných filosofických autorit. Vladimír Hoppe napsal pro tehdejší prominentní filosofický časopis *Česká mysl* pojednání, jehož text přímo navazuje na zde probírané téma a nese titul *Problém intuitivního názoru a intuice u Kanta*. Studie vycházela na pokračování v 18. ročníku (1922) a po autorově předčasné smrti vyšla v roce 1932 knižně společně s dosud nepublikovanou statí *O Kantově antitetickém způsobu myšlení a o jeho pokusu vyrovnati rozpory pomocí dialektiké syntézy* pod názvem *Dva základní problémy Kantova kriticismu* (Hoppe 1932).

Hoppe patřil ke generaci takzvaných „mladších" filosofů seskupených ve dvacátých letech kolem časopisu *Ruch filosofický*. Obecně sjednocoval tyto mladé filosofy silný odpor k pozivismu a z něj plynoucí hledání možnosti transcendentna. Nutnost vyrovnat se s Kantem proto pociťovali tito mladí filosofe obzvlášť palčivě a každý významnější stoupenec generace mu věnoval alespoň jednu knihu.[12] Zvýšený zájem o Kanta lze rov-

[12] Sám Hoppe publikoval v *Ruchu filosofickém* studie *V čem spočívá význam Kanta pro novodobou filosofii?*, *Kantova kritická soustava v hlavních rysech*, *Pokus o nadrozporovou syntésu u Kanta a předních myslitelů pokantovských* a *V čem spočívá význam Kantova dualistického pojetí v teoretické a praktické filosofii?* Dále viz např. knihu Karla Vorovky, *Kantova filosofie ve svých*

něž chápat jako ozvěnu tzv. sporu o Kanta, který na začátku století vedl František Mareš s T. G. Masarykem a Františkem Krejčím. Dlužno dodat, že mladší filosofové stáli, ač s výhradami spíše na straně Mareše.[13]

Hoppe v obou pojednáních sleduje tentýž cíl: vytyčit na základě důkladné četby Kantových Kritik jistou hranici, jež mu znemožnuje uznat intuici za jednu z lidských poznávacích mohutností. Studii *Problém intuitivního názoru a intuice u Kanta* shrnuje takto: „ukazuji, z jakých důvodů byl pro tohoto myslitele pojem intelektu archetypu se svým intuitivním, celkovým zřením a postřehem pro člověka nepřijatelný přes to, že měl Kant naprosto vyhraněný úsudek o způsobu nározného myšlení tvořivého rozumu, jehož schopnosti upírá člověku, aby je vyhradil toliko prabytosti, Bohu" (Hoppe 1932, 5). Hoppovým základním předpokladem je, že Kant ve snaze uhájit pozice vědeckého poznání musel popřít původní a tvořivou sílu charakteristikou pro lidské duchovní výkony, avšak z druhé strany se mu v praktickém ohledu tvořivost bezprostředního nahlížení do jeho systému vetřela v podobě mravního zákona a svobody vůle. V důsledku tohoto rozporu se nedokázal ani sám Kant vyvarovat skrytého užívání intuitivního názoru, třebaže si to před sebou umně zakrýval. Protože si ani sám pro sebe vědomě nevyjasnil rozdíl mezi aspektivním a symbolickým poznáním přírodních věd a tvořivým poznáním, jež nám bezprostředně dává zakoušet svět hodnot, slavně vyhlášený „kopernikánský obrat" se mu vlastně zdařil pouze částečně. Jeho úplné dokončení přiznává Hoppe až pokantovským myslitelům.

Když Hoppe pátrá po místech, kde Kantovi mezi prsty pronikla do užívání rozumu intuice, dospívá zejména ke dvěma místům: k jednotě apercepce a pojmu vědomí vůbec. Vytvořením obou pojmů Kant uznává, že „vědomá empirická osobnost není tvůrcem a nositelem kategorií" (Tamtéž, 25). Nutně se tedy musí jednat o nevědomou či podvědomou nadindividuální osobnost, jež může bezprostředně zakoušet a nahlížet kategorie, a proto můžeme usuzovat, že se kategoriální rozum valně neliší od intuitivního. S odvoláním na několik zahraničních studií o tomto problému Hoppe uzavírá: „Ze všech předpokladů, jež *Kant* vyžaduje na kategoriálním rozumu, vyplývá, že kategoriální rozum není empirický – což souvisí s apriorním poznáním kategorií –, nýbrž že jest transcendentálním, nazírajícím, nadindividuálním, tvořivým rozumem."[14] Hoppe tedy dle svého přesvědčení nezvratně dokazuje, že Kantovo zneuznání intuice nutně následuje rozpornost jeho kritického projektu a že je motivováno především snahou zachovat nedotčenu autonomii mravní oblasti života.

Ve druhém pojednání pak Hoppe doslova říká, že kdyby Kant člověku schopnost intuice přiznal, zjednal by si mnohem snazší přístup k inteligibilnu a nemusel by si složitě vypomáhat reflektující soudností. Nedostatek prostoru mi umožňuje z této pronikavé studie pouze ocitovat pro otázku obrazotvornosti a intuice stěžejní pasáž: „Tak jako jest soudnost syntetickou jednotou vyšších poznávacích schopností, totiž rozumu zkusného[15] a ideového,[16] právě tak jest obrazotvornost (Einbildungskraft) syntesou nižších a vyšších poznávacích schopností, totiž smyslovosti rozumu zkusného. Potud jest *Kantovo* rozděle-

vztazích k vědám exaktním a jeho studii *Několik poznámek ke sporům o Kanta*; rovněž knihu Ferdinanda Pelikána, *Fikcionalism novověké filosofie zvláště u Humea a Kanta* a text *Kantova skepse k „věci o sobě"* či texty Ladislava Riegera, *Problém poznání skutečnosti se stanoviska Kantova a Frieseova kriticismu* a *Kant a česká filosofie*.

[13] K tomu srv. tato slova Karla Vorovky: „Neváhám tvrditi, že při sporu s Marešem o Kantovu filosofii správnější interpretace Kanta byla na straně Marešově než na straně Krejčího a Masarykově…" in Ruch filosofický, roč. 4 (1924), 263.

[14] Tamtéž. Zvýraznění původní.

[15] t.j. rozvažování.

[16] t.j. rozumu.

ní poznávacích schopností dialektické. Nelze však naprosto určiti poměr mezi soudností a obrazotvorností. Není pochyby o tom, že zde jest nejvyšší syntetickou jednotou veškerých poznávacích schopností *intelektuální názor*, jejž Kant člověku upírá, ponechávaje jej toliko prabytosti, Bohu. *Kant* dospěl k pojetí intelektuálního názoru; avšak do jeho oblasti vkročiti zabraňuje mu jeho příliš obezřená kritická filosofie" (Tamtéž, 57).

Pro úplnost podotýkám, že Hoppe zde naráží na rozdíl mezi určující a reflektující soudností. Určující soudnost se nechává vést pojmem a jejím úkolem je subsumovat jednotlivé pod jeho obecnost, t.j. určuje, které zvláštní spadá do jeho působnosti. Reflektující soudnost umožňuje soulad objektu s poznávacími schopnostmi jako takovými, přičemž důsledek tohoto souladu nazývá Kant libost. Jestliže se aprehenze objektu pojí s libostí odkazuje tento pocit na proces, v němž reflektující soudnost jaksi neúmyslně srovnává obrazotvornost se svou schopností vztahovat názor na pojmy, a vytváří tak estetický soud, který „se nezakládá na žádném daném pojmu předmětu a žádný o něm nevytváří" (Kant 1975, 40). Schopnost soudit prostřednictví libosti se nazývá vkus, a jelikož vkus není přímo veden pojmy, nelze jej myslet jako diskurzivní. Na pojmech libosti a vkusu se tedy Hoppemu ukazuje způsob, jakým propašoval Kant do Kritik jiný rozum něž diskurzivní. Není-li ovšem diskurzivní, musí být nutně intuitivní.

VI.

Jakkoli Hoppe jistě cílí na určitou césuru v Kantově myšlení, samotný Kant by se mu nepochybně vzepřel. Řekl by, že „důvod libosti je kladen pouze ve formě předmětu pro reflexi vůbec" a že se tudíž týká jen čisté apriorní formy názoru, t.j. prostroru a především času. Jde zajisté o velice radikální omezení činnosti reflektující soudnosti, ale lze říci, že je pro Kantovo myšlení typické. Reflektující soudnost mu totiž měla sloužit zejména při prokazování teleologické souvislosti přírody a nikdy neuvažoval o tom, že by se její užívání mohlo aplikovat na rozmanitost prožívaných pocitů. Neboť ty chápal jako afekty a vášně a vždy se spíše obával jejich rozvratné účinnosti na obrazotvornost: „Klam způsobený *silou* lidské obrazotvornosti jde často tak daleko, že člověk věří, že to, co má pouze v hlavě, vidí a cítí mimo sebe" (Kant 2000, § 32, 75/178). Jakmile obrazotvornost ztratí vedení reflektující soudnosti, má přinejmenším tendenci k excesu a stane-li se tento sklon habituálním, propuká nemoc mysli, jež si začne nalhávat intuitivní schopnosti. V morálním ohledu má tedy Hoppe jistě pravdu, když říká, že Kantova obezřetnost vůči intuici pramení ze starosti o zachování autonomie morální oblasti. Je ovšem třeba ji rozšířit o ohled antropologický, v němž vychází najevo, že intuice je spíše patologickým projevem diskurzivity lidského rozumu, jež se projevuje rozlišováním možnosti a skutečnosti. Intuice je patologická, neboť se v nespoutané obrazotvornosti takříkajíc pohybuje pouze v možném, avšak klamně je považuje za výhradně skutečné.

Na závěr odkazuji na dvě místa Kantova korpusu, ve kterých je možnost intuitivního poznání alespoň naznačena. V § 32 písm. C *Antropologie* Kant pojednává o smyslové schopnosti vytvářet příbuzenství či přízeň (*Verwandtschaft*), jejímž latinským ekvivalentem je *affinitas*. Tato přízeň či afinita tvoří poslední stupeň přechodu produktivní obrazotvornosti k rozvažování ve výše předvedené „fenomenologii poznání". Něco podobného měl Kant jistě na mysli, když psal tento odstavec: „Slovo *příbuzenství* (affinitas) upomíná na jiné vzaté z chemie; ono spojení rozvažování je analogické vzájemnému působení dvou specificky rozdílných hmotných látek, jejichž *sjednocení* způsobuje něco třetího s vlastnosti, které se mohly vytvořit jedině spojením dvou heterogenních látek. Jakkoli jsou rozvažování a smyslovost rozdílné, sbratřují se tak, aby způsobily naše poznání, jako

by kdyby jedno mělo původ v druhém či obojí mělo společný kmen; tak to ale nemůže být, přinejmenším je pro nás neuchopitelný způsob, jakým by rozdílné mohlo vyrůstat z jednoho a téhož kořene" (Tamtéž, § 31, 74/177). V poznámce pak odkazuje na záhadný důvod toho, proč se všechny organické bytosti, jež známe, rozmnožují jedině ve spojení dvou odlišných pohlaví. Třebaže tedy Kant tuší možný společný kořen obou kmenů poznání, odmítá přístup k němu, protože vždy poznáváme jedině důsledky, avšak nikdy se nedobereme konečné příčiny, ani zcela jednoduchých elementů, které tato skládá do jednoty. Lidský diskurzivní rozum nesahá ve své syntetické snaze tak daleko, ani mu nejsou přístupny dostatečně jemné prostředky analýzy.

Druhé místo však v jistém zvláštním modu intuitivní podržuje, ba dokonce vyžaduje. Mám na mysli § 59 *Kritiky soudnosti*, kde Kant rozlišuje stupně znázornění reality našich pojmů. Ke znázornění empirických pojmů slouží příklady, jde-li o čisté pojmy rozvažování, užíváme schémata. Ve znázornění idejí pro účely teoretického poznání se žádá něco nemožného, neboť jim nemůže odpovídat žádný názor. Přesto existuje postup, jímž můžeme alespoň analogicky ideje znázorňovat, neboť je třeba rozlišovat dva druhy hypotypózy:[17] *schematickou*, kdy je „pojmu, který je uchopován rozvažováním, dáván korespondující názor apriori," (Kant 1975, 157) a *symbolickou*, ve které soudnost srovnává schematický postup pro rozvažování analogicky co do pravidla tohoto postupu a ideji podléhá takový názor jen formou reflexe, nikoli obsahem. V symbolickém znázornění „soudnost vykonává dvojí činnost, za prvé používá pojmu pro předmět smyslového názoru a pak za druhé pouhého pravidla reflexe o onom názoru, pro zcela jiný předmět, pro který je první jen symbol" (Tamtéž). Kant užívá příkladu srovnání despotického státu a ručního mlýnku a prohlašuje, že jazyk každého národa obsahuje velké množství nepřímých znázornění podle analogie, ve kterých se nevyskytuje schéma pro pojem, nýbrž pouze symbol pro reflexi. Předvádí, že i výraz substance vzniká prostřednictvím přenesení reflexe o předmětu názoru na nějaký jiný pojem, s nímž možná názor nemůže nikdy přímo korespondovat.

Důležité nyní je, že Kant výslovně namítá soudobým logikům, že symbolické není protikladem diskurzivního, nýbrž druhem intuitivního. Jestliže je správný můj předpoklad, že v symbolické hypotypóze mluví Kant o principu *metafory*, pak to znamená, že v každém obrazném či básnickém vyjádření do našeho užívání rozumu prosakuje přinejmenším zčásti intuitivní modus poznání, který je uchopitelný jedině na půdě reflektující soudnosti. Zdá se tedy, že obrazotvornost přeci jen může prostřednictvím metafory a pod vedením reflektující soudnosti nabývat takových tvůrčích rozměrů, kdy plně přesahuje dosah pojmu a lze o ní pak hovořit jako o intuitivní.

Kant tuto hypotézu v jistém smyslu potvrzuje, ačkoli pouze v omezeném rozsahu. Výslovně ji totiž vztahuje pouze k teleologii, když dovozuje, že veškeré naše poznání o bohu může být pouze symbolické. Pokud by se bralo schematicky, propadá se takové poznání do antropomorfismu, a je-li z něj vypuštěno vše intuitivní, dospívá k deismu, jenž poznání nic nepřináší ani v praktickém ohledu. Mohu tedy uzavřít, že přes všechny výhrady a odmítání tuší Kant možnost intuice v obrazotvornosti metafory a zcela vědomě ji užívá jako obrany proti deismu. Vladimír Hoppe má tedy jistě pravdu, když říká, že pokantovská filosofie vychází z tematizování intelektuálního názoru, neboť v něm rozpoznala jednu z největších Kantových slabin.

[17] Hypotypóza čili znázornění, subjectio sub adspectum, doslova podřízení pod nazírané.

Literatura:

HOPPE, V. (1932): *Dva základní problémy Kantova kriticismu*. Brno: FF Masarykovy univerzity.
KANT, I. (1917): Der Streit der Fakultäten. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Band 7. Berlin: Reimer.
KANT, I. (1975): *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon.
KANT, I. (1996): *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda.
KANT, I. (2000): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
KANT, I. (2001): *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh.

IMAGINÁCIA AKO (NE)BEZPEČNÝ NÁSTROJ OSVIETENECKÉHO UČENIA A. N. RADIŠČEVA[1]

Ondrej MARCHEVSKÝ

„Vari nestačí, že trpí môj spoluobčan?
Ba ani to nie je dôležité. Je človek.
To je moje právo, to je moja poverovacia listina!"
A. N. Radiščev

NAŠIM ÚVODOM

V každodennom používaní jazyka sa udomácnil frazeologizmus *„Byť v zlom čase na zlom mieste"*. V predkladanom texte sa budeme venovať ruskej osvietenskej kvintesencii uvedeného jazykového obratu, pričom za akýsi názorný príklad, jeho zobrazenie či spredmetnenie nám poslúži postava a dielo, resp. časť diela Alexandra Nikolajeviča Radiščeva.[2]

Na to, aby spomenutý frazeologizmus – jazykový útvar – nebol len prázdnou myšlienkou, považujeme za nevyhnutné ozrejmiť, čo je (bolo) tým časom a miestom, ktoré mali byť a boli zlými pre Radiščeva.

Povedané ináč: pri koncipovaní štúdie budeme sa viac ako býva pri filozofických textoch zvykom opierať o spoločensko-historické reálie vtedajšieho Ruska. Heuristická metóda (aj) konkrétno-historického prístupu nám umožní pochopiť naratívnu stratégiu a prvky tvorivej imaginácie, umeleckej fabulácie, ktoré sprevádzajú či prezentujú Radiščevovo osvietenské dielo (učenie). Umožní nám zamysliet' sa nad tým, pre koho a v čom by mohli byť nebezpečné myšlienky tohto filozofa, mysliteľa a literáta v jednej osobe.

---

[1] 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.*

[2] Александр Николаевич Радищев. Narodil sa 20. augusta 1749 v Hornom Abľazove v niekdajšej Saratovskej gubernii. Ako približuje J. Komorovský (2010), pochádzal zo zámožnej statkárskej rodiny; jeho otec bol vzdelaným humanistom, čo sa aj prejavovalo v jeho vzťahu k nevoľníkom. Nesprával sa k nim tak, ako by bol mohol podľa vtedajších zákonov i zvyklostí. J. Komorovský to komentuje nasledovne: „V rodine Radiščevovcov bola neznáma šľachtická svojvôľa" (Komorovský, 2010, 178). Tento moment je potrebné uviesť aj vzhľadom na obsah, resp. povahu a celkové zameranie nášho textu. Ďalší zásadný moment, ktorý ovplyvnil život Ruska a hlavne Radiščeva, súvisí s rozhodnutím Katarínyy II., keď imperátorka už počas svojej moskovskej korunovácie (1762) vydala nariadenie zriaďujúce tzv. pážací zbor; ten mal štyridsať členov (Komorovský, 2010). Jedným z nich bol aj Radiščev. Bol tiež medzi tými pážatami, ktoré v roku 1766 Katarína II. vyslala na zahraničné štúdiá, presnejšie do Lipska. Tu mali získať predovšetkým právnické vzdelanie. Pre samotného Radiščeva sa priam osudným stal knižný dar od anonymného ruského cestujúceho. Ním bola kniha encyklopedistu C. A. Helvétia *O duchu*. J. Komorovský (2010) označuje lektúru tejto práce za kľúčový moment vo formovaní Radiščevovho slobodného myslenia. Zároveň predstavovala úvod do štúdia takých osvietenských filozofov ako J. J. Rousseaua či D. Diderota. V roku 1771 sa Radiščev vracia do vlasti. Prichádza do atmosféry najliberálnejších „nálad" Katarínyy II., zároveň citlivo vníma realitu každodenného života v krajine, ktorá bola v príkrom rozpore s tým, čo Rusko, resp. Katarína II. oficiálne prezentovali svetu. Konflikt zaostalej, zanedbanej ruskej každodennosti a vznešených proklamácií cárskeho zákonodarstva poznačili Radiščeva ako človeka, mysliteľa a autora *Cestovania z Petrohradu do Moskvy*. Radiščev v roku 1802 spáchal samovraždu. Je zaujímavé, že jedným z prvých životopiscov Radiščeva, vrátane reflexie tvorivého odkazu jeho diela, bol A. S. Puškin (Пушкин 1994). Nemožno pochybovať o tom, že Radiščev i jeho puškinovská biografia boli prísne cenzúrované. A to sme ešte nespomenuli fakt, že Radiščev prostredníctvom svojho diela bol buričom, ktorého cársky režim poslal na smrť, neskôr mu trest zmiernil na 10 rokov núteného pobytu mimo hlavného mesta a jeho bližšieho okolia.

Hneď na úvod je potrebné podotknúť, že motív „nebezpečenstva" má niekoľko úrovní interpretácie, čo sa taktiež pokúsime v texte priblížiť.

Ak píšeme o čase, je potrebné jasne deklarovať, že ide o epochu vlády imperátorky Kataríny II. Tá je ako osobnosť, ale aj štátnik a myslitel' v plnej miere kvintesenciou slovného spojenia *vládca dúm*[3]. Symbolika slovného spojenia vyjadruje to, že celá doba, jej aspekt politický, mocenský, spoločenský, intelektuálny a umelecký sa pod drobnohľadom Kataríny II presúva od absolútneho vzletu osvietenských ideálov, blahorečenia učenia Montesquieho, Voltaira a Diderota, posledný menovaný prijíma aj osobné pozvanie do Petrohradu, cez revizionistické pozície po povstaní Jemeliana Pugačova v rokoch 1773 – 1774 až po absolútne reakčné pozície, ktoré boli vlastne ráznou reakciou na udalosti roku 1789 vo Francúzsku.

RADIŠČEV AKO PRODUKT DOBY KATARÍNSKEJ

Je to naozaj doba katarínska, v ktorej A. N. Radiščev tvorí. Je možné dokonca povedať, že je priam produktom tejto doby, pričom nie je servilným epigónom, lež osobnosťou, ktorá tvorivo reprodukuje, povyšuje osvietenské imperatívy, odkazy svojej doby.

Ako ukážeme, jeho produkcia vychádza z osobitého čítania dobovej skutočnosti. Jeho prístup je iný než prístup, ktorý v tej dobe rozhoduje, teda prístup Kataríny II. Ak uvažujeme o Radiščevovi ako o produkte doby a dobu vnímame ako obraz pôsobenia veľkej imperátorky romanovovského rodu, prirovnanie nie je len obrazné. Má svoju opodstatnenosť, silu argumentácie a v neposlednej miere silu účinku.

Radiščev je ako člen prestížneho pážacieho zboru vyslaný na štúdia práva na pokyn samotnej Kataríny II. Je produktom svojej doby aj tým, že v roku 1771 sa vracia do Petrohradu, ktorý je presýtený, ba až omámený *Duchom zákonov* Montesquieuho.

Je produktom doby aj tým, že súc opojený osvietenskými myšlienkami nepritakáva iba výsostne populárnym, resp. procárskym, prorežimným názorom a nedeklaruje iba to, čo sa páči oficiálnej moci. Radiščev zastáva „post", pozíciu emancipovaného, mysliaceho človeka so zámerom niečo zmeniť, prispieť k rozvoju a prospechu svojej krajiny i doby. Oslovuje ho možnosť konať, meniť a tiež pocit zodpovednosti za iných.

Radiščev nedokáže prehliadať utrpenie a biedu, ktorá je súčasťou žitej reality. Je citlivý k problémom, nespravodlivosti a bezpráviu, no je osvietensky otvorený, prístupný k zmene tohto stavu, pričom Katarínu II. chce vidieť a vnímať ako tvorcu podmienok pre osvietensky zakotvenú zmenu. Na báze takejto viery v osvietenské ideály vydáva sa na osemnásťročnú prípravnú a spisovateľskú cestu, z ktorej vzíde jeho najzvučnejšia, najoslavovanejšia práca, v pozitívnom i negatívnom zmysle, práca: *Cestovanie z Petrohradu do Moskvy*.[4] Práve toto dielo je predmetom nášho záujmu s cieľom odkryť inotaje, za ktorými sa skrýva neúprosná kritika vtedajšej society cárskeho Ruska.

---

[3] Rus. властитель дум. V jednej zo svojich prác V. V. Blochin (Блохин 2004) používa tento výraz pre označenie miesta, ktoré zastával v intelektuálnom prostredí 2. polovici 19. storočia národnícky mysliteľ N. K. Michajlovskij. Ide o jeden z osobitých ruských výrazov, ktoré je náročné preložiť a úplne ozrejmiť v slovenskom jazyku. Nazdávame sa, že ide o jeden z výrazov, ktorý by mohol obohatiť ďalšie rozšírené vydanie fenomenálneho filozofického a translatologického počinu, ktorý bol realizovaný pod vedením Barbary Cassin s názvom *Dictionary of untranslatables: a philosophical lexicon.* (2014).

[4] Ďalej len *Cestovanie*... Pre doplnenie možno uviesť zaujímavú poznámku J. Komorovského, a to k tvorbe názvu práce: „Z početných rukopisných odpisov (zaregistrovaných je vyše 30) je najcennejší opis, ktorý patril M. N. Anučinovi, potom prešiel do iných rúk. O tomto exemplári vieme zo slov samotného D. N. Anučina (Osud prvého vydania Radiščevovho Cestovania, Moskva 1918); hlavnou zvláštnosťou knihy je jej dvojaký názov: *Bystrý občan, alebo Cestovanie z Sankt Peterburgu do Moskvy*" (Komorovský 2010, 189).

IMAGINÁCIA AKO NEVYHNUTNÝ NÁSTROJ

Dielo je žánrovo charakterizované ako cestopis, pričom tento literárny druh napríklad O. B. Lebedevova (Лебедева 2000) priradila v dejinách literatúry k sentimentalizmu 18. storočia.

Prečo je imaginácia nástrojom, a nie len bežným literárnym výrazovým prvkom Radiščevovho písania?

Jednou z odpovedí, ktorá sa nám v prípade Radiščeva ponúka, je reakcia na existujúcu cenzúru.[5] Tá prirodzene nezaväzovala len Radiščeva, ktorému bol pridelený Nikita Rylejev, miestny policajný náčelník a zároveň vedúci cenzorského orgánu či zboru.

V uvedených rámcoch považujeme za dôležité podotknúť, že inšpiratívne na Radiščevovo písanie *Cestovania*... pôsobí spracovanie *Dejín oboch Indií* francúzskeho encyklopedistu Guillaema Thomasa F. Raynala. Uvedené dielo sa stane na ďalších miestach našej analýzy zásadným komponentom, prostredníctvom ktorého bude posudzované kritické prijatie Radiščevovej práce.

Na tomto mieste je možné spomenúť, že Raynalova práca – pojednávajúca okrem iného o negatívnych dopadoch pôsobenia koloniálnych mocností na ich domíniá – po formálnej stránke spája viacero autorských opisov do jedného súborného diela. Obsah diela tvorí viacero rozprávaní a príbehov. Tento prístup tvorivo reprodukuje Radiščev. Svoj osvietenský odkaz zachytáva Radiščev obdobným spôsobom, rovnako pristupuje aj k žánrovému odkazu G. T. Raynala. Radiščev nie je ale odkázaný na pomoc iných autorov, priateľov, s ktorými by si dopisoval či sa s nimi rozprával. Obsah celého *Cestovania* ... je jeho vlastným pôvodným dielom, je ním celé skoncipované, vymyslené, napísané a ako si ukážeme aj vydané.

Je možné priblížiť, že odkaz Radiščeva je prezentovaný počas cesty a pobytu na zastávkach cesty z Petrohradu do Moskvy. Zastávkami sú mu mestá ako Tver, Novgorod alebo poštové stanice – dobové dopravné uzly ako Chotilov, Ľubaň alebo Krestice. Ich názvy sú zároveň názvami jednotlivých častí – kapitol, z ktorých *Cestovanie* ... pozostáva.

Takto situované úvahy sú načrtnuté so zámerom sprostredkovať pozície a názory iných ľudí. Radiščev tak umelo vyvoláva konfrontáciu názorov seba ako narátora s pozíciou iných ľudí. Je teda v pozícii blízkej autorskému rozprávačovi – narátorovi. Radiščev tvorí a autorsky vymýšľa bohaté imaginatívne spektrum s bohatou variabilitou situácií, prostredníctvom ktorých dokáže predstaviť svoj názor.

Mohli by sme si položiť otázku: Ako presnejšie možno toto písanie vnímať?

Odpoveď na takto pracovne formulovanú otázku by bola priblížením samostatnej naratívnej stratégie a podôb imaginácie, ktoré Radiščev využíva.

Prv, než tak učiníme, považujeme za potrebné odpovedať ešte na jednu pracovne formulovanú otázku. Okrem momentov, kedy sa sám štylizuje do pozície rozprávača je možné vidieť ho aj ako priameho – priznaného narátora, ktorý prehovára sám a otvorene?

---

[5] K povahe tohto problému ruského filozofického myslenia možno uviesť postoj profesora A. S. Streľcova z Katedry filozofie a sociológie Kalužskej štátnej pedagogickej univerzity K. E. Ciolkovského v Kaluge. Išlo o reakciu Streľcova na príspevok O. K. Avdejeva s názvom *Problém indivídua vo filozofii ruského konzervativizmu*, ktorý bol prezentovaný 28. júna 2012 počas VI. Kongresu Ruskej filozofickej spoločnosti v Nižnom Novgorode. Streľcov za jeden z problematických pojmov označil pojem symbolizmus, ktorý v sebe často nevhodne zahrňuje iba diela zo začiatku 20. storočia, ktoré používajú symbolické vyjadrovanie. O symbolizme v rusky osobitom význame Streľcov poukazuje aj v prípade, kedy používanie metafor, literárnej symboliky a imaginácie nie je len záležitosťou tvorivého a umeleckého záujmu autora, t. j. je využívaná ako prostriedok či nástroj prezentácie myšlienok so zámerom vyhnúť sa cenzúre, ktorej literárna tvorba (filozofické texty nevynímajúc) podliehala.

Je možné odpovedať kladne. Čiastočne to robí v Ľubani, keď píše o jednom z viacerých prípadov krivdy páchanej na roľníckych nevoľníkoch.

Taktiež rozprávanie v Novgorode je možné vnímať ako jeho vlastnú úvahu, ktorú aj prezentuje samostatne. Predstavuje úvahy o medzinárodnom práve, zákonoch a probléme ich vymožiteľnosti. Považujeme za potrebné podotknúť, že istú dávku imaginácie badať aj tu, keď myšlienky medzinárodno-právneho charakteru sa vynárajú pri pohľade na majestátnu Volgu.

Rovnako Krestice by sme mohli vidieť ako jeho „neskrývané" pozície, no je potrebné podotknúť, že úvaha je inšpirovaná pohľadom na lúčenie sa otca – šľachtica so svojimi deťmi, ktoré odchádzajú do služby.

Výraznejšie sa ale Radiščev prezentuje zo zákrytu imaginácie. Odhaľuje svoje pozície slovami postáv, s ktorými sa fiktívne stretáva a vedie s nimi rozhovory. S človekom v stanici Toržok rozoberá otázky cenzúry. S mladým seminaristom vedie rozsiahly rozhovor o výuke v duchovných akadémiách. Uvažujú „spoločne" o filozofii v prostredí duchovných akadémií. S tajomným pánom Č. sa zhovára v Čudove. Zásadným rozhovorom je ten s priateľom pánom Kresťjankinom v Zajcove, ktorého obsah priblížime na inom mieste. Nazdávame sa, že náležite dotvorí ráz predstavenej argumentácie.

Posolstvo samotného Radiščeva je spracované aj ako čítanie textov iných ľudí. Môžeme to považovať za ďalší z prvkom imaginácie. Ide o texty darované. Takým je slávne *Slovo o Lomonosovovi*, ktoré získava ako dar počas obeda od parnaského sudcu v meste Tver, no číta ho v Čornej Griazi. Tento text je prezentovaný ako pôvodný tvorivý pokus, ktorý sa podľa samotného autora – sudcu údajne podaril, a tak ho aj Radiščev ponúka čitateľovi na posúdenie.

Využíva ním vytvorenú predstavu čítania textov nájdených. Sú nimi listy od *asi päťdesiatročného priateľa* bez mena a identity. Tie nachádza v Chotilove a podrobne číta vo Vydropusku. V blate pri stanici Chotilov nachádza tiež *Plán do budúcnosti*, ktorý na tomto mieste aj priamo sprostredkúva.

Rozhovor so seminaristom má svoje myšlienkové pokračovanie v ďalšom z čítaní. Radiščev približuje svoje čítanie poznámok a úvah seminaristu. Dostal sa k nim tak, že ich seminaristovi ukradol. Na margo toho poznamenáva: „Priznávam, že mám dlhé prsty; kde uvidím niečo, čo sa podobá úvahe, hneď to potiahnem; ale pozor, nič v zlom" (Radiščev 2010, 46). Ponúka nám teda možnosť čítať jeho čítania textov.

Radiščev svoje postoje prezentuje aj prostredníctvom iných obrazotvorných prístupov. Na poštovej stanici v Spaskej Polesti je problém krutých trestov za zmanipulované dlhy zachytené ako výplod snových stavov, Radiščev približuje čitateľovi vlastne svoj sen. „Keď som spal, myšlienkami rozbúrené telesné šťavy hnali sa mi do hlavy a vzrušujúc jemné zloženie môjho mozgu, vzbudzovali vo mne predstavy. Nespočetné obrazy sa mi vynárali vo sne, ale rozplynuli sa ako ľahké pary vo vzduchu" (Radiščev 2010, 34-35).

Medzi imaginatívne prvky v Radiščevovej naratívnej stratégii patrí aj mystická skúsenosť, ktorej zakúšanie opisuje v Broniciach na starom posvätnom mieste. Tu sa mu burácajúcim hlasom prihovára tajomný posol a vyzýva ho spytovať si svedomie a uvedomiť si svoje cnosti, teda to, čo je hodnotné v ňom samom. Tak rozvíja ďalší motív svojich úvah. Presnejšie dostáva tu od tajomného hlasu posolstvo: „Moja múdrosť zasiala do tvojho rozumu a srdca všetko, čo potrebuješ" (Radiščev 2010, 55). Radiščev následne rozvíja silný kresťanský motív, objavuje sa tu vysvetlenie toho, čo z pohľadu ruskej kritiky západnému myslenia symptomaticky chýba – viera v Boha, v ktorom sa všetko zakladá. Dodáva, že po tých burácajúcich slovách „odpútal som sa na niekoľko okamihov

od okolitého sveta" (Radiščev 2010, 55). Skúsenosťou mu tu nie je len odpútanie sa od okolitého sveta, ale aj precitnutie k cnostiam.

Práve motív cností by nám mohol poslúžiť pre lepšie pochopenie toho, v čom mohol byť Radiščev vnímaný ako hrozba, čím bol nebezpečný. Motív nebezpečného ale podrobnejšie rozpracujeme v záverečnej časti textu. Na tomto mieste sa taktiež núka využiť potenciál uvedeného motívu. Môžeme priblížiť dôležité aspekty Radiščevovho osvietenského odkazu, ktoré budeme následne využívať pri posúdení „nebezpečenstva" jeho tvorivého odkazu. V samotnom odkaze je dôležitým aspektom práve problém cností.

K JADRU „ZLA", K JADRU OSVIETENECKEJ IDEY RADIŠČEVA

Motív cností je možné využiť ako vstupný rámec k pochopeniu povahy Radiščevovho osvieteneckého uvažovania, teda toho, ako sa nám javí v našej a týmto textom ponúkanej interpretácii.

Samotný interpretačno-rekonštrukčný prístup našej štúdie sa odvíja od rezervovaného, resp. mierne kritického postoja k zásadnej téze, ktorá bola nastolená snáď najvýznamnejšou postavou súčasného štúdia dejín ruskej filozofie, a to Andrzejom Walickim. Práve on je autorom jedného z kánonov exegézy dejín ruského filozofického myslenia *Zarysu mysli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego* (2005).

Walicki na margo Radiščevovho odkazu poznamenáva: „Obzvlášť originálnym sa prístup Radiščeva ukázal v tej najpálčivejšej spoločenskej otázke Ruska – v otázke roľníckej. Stáva sa hlavnou témou *Cestovania z Petrohradu do Moskvy;* práve preto sa táto kniha zdala byť tak hrozivou Kataríne II., ktorá mala v živej pamäti povstanie Pugačova" (Walicki 2005, 83). Dovolíme si nesúhlasiť, že ide o kľúčovú tému. Stotožňujeme sa ale s tým, že ide o tému najožehavejšiu.

Ide o Radiščevom spracovaný motív a problém, ktorý sa stal pre neho nebezpečným, totiž jeho postulovaním sa javil on sám nebezpečným.

Na tomto mieste by sme chceli vyjadriť naše presvedčenie, že kľúčovým a nosným je u Radiščeva problém človeka v širšom zmysle, jeho postavenia v spoločnosti a ich vzájomných interakcií a určení. Práve v naznačenom interakčnom rámci má mimoriadne dôležité postavenie problém cností.

Radiščev rozdeľuje cnosti na osobné a občianske. Osobnými sú altruizmus, ľudskosť a dobrosrdečnosť. Sú človeku prirodzene dané a môžu byť do náležitej podoby kultivované výchovou, pod ktorou rozumie Radiščev čiastočne výchovu zabezpečovanú inštitucionálne, teda školou, no vo výraznejšej miere domácou výchovou. Jej kľúčovým momentom je pôsobenie vzoru vychovávateľa, hlavne rodiča. V podobe marginálnej poznámky možno doplniť, že jednu z rovín osvietenského odkazu Radiščeva, ktorá je badateľná v *Cestovaní...* by bolo možné nazvať filozofiou výchovy.

Na rozdiel od osobných sú občianske cnosti vyjadrením stavu spoločnosti a sú samotnou dobou tvorené, získané a osvojované. Radiščev zdôrazňuje, že v jeho časoch sa občianske cnosti zakladajú na ctibažnosti a samoľúbosti. Radiščev v kontexte svojej doby a žitej spoločenskej reality preferuje osobné cnosti pred občianskymi. Zároveň vyjadruje presvedčenie o nevyhnutnosti podriadiť občianske cnosti osobným, ktoré sú pre neho tým najvhodnejším a autentickým východiskom pre správny chod spoločnosti.

Práve poznanie, že tomu takto nie je spôsobuje nesúlad v spoločnosti, plodí bezprávie a zlo. Spoločenský život založený na cnostiach občianskych, izolovaných od cností osobných vedie k formovaniu zákonov a iných princípov regulujúcich spoločenské vzťahy,

ktoré v konečnom dôsledku spoločnosť deštruujú.

Takýto stav spoločnosti vedie k tomu, že z nositeľa vysokých osobných cností robí hlupáka až vyvrheľa, dokonca nebezpečného zločinca. Spoločnosť ho hodnotí takto vždy, keď sa riadi svojimi osobnými cnosťami.

Exemplárny príklad tejto deštrukčnej nadradenosti zvrátenej podoby občianskych cností nachádzame v príbehu a osude pána Kresťjankina, dlhoročného vojenského dôstojníka a neskôr štátneho úradníka. Sám seba vnímal ako toho, pre ktorého je štátna služba, v jeho prípade služba vojenská a neskôr štátna – predseda trestného súdu, priam poslaním.

Ako osobnosť je svojim okolím obdivovaný, a to za svoju humánnosť, citlivosť a úprimnosť. V opise Radiščeva sa stáva priam stelesnením osobných cností. V službe, predovšetkým v jeho súdnej praxi sa osobné cnosti stávajú zdrojom opovrhovania jeho kolegov, je považovaný za slabocha.

Pôsobenie pána Kresťjankina je zároveň vyjadrením snahy priblížiť možnú ingerenciu osobných cností do priestoru práva a zákonov, teda do priestoru priamo určeného občianskymi cnosťami. V jeho prípade je zaujímavo akcentované to, že právo a zákon sú nástroje, ktoré disponujú viac či menej výrazným manévrovacím priestorom, v ktorom je možné uplatňovať svoje osobné morálne cnosti. Trestné sadzby sú pohyblivé a výklad práva umožňuje pohyb medzi jednotlivými paragrafmi. Kresťjankin odvodzuje svoje „ohýbanie" inštitucionalizovaných noriem od svojich osobných cností; práve ony sa zakladajú na absolútnej priorite hodnoty človeka ako takého, zohľadňujú možné dôsledky a dopady súdnych rozhodnutí na jednotlivých ľudí.

Humanisticky orientovaný prístup Kresťjankina naráža na správanie a prístup k „ohýbaniu", ktorý favorizuje iné východiská. Naráža na tých, ktorí pozíciu svojho úradu využívajú na vlastný prospech, a to vo viacerých rovinách: buď hľadajú majetkový a finančný úžitok, či bažia po prestíži a uznaní v spoločnosti, alebo sa snažia ukojiť žiadostivosť po poctách od ľudí, v záujme ktorých rozhodujú.

Zaujímavý je aj spôsob vysporiadania sa s touto situáciou. Po počiatočnom vzdore, konfliktoch s okolím sa pán Krasťjankin rozhoduje pri plnej sile odísť do výslužby. Ako humánny človek, chcel ohýbať právo v prospech slabých, no to mu prinieslo problémy, a ak by svojimi rozhodnutiami mal ubližovať, rozhodol sa odísť, nepodporovať svojimi činmi tendenciu narábania so zákonom, ktorá ľuďom škodí a ktorá je v jeho dobe rozšírená. „Hlas" Kresťjankina konštatuje: „Keď som nemohol uľahčiť ich osudy, umyl som si ruky v svojej nevinnosti a vzdialil som sa od ukrutností" (Radiščev 2010, 58).

Príbeh pána Krasťajankina priblížený v rozprávaní zo Zajcova je zaujímavý aj z toho aspektu, že sa tu odhaľujú zásadné antropologické postoje, ktoré ústia do filozoficko-právnych záverov a pozícií.

Jednu z nich nachádzame v reči Kresťjankina na slávnostnom posedení u miestodržiteľa: „Ľudia sa rodia na svet všetci rovnakí. Všetci máme rovnaké údy, všetci máme rozum a vôľu. Teda človek bez vzťahu k spoločnosti je bytosť vo svojich činoch na nikom nezávislá. Ale on[6] im kladie medze, súhlasí, že nemôže všetko podriaďovať svojej vôli, podriaďuje sa požiadavkám svojho blížneho, slovom, stáva sa občanom. Z akej príčiny krotí svoje chúťky? Prečo ustanovuje nad sebou vrchnosť? Prečo, keď je neobmedzený v plnení svojej vôle, obmedzuje ju poslušnosťou? Pre svoje výhody, povie rozum; pre svoje výhody, povie vnútorný cit; pre svoje výhody, povie múdry zákon. Preto, kde člo-

[6] vzťah. Pozn. autora.

vek nemá úžitok z toho, že je občanom, tam ani občanom nie je" (Radiščev 2010, 64-65). Ruský osvietenec následne pokračuje úvahami o tom, že právo človeka stojí nad právom občana, a to vždy, keď „zákon nie je schopný sa ho zastať alebo to nechce urobiť" (Radiščev 2010, 65). Za najprirodzenejšie právo považuje okrem práva na sebazáchovu a obranu aj „právo na obhájenie svojho šťastia" (Radiščev 2010, 65). V uvedených princípoch sa nachádza aj zdôvodnenie možnej revolty proti existujúcemu spoločenskému poriadku, a takýto odpor je možné uznať za spravodlivý.

Obdobné postrehy nachádzame v *Úvahách z blata* v Chotilove, teda v *Pláne do budúcnosti*: „Ale ak všetci položili medze svojej slobode a určili si zásady svojho konania, vtedy všetci, ktorí sú od lona matkinho rovní v prirodzenej slobode, musia byť rovní aj v jej obmedzení. To znamená, že ani tu jeden druhému nepodlieha. Prvým vládcom v spoločnosti je zákon, lebo ten je jeden pre všetkých. Ale čo bolo pohnútkou vstupu do spoločnosti? Rozum vraví: vlastné dobro; srdce vraví: vlastné dobro; neporušený občiansky zákon vraví: vlastné dobro" (Radiščev 2010, 99-100). Oproti tým zo Zajcova je možné badať, že rozmer budúcnosti narába s takým zákonom, ktorý dokáže legitímne a náležite určovať osobný život. Dokáže to preto, že na danom určení participujú všetci, čo môžeme badať v kondicionáli uvedenej myšlienky. Vychádza zároveň z uvedomenia si toho, čo je nám prirodzene spoločné. Pre Radiščeva nie je ale dané uvedomenie niečím samozrejmým, je niečím, čo je nevyhnutné vždy pripomínať a uchovávať to v pamäti. Nesmie sa to prekrývať predsudkami, ziskuchtivosťou, ktoré by mohli opäť viesť k deštrukcii spoločenských vzťahov.

Myšlienková „zastávka" v Zajcove je pozoruhodná aj tým, že uvažuje o možnosti vzoprieť sa existujúcim pravidlám, pričom takýto odpor môže byť vnímaný ako spravodlivý. Radiščev vníma ako jeden z prejavov konfrontácie prirodzene dobrých osobných cností so zlom cností občianskych vystúpenie nevoľníkov proti miestnym vlastníkom pôdy, ktorých usmrtili. Je potrebné podotknúť, že tu neopisuje vzdor voči štátnej moci imperátora, lež proti konkrétnemu utláčateľovi.

Ak sme naše uvažovanie uviedli ako polemiku s Walického názorom, v tomto momente by sme sa radi prinavrátili k uvedenej pozícii. Nazdávame sa, že vzdor nevoľníckeho roľníctva vníma Radiščev – bezpochyby aj na základe skúseností z povstania Pugačova – ako reálnu hrozbu, pred ktorou je ale krajinu možné uchrániť. Ochrana je možná cestou reformných zmien založených na tom, čo je v človeku prirodzene dobré teda v cnostiach osobných.

Na tomto základe, základe paternalistickom Radiščev „simuluje" možné dopady a hrozby existujúceho bezprávia na najpočetnejšej časti obyvateľstva impéria, teda na nevoľníkoch. Toto bezprávie nie je páchané len na nevoľníkoch, Kresťjankin nezosobňuje roľníka, no aj on je ukrivdeným človekom. Radiščevove úvahy poukazujú na krivdy a zlyhania, ktoré nie sú do istej miery spôsobované nedokonalosťami spoločenského systému, lebo ich kľúčovým problémom je rovina individuálna, zlyhania v ľudskom konaní a predovšetkým človeku vlastná ľahostajnosť voči iným.

Príklad ľahostajnosti a pohodlnosti, zlyhania prameniaceho z nečinnosti, ktorá môže viesť k smrti ľudí v takmer absurdnom prevedení nachádzame v Čudove. Aj ten míňa nevoľnícky problém. Tajomný pán Č. približuje „svoju" šialenú príhodu o fatálnych problémoch, do ktorých sa dostala dvadsaťčlenná posádka jeho člna. Po tom, ako ich na mori zastihlo náhle vlnobitie, sa jeden z členov posádky vďaka enormnému úsiliu dostal na breh, v dome tamojšieho posádkového veliteľa chcel požiadať o pomoc, lebo práve jeho ľudia by mohli najrýchlejšie pomôcť. Narazil na neočakávaný problém. Veliteľ spal

a nižší dôstojník – zástupca veliteľa nesmel k nemu nikoho pustiť, aby pán náčelník nebol rušený. Táto cesta záchrany sa ukázala ako nepriechodná, spánok mal prednosť.

O záchranu sa postarala hŕstka miestnych rybárov, ktorí boli ochotní pomôcť. Príbeh pána Č. akcentuje rozmer individuálneho konania v dvoch protichodných pozíciách. Na jednej strane ilustruje hodnotný individuálny výkon, snahu pomôcť v núdzi: v prípade člena posádky a rybárov. Na strane druhej zachytáva bezočivé zlyhanie veliteľa i jeho zástupcu. Je tu výrazne akceptovaná chyba človeka. Je zdôraznené, že tieto momenty často súvisia s (ne)ochotou človeka a ľudí.

Práve preto je pre nás zásadnejšia otázka človeka než problém nevoľnícky, ktorý však predstavuje najvýraznejšiu politickú hrozbu, a to predovšetkým v očiach najmocnejšieho orákula dobového Ruska – Kataríny II. Vedie k zatknutiu, internovaniu Radiščeva do Petropavlovskej pevnosti, k trestu smrti, ktorý bol pozmenený na 10-ročné vyhnanstvo na Sibíri.

Osud Radiščeva zároveň otvára rad otázok, aj otázku o povahe nebezpečenstva, ktorého zdrojom by bol on sám. Sú umocňované takými postojmi, aké nachádzame napríklad v Chotilove, v spomínanom *Pláne do budúcnosti*. Zaznamenávame tu okrem kritických úvah aj oslavné slová: „Naša vlasť je bohumilým stánkom, lebo jeho základy nie sú budované na predsudkoch a poverách, ale na našom vnútornom pociťovaní štedrosti otca všetkých ľudí" (Radiščev 2010, 97) a dodáva: „Pochodeň vedy sa vznáša nad naším zákonom a odlišuje ho od mnohých dnešných pozemských zákonov. Rovnováha moci, rovnosť majetku odstránia ešte aj koreň občianskych nesvárov" (Radiščev 2010, 97).

Naše otázky naberajú na sile aj v konfrontácii s priam cár-báťuškovskými vyjadreniami, ktoré nachádzame v Spaskej Polesti: „Príbeh môjho spolucestujúceho ma nevýslovne dojal. Či je možné, hovoril som si v duchu, aby sa za takej milosrdnej vlády, akú máme dnes u nás, páchali také ukrutnosti? Či je možné, že by žili takí nerozumní sudcovia, ktorí by pre naplnenie štátnej pokladnice (možno naozaj tak nazvať každé neoprávnené odňatie majetku na uspokojenie štátnych požiadaviek) odnímali ľuďom majetok, česť, život? Rozmýšľal som, ako by sa táto udalosť mohla dostať do uší najvyššej moci. Lebo som si správne myslel, že v absolutistickom štáte len ona môže byť k druhým nestranná" (Radiščev 2010, 34).

Apologetický postoj Radiščeva, tentoraz k problematike vzdelávacej politiky štátu nachádzame v konštatovaní Radiščevovho „rozhovoru" s mladým seminaristom: „Stačil som ešte seminaristovi povedať, že sa jeho prianie čoskoro splní, že už vyšlo nariadenie o založení nových univerzít, kde sa vedné disciplíny budú prednášať podľa jeho priania" (Radiščev 2010, 46).

Doteraz uvedené vedie nás k úvahe, či a do akej miery Radiščev bol či mohol pôsobiť ako burič a rozvracač, či naopak, nakoľko sú tieto hodnotenia zavádzajúce.

NEBEZPEČNÝ BURIČ ČI REFORMÁTOR? K PRVÉMU TRESTU

Radiščev bol uznaný za pučistickú hrozbu a ako sme mali možnosť vidieť, bol potrestaný. Trest vychádza z postoja Kataríny II., ktorý zachytáva aj tento fragment z vyjadrenia k Radiščevovmu *Cestovaniu* ...: „Zámer knihy vidno takmer na každej stránke; jej autor je nasiaknutý a nakazený francúzskym bludom, nasilu hľadá a vyhľadáva všetko možné, len aby zničil úctu k vláde a pobúril ľud proti vrchnosti" (cit. podľa Бабкин 1952, 157). Pokúsime sa identifikovať niekoľko aspektov toho, čo by sme chceli označiť ako kruciálne nedorozumenie, nepochopenie vyvstávajúce medzi Radiščevom a Katarínou II.

Nepochopenie plynie z rozdielneho vnímania a výkladu niektorých dôležitých okolností a motívov, plne v duchu zľudoveného frazeologizmu „Byť v zlom čase na zlom mieste". Pritom imperátorka nebola jedinou, kto Radiščevovi ublížil. Dostaneme sa tak k problematike tzv. druhého potrestania, či trestu Radiščeva.

Zároveň vyvstáva pred nami sled príčin, ktoré by mohli mať bezprostredný dopad na uznanie Radiščeva za buriča rozvracajúceho krajinu a na jeho bezprostredné potrestanie.

Ako prvé sa nám javí nadšenie z Raynalovej práce, ktorej formu obdivuje Radiščev, no jej protiruským obsahom je bytostne dotknutá Katarína II.[7] O tom, že obaja „aktéri" sporu prácu poznajú, poznamenáva M. Skrzypek: „Cárovná pravdepodobne čítala *Dejiny dvoch Indií*, lebo spoznáva úryvok prevzatý Radiščevom a hovorí, že ‚otroci majú radi svoje okovy´; toto všetko je vo veľkej miere prevzaté z Raynalovej knihy" (Skrzypek 1991, 297).

Skrzypek vníma Radiščeva ako dôležitú osobnosť z pohľadu akejsi infiltrácie postojov Raynala do Ruskej reality: „Do Ruska priniesol myšlienky z *Histoire de deux Indes* (Dejiny dvoch Indií) nepochybne Alexander Radiščev (1749 – 1802). Vie sa, že študoval v Lipsku, kde žil od 1766 do 1771. Práve vtedy sa začal oboznamovať s nemeckými (Wolff, Herder, Goethe) a francúzskymi filozofmi (Helvétius, Rousseau, Mably, Montesquieu, Voltaire). Študoval Raynala, čítajúc vydanie, ktoré v roku 1780 Diderot kategoricky prepracoval, následne začal pracovať nad *Cestovaním z Petrohradu do Moskvy.*" (1991, 296). Práve povaha textu, teda jeho prípadná editácia Diderotom môže predstavovať kľúč k pochopeniu nedorozumenia medzi Radiščevom a Karatínou II. V každom z recipientov akoby čítal text inak, užívajúc blanchotovské slová.

Považujeme za dôležité spomenúť, že Skrzypek nie je jediným, kto zdôrazňuje problém rozdielu medzi pôvodnou verziou textu, ktorý vzniká pod vedením Raynala a diderotovskou verziou. Jednou zo stále rezonujúcich otázok je podiel Diderotovho autorského príspevku na Raynalovej trojzväzkovej práci. Takéto pýtanie formuluje Monica Michaud (2014), pričom identifikuje rozdielne postoje oboch francúzskych osvietencov: „Na rozdiel od Diderota, ktorý namieta voči samotnému princípu kolonizácie, Raynal prijíma pragmatickejší prístup" (Michaud 2014, 18). V svojej práci poukazuje na to, že pre Raynala je existencia kolónií jednoducho faktom doby, zaujíma ho, ako upraviť medzikultúrne a obchodné vzťahy tak, aby mohli byť v budúcnosti harmonické a efektívne. Druhým problémom, ktorý exponuje Gilluame Ansart (2009) je miera úpravy Raynalovej práce Diderotom, resp. tvorba akoby vlastného diela Diderota, ktoré prevzalo názov Raynalovej práce.

V tomto kontexte je možné konštatovať, že u Radiščeva nachádzame priame citáty z Raynala; napr. na strane 26 v poznámke pod čiarou. Od Raynala preberá úvahy o povahe tyrana. Možno samotná téma – tyrana a tyranie – by mohla predstavovať jeden z dôvodov kritiky Radiščeva Katarínou.

II.

Ak akcentujeme, že Radiščev je kvintesenciou „bytia v zlom čase na zlom mieste", môžeme to spájať v istom zmysle s nepodarenou interpretáciou ducha doby, predovšetkým udalostí rokov 1772 – 1773, teda roľníckeho povstania Pugačova a jeho porážky. Tento

[7] Marian Skrzypek uvažuje o dopadoch čítania uvedenej práce Katarínou II. aj na povahu neskoršieho prekladu Raynalovej práce do ruského jazyka: „Všetky odvážne pasáže s kritikou náboženstva a despotizmu sa vynechali. Odstránili takmer celú knihu XVIII. venovanú *Revolúcii v Amerike* a *Prehľad o Európe,* ako aj knihu XIX. Toto vydanie datujeme do rokov 1834 – 1835" (Skrzypek 1991, 301).

moment považujeme za jeden z kľúčových. Pri hodnotení ducha doby sa Radiščev dostáva do dramatického stretu s principiálne odlišným názorom Kataríny II.

Radiščev otrasy spôsobené povstaním, ako sa nám javí z lektúry práce, vníma ako príležitosť zamýšľať sa nad aktuálnosťou zmeny, reformy, ktorej chce pomôcť svojim osvietenským učením. Povstanie je mementom, ktoré by malo evokovať zmenu, odstrániť príčiny masovej roľníckej nespokojnosti. K tomuto postoju nás vedie aj jedna z poznámok J. Komorovského k postupu práce Radiščeva. Aj napriek faktu, že je *Cestovanie...* dlhodobým tvorivým projektom „bolo napísané v rokoch 1784 – 1789" (2010, 189). Teda je písané v období po povstaní. Je potrebné zdôrazniť, že Radiščev niekoľkokrát upozorňuje na problém útlaku sedliactva, no zároveň je možné uvažovať o neporozumení medzi oboma stranami v tom, že nejde o jediný rozmer jeho reflexií. Tu by sme opätovne zdôraznili, že element nevoľníctva je vnímaný ako potenciálny zdroj nepokojov. Tie by mohli krajinu deštruovať, pričom potlačiť osobné cnosti tohto obyvateľstva, upierať im prirodzené nároky a ich „šťastie" ako ľuďom, môže mať fatálne následky.

Povstanie Pugačova je naopak Katarínou II. vnímané ako dôvod ohradiť sa voči liberalizmu osvietenstva a jeho emancipačnému úsiliu. Je to obdobie, kedy rastie moc statkárov nad nevoľníckymi sedliakmi, t. j. jadrom veľkého sociálneho problému Ruska je vzťah statkárov a sedliakov. Je to interakčný rámec, v ktorom Radiščev akcentuje rozmer osobnej zodpovednosti, zlyhaní a zneužívania moci.

Opäť by sme poukázali na osudy príbehu pána Kresťjankina. Radiščevovo učenie tu môže pôsobiť ako podnet k masovej vzbure, ako ospravedlnenie oprávnenosti sedliackeho lynču statkárov. Avšak to by bol veľmi úzko poňatý výklad. Radiščev slovami Krasťjankina poukazuje na to, že zákon je meniteľný a aj keď je v danej dobe jeho litera formulovaná v istej podobe, stále má svoj manévrovací priestor, ktorým sa dá slúžiť iným i ubližovať im. Práve uvedenú situáciu akcentuje tá časť citovaného textu, ktorá uvádza „alebo to nechce urobiť" (Radiščev 2010, 65). Dokážeme si predstaviť, že tieto myšlienky môžu pôsobiť buričsky. Obzvlášť, ak je súčasťou prirodzenej právnej výbavy človeka okrem práva na sebazáchovu aj ochrana a zachovanie šťastia. Dostávame sa do konfrontácie s kategóriou šťastia, ktorá môže byť naplnená pomerne širokým obsahom, a teda vytvára aj široký priestor možných záujmových konfrontácií tých, ktorí by svoje prirodzené právo na šťastie mohli chcieť obraňovať tak, že budú vzdorovať platným zákonným normám. V takýchto intenciách sa ale úvahy bezprostredne nepohybujú a postaviť sa proti normám nie je konečným účelom, lež možným dôsledkom, ktorý vychádza z existujúceho stavu spoločnosti. Radiščev zdôrazňuje, že vzoprieť sa zákonu v momente, keď sú potláčané prirodzené práva je pochopiteľné. Medzi uznaním tohto nároku a apelom na revolúciu ale nie je nevyhnutná kauzálna súvislosť. Ak by sme čítali dielo, resp. problémy doby selektívne, ak by sme sa cítili byť v ohrození – ako Katarína II. – mohli by sme ignorovať snahu autora identifikovať hrozbu. Identifikovať to, čo je možné zmeniť, aby nebola deštruovaná celá spoločnosť rozsiahlejším konfliktom.

Za buričské možno považovať vyjadrenie: „Boj sa, ukrutný statkár, na čele každého tvojho sedliaka vidím tvoj ortieľ" (Radiščev 2010, 20). No zároveň je potrebné zohľadniť aj úvahy, kde sa zamýšľa nad sebou, ako on za opilstvo fyzicky potrestal svojho poddaného Petrušku.

Takmer „pučisticky" môže vyznieť aj táto pasáž z Vyšného Voločku: „V Rusku mnohí roľníci nepracujú pre seba; a tak bohatstvo zeme v mnohých krajoch Ruska dokazuje ťažký údel jeho obyvateľov. Moja radosť sa zmenila na rovnaké rozhorčenie, aké pociťujem v lete, keď chodievam po colnom prístave a pozerám na lode, ktoré k nám dovážajú

prebytky Ameriky a jej drahý tovar, ako cukor, kávu, farbivá a iné výrobky, na ktorých ešte neuschol pot, slzy a krv, čo ich zmáčali pri obrábaní" (Radiščev 2010, 109). Mohlo by to znieť ako dôraz na biedu a zbedačovanie. Takto by to bolo možné vnímať, ak by sme nezohľadnili vstup k tomuto uvažovaniu, ktorý je formulovaný o niekoľko riadkov skôr a identifikuje zdroj týchto útrap: „Tu bolo vidieť skutočné bohatstvo zeme i prebytky roľníckej práce; tu bolo badať v celom lesku pohnútku ľudského konania – ziskuchtivosť" (Radiščev 2010, 108).

Ako pučistickú „rozbušku" možno vnímať aj takúto poznámku z Vydropusku, z jednej „priateľskej lektúry" Radiščeva: „Šľachta, ktorá v svojich počiatkoch bola prospešná štátu osobnými zásluhami, dedením ochabla v svojich činoch a jej koreň, sladký pri sadení, priniesol napokon trpké plody. Namiesto chrabrosti zavládla nadutosť a samoľúbosť, namiesto ušľachtilosti duše a veľkomyseľnosti sa rozplodilo pätolizačstvo a nedôvera v seba, opravdiví škodcovia všetkého veľkého" (Radiščev 2010, 111). Ak ich ale doplníme o myšlienku, že „mnohí vladári, žijúci medzi takýmito obmedzenými dušami, pobádaní k malým skutkom pochlebovaním tých, ktorí zdedili hodnosti a zásluhy, namysleli si, že sú bohmi a všetko, čoho sa len dotknú, urobia šťastne a múdro" (Radiščev 2010, 111), potom odkaz Radiščeva znie ako memento pre imperátora vyhýbať sa „preludom" klamstva, lichôtok, t. j. skreslene reflektovať tragickú sociálnu situáciu. Skôr než programové tézy revolúcie pripomína odkaz Radiščeva v tomto ohľade výstrahy podobné tým, ktoré formuluje Machiavelli v 23. kapitole *Vladára*: „Nechcem obísť jeden veľmi dôležitý bod, lebo ide o omyl, pred ktorým sa kniežatá dokážu uchrániť, len ak sú mimoriadne opatrné alebo si dobre vybrali. Ide o pochlebovačov. Sú ich plné dvory, lebo ľudia sa veľmi radi kochajú vo vlastných činoch a nechávajú si o sebe nahovárať toľko, až sa pred pliagou pochlebovania nedokážu ubrániť" (2009, 104).

Takmer tragicky by mohlo znieť kritické posúdenie slova tyran v čudovskom príbehu pána Č., kde sa Radiščev priamo odvoláva na prácu Raynala. Avšak takto to čítať by znamenalo zámerne ignorovať kontext a zámer textu. Tyran nie je vnímaný len ako krutý vládca, ako hrozba inštitucionálna, ako hrozba "z modrej krvi". Dominantne je akcentovaný prístup človeka, ktorý disponuje mocou a tým, ako ju dokáže využiť alebo zneužiť. Radiščev zdôrazňuje dôležitý osvietenský motív a síce povinnosť využívať svoje možnosti pre blaho iných, a nie zneužívať moc len pre seba či zapredávať ju prízemnej ľahostajnosti alebo vlastnej pohodlnosti. Šlo by o ignorovanie myšlienky, teda otázky, ktorá je súčasťou týchto úvah: „Či je možné, hovoril som si v duchu, aby sa v našom storočí, v Európe, v blízkosti hlavného mesta, pred očami veľkého panovníka, páchala taká neľudskosť?" (Radiščev 2010, 26). Pre upresnenie by sme len doplnili, že to je ďalšia z reakcií na konanie mladého dôstojníka, ktorý odmietal zobudiť svojho veliteľa, ktorý by mohol príkazom zachrániť stroskotancov. Čin dôstojníka je konaním hodným označenia tyranské.

Pri analýze problému, akejsi dichotómie Radiščeva revolucionára a Radiščeva iniciátora reforiem, prikláňame sa zhodne s Walickým k druhej z možností: „*Cestovanie* malo apelovať na monarchu a šľachtu, zároveň umocňovať tento apel poukázaním na tragické okolnosti ľudovej revolúcie, ktorá sa stane nevyhnutnou v prípade nerealizovania náležitých reforiem" (Walicki 2005, 85). Tento názor by nás mohol utvrdiť v doterajšom presvedčení, že Radiščev bol v zlom čase na zlom mieste. Mohli by sme ho považovať za toho, kto si aj dobre naplánoval čas, len bol zle pochopený, lebo nastavenie jeho doby už bolo akoby v inom časopriestore a kontexte vnímania reforiem a revolučnej hrozby. Tu by sme videli jeden zo zárodkov jeho prvého potrestania. Stotožňujeme sa s názorom

Walického aj v tom, že Radiščev túžil po reforme, no „nie veľmi dokázal uveriť v reálnu možnosť takéhoto riešenia. Predvídal skôr revolučné riešenie" (Walicki 2005, 84). To prirodzene neznamená, že by ho preferoval, skôr predvídal revolúciu ako zlo, ktoré príde.

Ďalším z dôležitých problémov, ktorý prispel k povahe vnímania Radiščevovho odkazu, jeho potrestania boli bezpochyby udalosti roku 1789 vo Francúzsku. Po Veľkej francúzskej revolúcii Katarína II. prešla do totálnej reakcie voči emancipačným ideám osvietenstva, no Radiščev sa práve v roku 1789 po získaní povolenia Nikitom Rylejevom púšťa do tlače *Cestovania...*, pričom to robí sám na ulici Griaznej, vo svojom dome na tlačiarenskom stroji, ktorý si zadovážil vo vlastnej réžii.

Bolo by možné uvažovať, že Radiščev sa v situácii nezorientoval tak dobre ako historik Nikolaj Karamzin (1766 – 1826), ktorý sa po vypuknutí Veľkej francúzskej revolúcie kriticky postavil k revolučnej radikálnosti Rousseaua a stal sa otvoreným prívržencom samoderžavia.

V ZLOM ČASE V ZLÝCH DEJINÁCH. ZÁVEROM A K TRESTU „DRUHÉMU"

Na záver sa pokúsime priblížiť ešte jeden spôsob, akým bol Radiščev potrestaný. Ide o trest, ktorému by bolo možné prisúdiť poradové číslo druhý,[8] alebo nazvať ho ako trest dejinno-filozofický.

„Viac ako polstoročie nás delí odo dňa, kedy v dobe katarínskej reakcie vyšla kniha, ktorá predpovedala revolúciu v Rusku a budúce oslobodenie ruského ľudu (...). Poukazuje na to, ako krutý útlak a násilie cárskych katov, šľachticov a kapitalistov vyvoláva odpor medzi ruským ľudom, ktorý miluje slobodu (...). Lenin menoval Radiščeva na prvom mieste medzi predstaviteľmi ruského národa, ktorí sa postavili na odpor proti utlačovateľom ľudí. Radiščeva kládol na úplný začiatok revolučného hnutia v Rusku" (Kozmin 1951, 5-6). V istom zmysle by možno ani nebolo potrebné pokračovať. Totiž M. B. Kozmin v niekoľkých vetách približuje povahu druhého trestu – označenia Radiščeva, resp. jeho dielo za prológ revolúcie v Rusku. Zároveň poukazuje na jeho sudcu i kata v jednej osobe – na V. I. Lenina.

Nazdávame sa ale, že ide o otázku, ktorá nielenže v našom prostredí nie je skúmaná, no ide o jeden z aktuálnych problémov dejín ruskej filozofie vôbec, a teda zaslúži si hlbšiu pozornosť. Aj preto nachádzame obzvlášť hodnotné východisko v práci Oľgy Jelisejevovej (Елисеева 2015), ktorá vychádza v kultovej edícii Život výnimočných ľudí[9] ako jej 1527. zväzok.

O. I. Jelisejevová vo svojom opise boľševických snáh stvárnenia Radiščeva z roku 1918 využíva obraznosť sochy pri Zimnom paláci.

Socha sa na Radiščeva nepodobala, zmenili mu identitu, stvárnili ho na svoj obraz. Predstavoval „klon" Maximiliána Robespierra „a levej hrivy vlasov, presne ako u Camilla Desmoulinsa" (Елисеева 2015, 7). Radiščev vyzeral tak ako má revolucionár vyzerať. K tomuto zjavu dodáva: „Stotožnili spisovateľa milujúceho slobodu s tými, ktorí vykonali revolúciu v srdci Európy, a cez nich, ako cez predchodcov, aj so samotnými boľševikmi" (Елисеева 2015, 7). „Plastická" podoba trestu mala aj svoje bezprostredné ideové doplnenie. O to sa na slávnostnom otvorení postarali slová A. V. Lunačarského.

[8] S takýmto poradovým vyjadrením sme mali možnosť prvýkrát konfrontovať sa v rukopise doposiaľ nepublikovanej práce *Myśl filozoficzna rosyjskiego Oświecenia. Granice i podziały* Michala Bohuna z Inštitútu filozofie Jagellonskej univerzity v Krakowe, ktorú nám poskytol autor v roku 2017.

[9] Rus. *Жизнь замечательных людей*

Vypovedajú o tom, do akej podoby „trestu“ boľševici dohnali Radiščeva: „Radiščev patrí nám. Ruky preč praví socialisti – revolucionári a menševici! Bol to revolucionár do špiku kosti, ktorý nepoznal zľutovanie s nevoľníctvom a tyranmi“ (cit. podľa Елисеева 2015, 7). Lunačarskij vravel, že sa odhaľuje „pamätník prvého proroka a mučeníka revolúcie“ (cit. podľa Елисеева 2015, 7). Ten zniesla zakrátko z povrchu sveta silná búrka na Neve, no ortieľ musel počkať na svoje rehabilitovanie skoro storočie. V kontexte tvorby živej radiščevoveskej „legendy“, ktorá zastupuje a priam prekonáva samotný odkaz Radiščeva, je podnetná aj ďalšia poznámka ruskej autorky: „Paradoxne, na rozvoj ruského myslenia mal ohromný vplyv text, ktorý prakticky nikto nečítal. Všetci však počuli, že autor haní existujúce zriadenie a bol poslaný do vyhnanstva na Sibír“ (Елисеева 2015, 317). Ako doplnenie týchto úvah môžeme uviesť, že nami citovaná práca M. B. Kozmina (1951) v použitej literatúre neuvádza žiadne z diel Radiščeva. „Dostatočným“ východiskom sú zobrané spisy Lenina.

„Pred nami je dominantná záhada Radiščeva: ako sa môže stať kultúrnym archetypom dielo, ktoré je nielenže literárne slabé ale aj chronicky nečítané? Kľúč od tohto tajomstva sa nachádza na dne duše ruskej vzdelanej spoločnosti“ (Елисеева 2015, 317-318). Odpoveďou Jelisejevovej, ktorá stále zanecháva obrovský otáznik, alebo až ich rad, by sme si dovolili uzavrieť našu prácu.

Radi by sme vyjadrili náš postoj, že pohľad do autorského priestoru textu sa nám objavil pozoruhodný osvietenský počin, ktorým reaguje na potreby a výzvy svojej doby. Dielo i autora nevnímame ako počin revolucionára či „pučistický“ pamflet. Skôr ho prijímane ako snahu múdro, so znalosťou veci, teda osvietensky predchádzať chybám osobným i štátnickej nerozvážnosti, a to na viacerých úrovniach. Je vo výraznej miere radou ako odstrániť chyby v osvietenskom duchu, ku ktorému sa Katarína II. prihlásila, čo v uvedených súvislostiach môže vyznieť viac ako paradoxne. Zdá sa nám, že to čo spôsobuje Radičšev môžno ani nie je strach, ako skôr pocit hanby, zahanbenia nad problémami a zlobami, ktoré sú súčasťou tohto navonok mocného a osvieteného impéria. Aj preto Radiščev znie pre nás priam paternalisticky.

Literatúra:

ANSART, G. (2009): Variations on Montesquieu: Raynal and Diderot´s Histoire des deux Indes and the American Revolution. *Journal of the History of Ideas,* 70 (3), 399-420.

БАБКИН, Д. С. (1952): *Процесс А. Н. Радищева*. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР.

БЛОХИН, В. В. (2004): *На переломе 1881-1904. Н. К. Михайловский в идейно-политической борьбе в 80-90-е годы XIX века*. Москва: Издательство РУДН.

CASSIN, B. (2014): *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.

COPLESTON, F. (2009): *Historia filozofii. Filozofia rosyjska. T 10*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

ČERVEŇÁK, A. (2010): Cesta ako symbol.... In: Radiščev, A. N.: *Cestovanie z Petrohradu do Moskvy*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 7-11.

ЕЛИСЕЕВА, О. И. (2015): *Радищев*. Москва: Молодая гвардия.

KOMOROVSKÝ, J. (2010): Alexander Nikolajevič Radiščev. Bibliografická poznámka. In: Radiščev, A. N.: *Cestovanie z Petrohradu do Moskvy*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku

slovenských spisovateľov, 177-189.

KOZMIN, M. B. (1951): *A. N. Radiščev hlasatel ruské revoluce*. Praha: Slovanské nakladatelství.

KYSLAN, P. (2018): *Fenomén kultúry vo filozofii Immanuela Kanta*. Prešov: Filozofická fakulta.

ЛЕБЕДЕВА, О. Б. (2000): *История русской литературы XVIII века*. Москва: Издательский центр Академия.

MACHIAVELLI, N. (2009): *Kniežа*. Martin: Thesis.

МАЛИНОВ, А. В. (2012): *История русской философии*. XVIII век. Санкт-Петербург: Интерсоцис.

MICHAUD, M. (2014): Raynal´s "colonialisme éclairé" in the Histoire des deux Indes. *French forum*, 39 (1-2), 17-32.

ПУШКИН, А. С. (1994): А. Н. Радищев (1749 – 1802). In: Радищев, А. Н.: *Путешествие из Петербурга в Москву*. Paris: Booking International, 5-9.

NALDONIOVÁ, L. (2016): Kreativní fantazie Gianni Rodariho. In: Dědinová, T. (ed.): *Na rozhraní světů. Fantastická literatura v mezioborovém zkoumání*. Brno: FF MU 2016, 221-232.

RADIŠČEV, A. N. (2010): *Cestovanie z Petrohradu do Moskvy*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.

РАДИЩЕВ, А. Н. (1952): О человеке, о его смертности и бессмертии. In: Радищев, А. Н.: *Избранные философские и общественно-политические произведения*. Москва: Гусударственное издательство политической литературы, 287 – 418.

SKRZYPEK, M. (1991): La réception de l' Histoire des deux Indes en Pologne et en Russie au dix-huitième siècle. In: Tietz, M. –Lüsebrink H. – J. (eds). *Lectures de Raynal: l'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle : actes du colloque de Wolfenbüttel*. Oxford: The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 287-303.

СТАРЦЕВ, А. (1960): *Радищев в годы Путешесвия*. Москва: Советский писатель.

WALICKI, A. (2005): *Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

IMAGINÁCIA A DEJINY V MYSLENÍ GIAMBATTISTU VICA[1]

Peter KYSLAN

ÚVOD

Imaginácia je aktivita ľudského ducha, ktorá sa často spája s umeleckou kreativitou a aktivitou, novšie sa využíva v psychológii a psychiatrii, zároveň a nemenej je to príťažlivý teoretický a filozofický problém. Predstavivosť je subjektívnou súčasťou ľudskej mysle, je zakorenená v pocitoch, emóciách, v impulze, ktorý funguje bez akéhokoľvek racionálneho odôvodňovania. Avšak aj táto predstavivosť sa pokúša zachytiť realitu vo svojej pravde. Skutočnosť, že táto obrazotvornosť, predstavivosť a fantazijnosť patrí k ľudskej kultúre a k ľudskému životu, potvrdzujú všetky ľudské prejavy a výdobytky od pravekých malieb po futuristické predstavy transhumanizmu. Predložený text sa venuje filozofickému problému predstavivosti v koncepcii filozofie dejín talianskeho mysliteľa Giambattistu Vica.

Pri problematike histórie, poznania a imaginácie vo filozofii dejín by sme mohli hovoriť o iniciatívach od Augustína až po Nietzscheho. V zmysle zmysluplnej a konzistentnej úvahy problém zúžime na koncepciu dejín a kultúry G. Vica. Dôvodov výberu a výskumného zmerania môže byť viacero. Hlavnou motiváciou bola skutočnosť, že napriek dejinno-filozofickému rešpektu voči Vicovi sa venuje len malá pozornosť hlbšiemu rozpracovaniu jeho myšlienok. Už vo svojej dobe, tiež v prúde osvietenstva a v dobe moderny a postmoderny tento autor, „letiaci na krídlach fantázie", ostal solitérom a bez výrazného povšimnutia.

Každé filozoficko-dejinné uvažovanie v zmysle klasických modelov disponuje určitou mierou predstavivosti, založenou na nevedomosti, na viere, na optimizme, na transcendentalizme, na fantázii, na túžbe alebo na propagande.

Vicov podiel na pochopení dejín a kultúry je obdivuhodný, predovšetkým preto, že dovtedy pojmy dejiny (história) a kultúra neexistovali ako autonómne sémantické jednotky. Napriek tomu neapolský učenec chápal potrebu celostného, širšieho uchopenia týchto kategórií. Svojou univerzálnou perspektívou patrí medzi prvých filozofov dejín klasického obdobia, ak to je prehnané tvrdenie, tak minimálne pripravil metodologickú cestu pre klasikov filozofie dejín.

Na ilustráciu rozdielu medzi modernou myšlienkou a starodávnym myslením vytvoril Vico pozoruhodnú teóriu predstavivosti. Táto teória, popis mýtu založeného na rituáli a imitácii, bola inšpiratívna a pripomína niektoré antropologické teórie dvadsiateho storočia. Taktiež vypracoval prehľad o vývoji ľudských inštitúcií, ktorý ostro kontrastuje s jeho súčasníkmi – prirodzenoprávnymi a descartovskými teoretikmi.

Druhou výskumnou motiváciou je vplyv Vicovej filozofie na budúce humanitné odbory. Docenenie jeho myšlienok prichádza až o niekoľko storočí a záujem prekonáva hranice filozofie či dejín filozofie. Ako to dokazuje prehľad súčasnej literatúry, dôležité Vicove myšlienky sa rozšírili do iných oblastí a jeho myšlienky boli prevzaté autormi v rámci celého spektra súčasných disciplín vrátane antropológie, kultúrnej teórie, teórie

[1] Príspevok bol realizovaný v rámci grantového projektu VEGA 1/0880/17 *Filozofia dejín v osvietenstve: Dejiny ako fundamentálny moment sebainterpretácie človeka v kontexte filozofie 18. storočia.*

výchovy, histórie, literárnej kritiky, psychológie a sociológie. Napriek obskúrnym začiatkom je Vico v súčasnosti všeobecne považovaný za veľmi originálneho mysliteľa, ktorý anticipoval centrálne prúdy v neskoršej filozofii a humanitných vedách.

Štúdia je rozdelená na časti – v prvej je charakterizované miesto G. Vica v dejinách filozofie dejín, následne je pozornosť venovaná základnému pojmu imaginatívnych univerzálií, potom je ponúknutá krátka analýza obsahovej a metodologickej stránky Vicovho myslenia o dejinách.

GIAMBATTISTA VICO (1668 – 1744)

„*Keď čítam Vica, moja predstavivosť rastie,*
čo sa nedeje pri čítaní Freuda alebo Junga."
James Joyce

Dejiny filozofie dejín vo svojich rôznych podobách evidujú filozofický počin Giambattistu Vica (Angern 1991; Rohbeck 2004). Často je mu venovaná poznámka o originálnom vedeckom prístupe k dejinám alebo o inovatívnom metodologickom prístupe. Avšak v zmysle našej témy imaginácie a dejinného filozofovania treba v počiatočnej fáze predstavenia a analýzy Vicovho odkazu zdôrazniť imaginatívny rozmer jeho uvažovania.

Záujem o imagináciu, teóriu metafory, rehabilitáciu fantázie, filozofovanie o dejinách a kultúrnych univerzáliach možno analyzovať vo Vicovom fundamentálnom diele *Nová veda*[2], prvýkrát zverejnenom v roku 1725 (vydanie známe ako *Scienza Nuova Prima*) a opäť v druhej a prevažne prepísanej verzii o päť rokov neskôr. Vico publikoval tretie vydanie v roku 1744, neskôr ho vydal Fausto Nicolini a objavilo sa až v roku 1928. Nicolini je zodpovedný za aktualizáciu interpunkcie Vica a editovanie práce do súčasnej štruktúry kapitol, oddielov a číslovaných paragrafov. Nicolini sa odvoláva na vydanie *Scienza Nuova Seconda – Druhá nová veda* alebo len *Nová veda* – pod týmto titulom je konečná verzia známa aj dnes.

Dielo *Nová veda* predbehlo svoju dobu, pravdepodobne z tohto dôvodu nevzbudilo veľkú pozornosť v prvej polovici 18. storočia. Síce nie je možné povedať, že Vico bol vo svojom storočí neznámym mysliteľom – v Taliansku ho poznali v Benátkach a v Neapole. Skutočný význam jeho diela bol však objavený až v 19. storočí. Vicove myšlienky a hlavne metóda zaujala mnohých osvietenských aj poosvietenských filozofov dejín (Rousseau, Montesquieu, Herder, Hegel, Marx a iní).

Napriek Vicovmu priznaniu, že ignoruje ostatné knihy sveta, možno identifikovať

[2] Prehľadová práca, ktorú plánoval nazvať *Scienza Nuova*, sa prvýkrát objavila v rokoch 1720 – 21 v dvojoddielovom právnom pojednaní o *Univerzálnom zákone*. Náčrt bol napísaný v latinčine a objavil sa v kapitole nazvanej *Nova Scientia Tentatur* (*Pokus o novú vedu*). Načrtnuté úvahy mali byť plne rozvinuté vo verzii, ktorú podporil aj mocný kardinál Corsini, budúci pápež Klement XII. Podľa vtedajšej praxe to znamenalo, že by prevzal náklady na uverejnenie. V poslednej chvíli kardinál podporu stiahol. Je však pravdepodobné, že kardinál bol znepokojený niektorými Vicovými tvrdeniami, ktoré boli na toto obdobie odvážne, ako napríklad myšlienka, že ľudská spoločnosť prešla tzv. beštiálnou etapou (bestioni) a že je možné, že sa spoločnosť vráti k tomuto primitívnemu barbarstvu, v ktorom ľudia majú len nejasnú formu rozumu.
Podľa autobiografie Vico nemal dostatok peňazí na to, aby publikoval celý text svojej práce, preto predal jediný klenot, ktorý vlastnil – rodinný zvon – a skrátil svoju knihu o dve tretiny. Dielo sa objavilo v roku 1725 pod názvom *Scienza Nuova*, ale nebolo úspešné.

a dokázať fundamentálne vplyvy štyroch autorov – Platón, Tacitus, Grotius a Bacon (Vico 1983, 154). Počas štúdia sa Vico stretol s prvým majstrom, gréckym filozofom Platónom (zaujali ho prevažne len historické práce Platóna). Kritický duch ho obrátil k Tacidovi, rímskemu historikovi, a Machiavellimu, talianskemu štátnikovi a politickému filozofovi, ktorý vykresľoval ľudí nie takých, akí by mali byť, ale akí, bohužiaľ, sú. Kontrasty sa tak čoskoro stali dôležitým prvkom v jeho myslení: kontrasty medzi prírodou a duchom; medzi telom a dušou; medzi racionalizmom a fantáziou.

Skutočnosť, že Vico ignoroval iné vtedy moderné myšlienky, vzbudzuje otázky. Možno tomu tak bolo z dôvodu, že neovládal anglický, nemecký ani francúzsky jazyk. No hlavný dôvod je pomerne jasný a dostatočne známy. Bol to nesúhlas (presadený až v *Novej vede*) s Descartesovým myslením a myšlienkový konflikt s neapolskými učencami, ktorí boli, možno povedať, viac descartovskí ako Descartes. Kritika čírej racionality a matematickej metódy sa nesie na pozadí celej filozofie *Novej vedy*.

Mohli by sme obraňovať Vicovu koncepciu voči dominantnej racionalistickej vedeckej perspektíve a pravdepodobne by sme vzbudili pozornosť v niektorých problematických miestach súčasného typu myslenia. Takto obsiahnutý záujem by však anticipoval neobyčajne širokú problematiku. V tejto štúdii je miesto len na analýzu podielu Vicovej myšlienky imaginácie vo filozofii dejín[3].

Vo svojej *Opus magnum* chce Vico vysvetliť fungovanie myslenia starých dôb, ktorú kontrastuje v určitom zmysle s racionálnym myslením a snaží sa ukázať, že archaické myslenie nie je možné vysvetliť čisto racionálnym prístupom. Vico vedome oponuje racionalizmu a snaží sa brániť šíreniu tohto modelu myslenia, ktorý bol v tej dobe najpopulárnejším, kritickým a moderným spôsobom reflexie vo filozofii aj vo vede.

Taliansky filozof, hľadajúci základy pre svoju *Novú vedu,* týmto spôsobom píše: „Avšak v tejto hustej noci temnôt, do ktorej sa nám zahaľuje najvzdialenejšia raná minulosť, objavuje sa večné, nezapadajúce svetlo večnej pravdy, ktorú nemožno nijakým spôsobom spochybniť, že tento občiansky svet bol určite vytvorený ľuďmi, a že je teda možné, priam nutné, nájsť tieto základy v premenách samého nášho ľudského ducha. A musí udivovať každého, kto o tom uvažuje, že sa filozofi vážne namáhajú vypracovať vedu o svete prírody, ktorý pozná jedine Boh, pretože on ho stvoril; a že neuvažujú o tomto svete národov alebo o svete občianskom, o ktorom by ľudia mohli vypracovať vedu, pretože ho oni vytvorili“ (Vico 1991, 136-137, par. 331).

Vico predbehol francúzsku *Encyklopédiu* a ideu encyklopedistov o zjednotení vedenia a poznatkov. Čerpal z renesančných predstáv o imaginatívnom organizovaní myšlienok. Jedným zo základov jeho koncepcie a snáh je potreba revitalizácie a redefinície funkcie predstavivosti a potreba jej kultivovania tak, aby rôzne odvetvia ľudského vedenia a vedy mohli byť spojené. Vico navrhuje, aby učenci koordinovali všetky disciplíny do jedného systému, aby sa zosúladili s naším náboženstvom a s duchom politickej formy, pod ktorou žijú. Rozpoznaním základnej povahy najstaršieho básnického (poetického) myslenia Vico predstavuje základnú jednotu vedomostí založenú na metaforickej sile jazyka.

Je potrebné zdôrazniť, že hoci Vico charakterizuje imaginatívnu činnosť ako mechanizmus kategorizácie archaického myslenia, tiež priznáva, že ľudská myseľ, akokoľvek rafinovaná, nikdy neprestáva využívať poetickú logiku. Vico tvrdí, že keď sa pokúšame vyjadriť niečo, čo nie je ľahko pochopiteľné zavedenými spôsobmi, ako sú schopnos-

[3] Zámerne sa nevenujeme napríklad Vicovej koncepcii univerzálneho práva a pod.

ti ľudskej mysle, vášne, cnosti, zlozvyky, vedy a umenie, „[...] musíme hľadať pomoc v našej predstavivosti, aby sme si vysvetlili (duchovné veci – pozn. P. K.), podobne ako maliari tvoria ľudské obrazy" (Vico 1991, 168, par. 402). Podľa priekopníckej práce Vica je predstavivosť kognitívna schopnosť, ktorú potrebujeme, aby sme vytvorili svet zmysluplnejší pre nás. Pre Vica existencia zásadnej symetrie medzi ľudským životom a životom predstavivosti tvorí dôkaz, že imaginácia nie je len príležitostné osvieženie, ale zmysluplnosť ľudského stavu (Granatella 2005, 187).

Väčšia časť diela *Nová veda* je popisom poetickej múdrosti. Týmto spôsobom je charakterizovaná funkcia mýtických myšlienok pri vzniku spoločnosti. Je to aj spôsob myslenia, ktorý ovládal spoločnosť, až kým plebejci nedosiahli kontrolu nad spoločnosťou prostredníctvom triedneho boja. Vico zachádza do detailov vysvetľujúcich veci ako poetická metafyzika, poetická logika, poetická ekonómia a poetická geografia. Vysvetľuje detaily vývoja veku bohov a rozpad veku hrdinov na vek ľudí.

Vico používa dôležitý pojem *imaginatívne univerzálie*. Niektorí učenci, najmä Benedetto Croce, tvrdia, že tento motív je Vicova tragická chyba a je najlepšie ignorovať ho. Obhajcovia Vica naopak môžu použiť imaginatívne univerzálie ako spôsob, ako brániť Vica ako hlásateľa filozofickej potreby používať predstavivosť a rétoriku. Mnohí čitatelia môžu byť skeptickí k predloženému konceptu predstavivosti. Námietky môžu byť vznesené aj voči náročnému štýlu písania v kombinácii s fantastickým spôsobom, akým interpretuje staroveké mýty. Veľká časť *Novej vedy* sa stáva tajomstvom, možno povedať nevedeckého charakteru. Avšak pri približovaní sa k tejto časti je užitočné pripomenúť si, že Vico sa domnieva, že tento typ myslenia je oddelený od nášho bežnejšieho spôsobu reflexného myslenia. Okrem toho je možné natrafiť na súčasných antropológov a jazykovedcov, ktorí vidia Vica ako predchodcu ich objavov. Nakoniec, Vicova myšlienka nemusí byť naozaj tak vzdialená. Sám totiž videl v poetických obrazoch a *imaginatívnych univerzáliách* „hlavný kľúč" svojej *Novej vedy* (Vico 1991, 54, par. 34), preto táto téma stojí za preskúmanie.

IMAGINATÍVNE UNIVERZÁLIE A FILOZOFIA DEJÍN

Dejiny sú sebautváraním ľudského ducha, to je ich substančným určením a základom ich poznateľnosti. Filozoficky legitímne skúmanie dejín by malo anticipovať vedecké skúmanie dejín, analytický prístup k osobnostiam a udalostiam, záujem o počiatky dejín, myslenie o dejinách v celku – týmito atribútmi disponuje Vicovo hlavné dielo.

Koncepcia imaginatívnych univerzálií je Vicov asi najoriginálnejší, zároveň najzložitejší a najťažšie pochopiteľný teoretický objav. Tento poetický pojem a s ním spojená činnosť sú, podľa Vica, v myslení ľudí od začiatku dejín. Tento koncept sa veľmi líši od konceptov generovanej reflexie v modernom veku. Univerzálie sú mimoriadne významné, pretože sú základným dôkazom pre tvrdenie Vica, že ľudské bytosti v rôznych historických obdobiach premýšľajú inak. Bez týchto univerzálií je ťažké určiť zásadné rozdiely medzi súčasnými myšlienkami a myšlienkami minulosti (Fabiani 2009, 19).

Treba poznamenať, že pôvodné nastavenie používania pojmu predstavivosť (z latinského slova *imaginatio* a gréckeho slova *phanthasia*) je humanistická a rétorická tradícia. V tejto tradícii je predstavivosť schopnosť, ktorou ľudská myseľ môže rozdeliť a zároveň dať dohromady rôzne prvky a rôzne kategórie s cieľom vypracovať nové formy alebo obsahy (Granatella 2005, 190).

Vico píše o univerzáliách, že „s našou civilizovanou povahou si ich nemôžeme vôbec

predstaviť a dokážeme im porozumieť iba prostredníctvom poetickej povahy prvých ľudí" (Vico, 1991, 54, par. 34). Originálna koncepcia učenca z Neapola predstavuje inú formu myslenia v celku a o celku. Akcentom na poetiku, mytológiu a náboženstvo reprezentuje antimoderné a antidescartesovské princípy a potvrdzuje autorovu myšlienkovú izolovanosť a koncepčnú periférnosť. Od descartovských filozofov a rovnako od scholastikov sa líši v dôraze na humanitné odbory. Niektorí autori hovoria u Vica o určitej syntéze Platóna a Tacida (rímskeho historika), teda spojení platonizmu s historickým realizmom.

Podľa Vica ľudské bytosti nedokážu myslieť univerzálne prostredníctvom rozumu (teda iba logickou racionalitou), ale univerzálne zachytiť svet a život je možné len prostredníctvom predstavivosti. Nie je to protikladná perspektíva k racionalite, je to iná, alternatívna eventualita.

Imaginatívna univerzálnosť podľa Vica upokojuje myslenie a robí poriadok v zmätku. Vico zdôrazňoval, že myšlienky potrebujú hlavnú univerzálnu ideu a spájajú sa s ňou na základe podobnosti a súvislosti. Učenec najskôr vytvoril imaginárny obraz podobnosti a potom s fantáziou zjednotil veci, ktoré by ostali oddelené. Je zrejmé, že tu máme kontakt so silne teologizujúcim[4] a estetizujúcim rozmerom, avšak práve týmto spôsobom sa vydáva na svoju krátku historickú cestu filozofia dejín. Vicova metóda je teda historická. Analýza Vicovho metodologického prístupu bude ponúknutá nižšie.

Objav konštruktívnej úlohy imaginárneho je kľúčom, ktorý nám umožňuje pochopiť všetky javy ľudskej kultúry a dejín, ich pôvod a vývoj. Pôvodné (počiatočné) vedenie nie je tvorené abstrakciou z empirickej reality, ale ide o rozvíjanie predstavivosti, ktoré dávajú formu vnímaniu a „prekladajú" svet do ľudských pojmov. Z tohto pohľadu je pozoruhodné, že sila predstavivosti je koncipovaná ako pôvodný spôsob tvorby konceptu.

Imaginatívne univerzálie sú zložité kategórie a Vico neponúka ich úplnú, ucelenú definíciu. Dve pomerne nesporné axiómy však môžu pomôcť poskytnúť lepšie pochopenie Vicovho pojmu. Prvým je, že pôvodným (prvým) jazykom bola kombinácia mutovaných gest a jednoslabičných slov (Vico 1991, 117, par. 226, 231). Druhým je to, že „napodobňovanie je silnou stránkou detí, a tak pozorujeme, že vo svojich zábavkách prevažne napodobňujú to, čo sú schopné pochopiť" (Vico 1991, 115, par. 215). Predstavivosť je silnejšia v ľudských začiatkoch, keď ľudia nie sú dostatočne schopní v analytickom myslení, napríklad u detí alebo na začiatku kultúry u tzv. prvých ľudí.[5] Toto je spojené s predstavou Vica, že ľudia pochopia to, čomu nerozumejú tým, že si to obrazne spájajú s niečím známym.[6] Deti používajú svoje silné predstavy na to, aby pochopili veci kopírovaním pohybov. Deti (aj „prví ľudia") cítia svet skôr ako ho spravia zrozumiteľným z hľadiska logických tried. Podľa Goetscha Vico navrhuje, aby sme opustili spojenectvo medzi logikou a metafyzikou a namiesto toho vytvorili svet jednoty logiky a rétorických a poetických koncepcií ľudského chápania, ktoré tvoria a opisujú ľudskú komunitu (Goetsch 1995).

„V koncepcii Vica je predstavivosť rozšírenie telesnej skúsenosti – je teda dru-

[4] Vicova koncepcia imaginatívnej univerzálnosti fundamentálne ovplyvnila aj novú teológiu a psychológiu francúzskeho filozofa a teológa Nicolasa Malebrancheho (1638 – 1715) (Fabiani, 2009, 331-347).

[5] V podobnom duchu uvažuje a rozvíja svoju *Filozofiu symbolických foriem* aj Ernst Cassirer. Vznik symbolična a symbolická pregnancia je najlepšie preukázateľná v začiatkoch (teda pri počiatku ľudstva alebo v skorom detskom veku) (Cassirer 1977).

[6] Pre lepšie znázornenie týchto úvah Vico hovorí, že dieťa (i archaický človek) si vysvetlí magnetické sily tak, že „magnet je zamilovaný do železa" (Vico 1991, 110, par. 180).

hom mediátora medzi zmyslom vnímania a abstraktnejšou úrovňou ľudského poznania" (Raudla 2013, 265). Podľa Vica jediným spôsobom, ako poznať a poznávať tento svet, človeka a ľudstvo univerzálne v zmysle historickej a spoločenskej reality, je pohľad a analýza historických zmien a výrazov myslenia. Kultúra a myslenie sú prístupné cez predmety, ktoré produkujú a následne sú nimi tvorené. To, čo môžeme pozorovať napríklad v textoch, nie je (descartovské) vedomie, ale jeho činnosť, ktorá vytvára a sprostredkúva. „Pre Vica však celá sféra vedomia je rozšírením telesnej existencie, čo znamená, že skúmanie myslenia, textov a jazykov nevedie prostredníctvom intelektualizmu a číreho racionalizmu (Raudla 2013, 267). Univerzálie sa chápu ako proces, nie ako entita. Toto je epistemologický princíp, ktorý dovoľuje Vicovi prekonať tradičnú disjunkciu rozumu a predstavivosti a zaujať pomerne nepoznané filozofické územie (Granatella 2005, 191).

Možno povedať, že vzťah k minulosti a k dejinám nie je možné dostatočne zachytiť moderným rozumom. Ľudské dejiny sa vyvinuli pred moderným víťazstvom rozumu. V tomto duchu Vico zdôrazňuje, že imaginatívna perspektíva je nevyhnutná pre pochopenie najstarších dejín a počiatkov dejinného človeka. Základným Vicovým zistením je, že ľudský svet (*mondo civile*) je vytvorený ľuďmi, preto musí byť ľuďmi spoznateľný. Vicov dôraz na hľadanie príčin nadväzuje na Hobbesa a Bacona (Kudrna 1991, 14). Sklon ku kauzalite Vico uplatnil hlavne v *Novej vede* a preniesol spomínanú metódu do skúmania historického procesu. Tento prístup neskôr hlbšie rozpracovali vo svojich filozoficko-dejinných koncepciách Herder a Hegel. Základné pojmy filozoficko-dejinných koncepcií ako *univerzálne dejiny, svetové dejiny, dejiny ľudstva, cieľ dejín, zmysel dejín* atď. majú priamu spojitosť s myšlienkami Vica.

Klasické koncepcie filozofie dejín sa pri teoretickej rekonštrukcii počiatku dejín nevyhnú predstavivosti. Z obsahového i metodického hľadiska možno Vicovo dielo pokladať za prvý podstatný krok na ceste k vytvoreniu klasickej filozofie dejín. Jeho originálny a nový prístup k dejinám ovplyvnil nielen dejepis, ale aj filozofiu dejín. Sám pojem filozofia dejín nepoužil[7], hovoril o „filozofických naráciách o dejinách" (Verene 2002).

Začínajúcu sa filozofiu dejín aj vďaka Vicovmu odkazu možno hodnotiť ako pokus pochopiť poradie krokov, prostredníctvom ktorých rozum dospel k svojmu adekvátnemu sebapochopeniu a súčasne to popísať ako historický proces (Schaeffler 1991, 104).

ETAPY DEJÍN PODĽA VICA

Neapolský učenec funduje filozofiu dejín v dvoch významoch. Po prvé ide o metodológiu štúdia dejín a filozofie dejín, o ktorých budeme hovoriť nižšie, Vico tiež ponúka vlastnú filozofiu dejín.

„Rád ľudských vecí postupuje takto: najprv sú lesy, potom chatrče, potom dediny a po nich mestá a nakoniec akadémie" (Vico 1991, 118, par. 239). Vico dejiny chápe univerzálne (avšak dobovo europocentricky), všíma si ich pokrok, fázy a tempo. Dejiny rozdeľuje na tri obdobia.

Podstatnú časť diela Vico venoval aj otázkam práva. Vo filozoficko-dejinnom zmysle rozdeľuje prirodzené právo v čase analogicky ako samotné dejiny. Hovorí o konkrét-

[7] Pojem „filozofia dejín" použil ako prvý M. F. Voltaire v roku 1756, keď označil cieľ úvodu k svojej knihe *Pokus o svetové dejiny, o mravy a ducha národov od Karla Veľkého až po naše časy.*

nych formách práva: božské, heroické a ľudské. „V prvej etape vznikla predstava, že právo je v rukách božích, v dobe hrdinov sa právo mieša s násilím a umierniť ho môže len náboženstvo, a až v tretej etape sa právo zhoduje s ľudskými zákonmi" (Kudrna 1991, 19). U Vica možno evidovať prvé historické postihnutie vývoja práva v dejinách filozofie (Vico 1991, 375-377).

Podobne toto trojdelenie Vico aplikuje aj na ďalšie ľudské kategórie: prirodzenosť, tradícia, prirodzené právo, vláda, jazyk, písmo, právo a autorita. Vo všetkých prípadoch analogicky a dôsledne dokazuje nesúmerateľnosť troch období, ale tiež ich obsahovú podmienenosť.

V prvom veku, v období bohov, boli ľudia „hlúpi, nezmyselní a strašné zvieratá" (Vico 1991, 156, par. 374) a dovoľovali si riadiť sa výlučne zmyslami. Všade určili prítomnosť božského: prírodné fenomény, najmä tie najohrozujúcejšie, boli interpretované ako prejavy krutých a trestajúcich božstiev. Z politického hľadiska je v tejto prvej fáze triumf teokratického systému, v ktorom sa spoločenský život sústreďuje okolo veštcov a kňazov.

Prvé obdobie je pre učenca dejín najzaujímavejšie, jeho poznanie a spôsob myslenia považoval za najnaliehavejšie a osobne najzaujímavejšie. V prvom období rôzne ľudské oblasti a inštitúcie vychádzajú najprv z bezprostrednosti zmysluplného zážitku, čistého cítenia, zvedavosti, zázraku, strachu, povery a detskej schopnosti ľudských bytostí imitovať a antropomorfizovať svet okolo seba. Keďže „vo svetovom detstve boli ľudia v princípe vznešení básnici" (Vico 1991, 111, par. 187), je potrebné iným spôsobom skúmať tieto dejiny. Vico hovorí o „poetickej múdrosti" (*sapienza poetica*) (Vico 1991, 149, par. 361 an.), ktorá sa prejavuje predovšetkým v bájke, mýte, štruktúre raných jazykov a formáciách polyteistického náboženstva. Zaujímavá, a v tej dobe pomerne odvážna, je Vicova snaha o demytologizáciu výkladu náboženstiev. V náboženských mýtoch hľadal a lokalizoval konkrétne spoločenské vzťahy a javy.

Vico sa domnieval, že prví ľudia museli mať myseľ, ktorá sa podobala deťom. Takže keď prvýkrát začali používať jazyk, namiesto konceptuálneho označovania objektov napodobňovali tieto objekty gestami a výkrikmi. Keď hrom zasiahol archaického človeka, on imitujúc búšenie oblohy kričal „pa!" (otec), čím vytvoril prvé slovo (Vico 1991, 189, par. 448). To robí imaginatívne univerzálie úplne odlišnými od inteligentných univerzálií. Slová sú len pridruženým zvukom, sú len istou imitáciou. Takže možno povedať, že podľa Vica boli prvé slová vlastne rituály, ktoré slúžili ako metafory pre pochopenie, opísanie a sprostredkovanie žitej udalosti.

Idea mýtu alebo inak mýtické myslenie stálo pri počiatku spoločnosti a ľudských dejín. Štúdium historického pôvodu ľudstva sa podľa Vica zhoduje so štúdiom jeho psychiky. Mýtus je prvým znakom činnosti ľudskej mysle na počiatku dejín. „Môžeme skutočne povedať, že v prvom veku ľudstva je činná primárna funkcia ľudskej mysle" (Vico 1991, 205, par. 496).

Podľa Vica metafory neboli primárne určené pre magické artefakty, ale skôr na niečo, čo sa v každom z nás stalo prostredníctvom akulturácie. Metafory a obrazy obsahujú poznatky o kultúrnych inštitúciách, ako sú napr. majetkové práva, manželstvo a pohreb, ktoré sú univerzálne a tvoria kultúru. Akulturácia dáva tieto obrazy do mysle a umožňuje ľuďom žiť spolu. Tieto civilizačné inštitúcie považované za reálne objekty vo svete sú v skutočnosti obrazy tak hlboko zakorenené v našich spomienkach, že majú výrazný vplyv na naše správanie.

V druhej etape dejín, ktorú Vico nazýva dobou svárov a súbojov, je charakteristic-

ká prevaha predstavivosti, kvalít, ktoré boli predtým pripisované bohom, teraz sa stali dedičstvom hrdinskej šľachty a forma vlády nemôže byť nič iné než aristokracia, čo znamená, že vládnu tí najsilnejší.

Tretí vek Vico nazýva dobou ľudí alebo vekom civilizácie, je charakterizovaný konečne prevahou rozumu nad zmyslami a predstavivosťou. Po božskom a práve silnejšieho z predchádzajúcich období sa v tejto poslednej fáze objavili substituované formy vlády, ako konštitučná monarchia alebo republika, ktoré sa vyznačujú uznaním rovnosti všetkých občanov pred zákonom. Uvedené tripartitné rozdelenie príbehu dejín však nie je rigidné a absolútne, pretože Vico ho integroval a premenil na teóriu historického bádania.

V zmysle obsahovej stránky Vicovej filozofie dejín a predstavivosti je zaujímavá a nemenej dôležitá teória *corso* a ricorso. Corso ako smerovanie, cesta (kurz), klasické lineárne chápanie vývoja spredmetnené v spomínanom tripartitnom delení dejín. *Ricorso* – návrat, teda teóriu o zdanlivom a skutočnom opakovaní ľudských dejín Vico zaradil až v druhom vydaní svojho *Opus magnum*. Aj keď niektoré súčasti tejto Vicovej teórie môžeme dnes považovať za mylné, je to prinajmenšom povšimnutia hodná Vicova iniciatíva. Vico uvažuje o pravidelnostiach, ktoré sa v dejinách opakujú a nie sú viazané na jednu kultúrnu oblasť.

Vico spomína návrat v súvislosti s tzv. „heroickými represáliami, heroickými lúpežami, azylom, v zmysle návratu rímskeho práva vo feudálnom systéme, v zmysle právnych kategórií pozemkového vlastníctva a triednych vzťahov z rímskej doby atď." (Vico 1991, 419-436). Ricorso ako teória dejinných návratov zaujala mnohých filozofov dejín v zmysle kritiky idey pokroku. Avšak u Vica nejde ani tak o negáciu lineárneho historického vývoja, skôr o demonštráciu Vicovho akcentu na univerzálne kategórie v dejinách a na myslenie o dejinách v celku. Vico popisuje v tomto prípade imaginatívne univerzálie nasledovne: „[...] prví ľudia ako deti ľudského rodu neboli súci tvoriť inteligibilné pojmy, mali prirodzenú nutnosť vymyslieť si poetické znaky, ktoré sú fantastické pojmy a univerzálie, a vzťahovať na ne ako na určité modely alebo čisté ideálne obrazy všetky zvláštne druhy, na ktoré sa podobajú ako svojmu druhu" (Vico 1991, 114, par. 209). Predstavivosť je prejav špeciálneho procesu kategorizácie, ktorý predchádza racionálnu konceptualizáciu. Vytvorenie imaginatívnych univerzálií je založené na mechanizme rozpoznávania a identifikácie celých objektov alebo ich súčastí.

Dejinná myšlienka alebo myslenie o dejinách, minulých či budúcich, je niečo, čo nikdy nemôže byť konkrétne, pretože to nie je tu a teraz. Sú výsledkami udalostí, ktoré sa už udiali a dané podmienky už neexistujú alebo sú víziami ešte neuskutočneného. Iba vtedy, keď veci nie sú vnímateľné, stanú sa objektmi pre filozoficko-dejinné myslenie. To, že historik musí používať svoju predstavivosť, je nevyhnutné. Historik musí mať dostatočne silnú predstavivosť, aby bol jeho príbeh dobre vykreslený. Historická predstavivosť je často podceňovaná a eliminovaná, nie je okrasná, ale nevyhnutne štruktúrálna. Bez metaforickej schopnosti a snahy by historik nemal nijaký príbeh vytvoriť. Imaginácia je slepá, ale nevyhnutná schopnosť, bez ktorej, ako ukázal aj Kant, by sme nemohli nikdy vnímať svet okolo nás, je nevyhnutná na ceste k poznaniu dejín. Preto možno povedať, v zmysle Vica, že uplatňovanie nie svojvoľnej predstavivosti a fantázie, ale ich a priori formy tvorí fundament práce historickej konštrukcie.

METÓDA

Filozofiu dejín Giambattistu Vica je zaujímavé analyzovať aj z metodologického hľadiska. Vico konštruuje nové kritické umenie v zmysle všeobecnejšej metódy dejinného a kultúrneho bádania. Časť s názvom *Metóda* je ostrým vymedzením sa voči akémukoľvek druhu karteziánskej vedy. Namiesto toho Vico ponúka a opisuje tri rôzne typy dôkazov, ktoré aplikuje vo svojej vede: 1) teologické dôkazy, ktoré sú svedkami činnosti Božskej prozreteľnosti; 2) filozofické dôkazy založené na jednote poetickej múdrosti; a 3) filologické dôkazy, ktoré rozpoznávajú základné prvky histórie. Uvedené dôkazy a možné dokazovanie sa opierajú skôr o rozpoznanie spôsobu, akým sa myslenie musí overiť, aby odhalilo skryté alebo božské vzory. Metóda vedy, podľa Vica, je spojiť všetky tieto dôkazy spôsobom, ktorý vytvára koherentný a pravdivý príbeh.

Možno konštatovať, že Descartesova metóda, ktorú Vico nazval „geometrická metóda", zakorenila abstrakciu a verifikáciu do modernej filozofie. Je triviálne pravdivé, že táto metóda sľubuje znalosť hmatateľnejšej povahy a vďaka tomu môžeme opísať a klasifikovať svet. Neustále skúma svoje zákony a rozumie jej mechanizmom. Ale, podľa Vica, Descartesova metóda má tendenciu uzurpovať svoju neomylnú funkciu a vymaniť sa tak spod kontroly. Opäť treba zdôrazniť, že Vico neodmieta Descartesa úplne. Vico sa obáva prílišného racionalizmu, z dôvodu, že k človeku patrí predstavivosť a metafora. Peter König s odkazom na Vica metódu formuluje nasledovne: „[...] metafora predstavuje zásadnú mentálnu funkciu, ktorou duševné jadro človeka prekonáva telesnú schránku a na konci dlhého dejinného procesu sa napokon stane objektom jeho sebapoznania" (König 2005, 119).

Vico doslovne píše: „Je pravda, že tieto schopnosti (imaginatívne schopnosti ľudskej mysle – P. K.) patrili k mysli, ale majú svoje korene v tele a čerpajú od neho svoju silu" (Vico 1991, 339, par. 819). Prví ľudia boli úplne ponorení do zmyslov, spútaní svojimi vášňami, pochovaní vo vlastnom tele. Zároveň Vico prvých ľudí označuje ako vznešených básnikov – presne preto, že majú taký silný zmysel pre telo a tým aj silnú predstavivosť.

Predstavivosť vo Vicovom zmysle zahŕňa tri sémantické oblasti: (a) fantázia, ktorá vytvára obrazy v ľudskej mysli; (b) objav ako schopnosť kombinovať obrazy; (c) pamäť, ktorá nám umožňuje spomínať predchádzajúce štruktúry obrazu a integrovať ich znovu do nových mentálnych štruktúr. Súčasne je celý proces úzko prepojený s telesnou skúsenosťou (Raulda 2013, 267). Zaujímavo Vico semioticky dôvodí a zdôrazňuje pamäť: „[...] pamäť je to isté, čo obraznosť (predstavivosť – pozn. P. K.) a preto ju Rimania nazývali memoria (to, čo sa dá predstaviť) [...] a fantázia sa inde používa ako tvorivý duch (v dobách návratu barbarstva sa fantasticky človek objavuje v zmysle geniálny človek)" (Vico 1991, 339, par. 819).

Keďže poézia a predstavivosť sú koreňmi všetkých jazykových foriem, poézia môže syntetizovať všetky ľudské vedomosti a inštitúcie do základnej jednoty. Tento pohľad na poéziu umožňuje Vicovi vytvoriť zreteľnú štruktúru pre svoju novú vedu, ktorá sleduje a spája ľudské myslenie. To umožňuje Vicovi začleniť do analýz a heuristík *Novej vedy* staroveké múdrosti a zároveň prvky moderného vývoja.

Vico je niekedy naopak známy a často prezentovaný ako kritik fantázie a predstavivosti v myslení, avšak jedná sa tu o odmietanie výhradne náboženskej (teologickej) obrazotvornosti. Po tejto kritike však taliansky filozof hovorí o predstavivosti založenej na skúsenosti ako nevyhnutnom nástroji na uchopenie dejín. To vytvára nový kontext,

v ktorom sa odhalí hĺbka Vicových myšlienok vo vzťahu k povahe myslenia o dejinách. Predstavivosť, založenú výhradne na skúsenosti, potvrdzuje aj Vicov známy princíp *verum factum*[8]. Ten rieši skepticizmus, pretože ukazuje, že človek skutočne pozná pravdu o tom, čo robí. Pre Vica metafora vyjadruje pravdu, resp. to, čo je pravdivé. Metafory nemôžu existovať mimo pravdy, teda v zmysle ním propagovaného konštruktivistického princípu *verum factum*, čo slovníkom konštruktivizmu znamená, že človek vie a môže spoznať iba to, čo sám vytvoril.

Vicov *verum factum* predstavoval vážnu výzvu pre karteziánsku vedu. Karteziáni vždy predpokladali, že prírodný svet poskytoval isté myšlienky, zatiaľ čo ľudský svet – svet kultúry – bol neistý. Vicov princíp to obrátil. Pretože Boh stvoril svet prírody, teda len Boh o ňom môže niečo isté vedieť. Ľudia dokážu pochopiť ľudský svet, pretože ľudia ho vytvorili. To poskytuje základ pre *Novú vedu,* pretože naznačuje, že skutočným zameraním vedy by mal byť ľudský svet, nie prírodný svet.

K ZÁVERU

Danesi vyjadril názor, že dielo *Nová veda* možno nazvať prvou originálnou učebnicou v semiotickej teórii (Danesi 1990, 90). Semiotickú a sémantickú perspektívu Vico neobyčajne moderne preukazuje na viacerých miestach svojho hlavného diela. Napriek tomu, že semiotická analýza pojmov (napr. patria, memoria a iných) slúži na podporu jeho hlavnej koncepcie, disponuje zaujímavými závermi. Je naozaj záujmu hodné študovať Vicov dôraz na jazyk a jeho historický príbeh. Semiotická báza a etymologický prehľad zdôrazňovaný na niekoľkých miestach Vicovho hlavného diela predznamenáva obrat na jazyk vo vedách o kultúre.

Dejiny filozofického spracovania kultúry, podľa Konersmanna, nezačínajú len v osvietenstve, ale evidujú aj Giambattistu Vica. Konersmann zdôrazňuje Vicove termíny ľudský svet a občiansky stav. Podobne zdôrazňuje Vicove inšpirácie a vplyv na I. Kanta a tiež na E. Cassirera, konkrétne spomína emancipáciu *sapientia humana* (Konersmann 2003, 45). Kľúčovým vplyvom nie je len odklon od prirodzených daností k ľudským výtvorom v procese humanizácie sveta, ale Vico vydláždil cestu pre otázku, aký veľký podiel má človek na svojom bytí a realite (Konersmann 2003, 45).

Vicova filozofia dejín, filozofia mýtu a jeho politické inštitúcie ho priamo prinášajú do rozhovorov s rôznymi dôležitými súčasnými mysliteľmi vrátane Habermasa, Gadamera a MacIntyrea. Táto línia sa v nemeckom prostredí tiahne od osvietenstva až k moderne, kde rôzni autori ako Nietzsche či Cassirer odhaľujú reflexívnu hodnotu jazyka a reflexívnu funkciu jeho metaforickej podstaty. Všetky tieto filozofické osobnosti odkazujú na Vica, ktorý stojí pri zrode modernej filozofie jazyka, a zároveň predstavuje obrat v uvažovaní o metafore. Za kľúčové považujú jeho úvahy o metaforickom pôvode jazyka a jeho akcentovanie inovatívneho a poznávacieho potenciálu metafory (Mikuláš 2017, 115-116).

Zdá sa, že Vico nie je iba historikom alebo akýmsi návštevníkom dejín, ktorý má tendenciu sa pozerať na minulosť inými očami ako my.

[8] G. Vico princíp *verum factum* prvýkrát formuloval v roku 1710 ako súčasť svojho diela Na najstaršej múdrosti Talianov odkrytých z pôvodu latinského jazyka.

Literatúra:

ANGEHRN, E. (1991): *Geschichtsphilosophie. Grundkurs Philosophie 15*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

BURKE, P. (1987): *Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

CASSIRER, E. (1977): *Esej o človeku*. Praha: Nakladateľstvo Pravda.

DANESI, M. (1990): Giambattista Vico and semiotics. In: Thomas A. Sebeok (ed.): *The Semiotic Web*. Berlin: Mouton de Gruyter.

FABIANI, P. (2009): The Philosophy of the Imagination in Vico and Malebranche. Firenze: Firenze University Press.

GOETSCH, J. R. (1995): *Vico's Axioms: The Geometry of the Human World*. New Haven: Yale University Press.

GRANATELLA, M. (2015): Imaginative universalsand human cognitionin The New Science of Giambattista Vico. *Culture & Psychology*, 21(2), 185-206.

KONERSMANN, R. (2003): *Kulturphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.

KUDRNA, j. (1991): Předmluva. In: Vico, G. Základy nové vědy o společné přirozenosti národů. Praha: Academia.

MIKULÁŠ. R. (2017): Poznámky k teóriám metafory: Giambattista Vico. *Philologia*, 27 (2), 107-122.

RAUDLA, T. (2013): Vico's Potential in Semiotics: The Imaginative Universal and its Bodily Roots. *Chinese Semiotic Studies*, 9 (6), 264-270.

ROHBECK, J. (2004): *Geschichtsphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.

SCHAEFFLER, R. (1991): *Einführung in die Geschichtsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

VERENE, D. P. (1981): *Vico's science of imagination*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

VERENE, D. P. (2002): Giambattista Vico. In: Nadler, S. A. (ed.): *A Companion to Early Modern Philosophy*. London: Blackwell Publishing.

VICO, G. (1983): *The Autobiography of Giambattista Vico*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

VICO, G. (1991): *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha: Academia.

HISTORICKÁ IMAGINÁCIA VO VYBRANÝCH ANGLOSASKÝCH REFLEXIÁCH HISTÓRIE

Juraj ŠUCH

Nepochybne akákoľvek dôveryhodná reflexia povahy histórie sa musí pokúsiť vymedziť úlohu a mieru vplyvu historikovej predstavivosti na formovanie podoby obrazu minulosti. Vymedzenie „hraníc" predstavivosti autora historického textu sa stáva aktuálnym problémom najmä v spojitosti s písaním o dejinách. Relevantnosť tohto problému sa zreteľnejšie odhaľuje pri kladení do kontrastu historikov dostupný (zväčša fragmentovitý) pramenný materiál a jeho výsledok práce vo forme textu. Samotný produkt historikovej činnosti ponúka text, ktorý zvyčajne podáva recipientom kontinuálny a konzistentný obraz o minulosti. Historikovo spracovávanie prameňov (pochopenie kontextu vzniku a identifikácia ich jednotlivých významov) a najmä ich syntetizovanie do jedného celku sa viaže na výkon jeho predstavivosti. Napriek všeobecnej akceptácii nevyhnutnej prítomnosti historikovej imaginácie v procese jeho tvorby sa v rôznych koncepciách objavujú odlišné náhľady na jej charakter a mieru vplyvu pri formovaní podoby minulosti. V našom príspevku poukážeme, ako sa kryštalizovali pohľady na charakter a úlohu historickej predstavivosti v druhej polovici minulého storočia v anglosaskom diskurze. Viaceré aspekty problematiky historickej imaginácie budeme ilustrovať na príklade názorov R. G. Collingwooda, G. Eltona, L.O. Minka, H. Whita a F. Ankermsita. V závere nášho príspevku poukážeme na problematiku nahliadania na predstavivosť v postnarativistickej reflexii histórie Jouni-Matti Kuukkanena.

Pre anglosaské reflexie histórie v druhej polovici minulého storočia sú významné a inšpiratívne názory R. G. Collingwooda v jeho práci *Idea histórie* (1946). Samotný problém významu historickej imaginácie spájal s riešením problému špecifickej povahy histórie. Collingwood si uvedomoval osobité postavenie historického poznania, ktoré síce nebolo vyústením nejakej teórie vychádzajúcej z konfrontovania (neustále prítomného) objektu so skúmajúcim subjektom. Podľa neho bolo historické poznanie, podobne ako v prírodných vedách, vždy určitým spôsobom zdôvodňované. Relevantnosť funkcie a postavenia historickej imaginácie v procese historikovej tvorby priblížil Collingwood v súvislosti s kritikou bežného (tradičného) chápania histórie. Bežné (common sense) chápanie histórie vždy vychádzalo z predstavy korešpondencie dostupných (zachovalých a pamätaných) tvrdení v historikovom textovom obraze (Collingwood 1946, 232 – 235). Collingwood so zdôraznením historikovej úlohy selekcie medzi rôznymi dostupnými tvrdeniami a nevyhnutnosti následnej historikovej konštrukcie spochybnil presvedčivosť predstavy, že historik, rovnako ako krajinkár, len presne reprodukuje to, čo vidí pred sebou. Tento postoj dokumentuje jeho tvrdenie, že „je to umelec, a nie príroda, kto je zodpovedný za to, že sa dostáva do obrazu" (Collingwood 1946, 236).

Keďže na rozdiel od prírodovedcov historik postuluje vlastné kritériá na selekciu tvrdení, jeho postaveniu Collingwood pripisoval značnú autonómiu. Vzhľadom na osobitý objekt poznávania historik môže uvažovať len o tom, čo sa mohlo stať, pričom jeho predstavy sú limitované požiadavkou „ukotvenia" v rámci „reálneho" (uskutočniteľného). V tejto súvislosti Collingwood tvrdil, že „historikov obraz jeho predmetu, či je týmto predmetom sekvencia udalostí, alebo situácia v minulosti, sa objavuje ako sieť

imaginatívnej konštrukcie ťahajúcej sa medzi určitými pevnými bodmi, poskytovanými tvrdeniami jeho autorít; a ak sú tieto body dostatočne frekventované a vlákna naťahujúce sa od jedného k druhému, tak ony sú konštruované s náležitou starostlivosťou, vždy prostredníctvom *a priori* imaginácie a nikdy nie len s čistou fantáziou, celý obraz je neustále potvrdzovaný odvolávaním sa na dáta, a tak existuje len malé riziko straty dotyku s realitou, ktorú reprezentuje (Collingwood 1946, 242).

Z Collingwodovho pohľadu dôveryhodnosť historikovej siete imaginatívnej konštrukcie by sa nedala odvodzovať len z dát uvedených v historikovom texte.[1] Dôvody jeho kritického postoja spočívali vo fakte, „že historikov obraz minulosti je produktom jeho vlastnej *a priori* imaginácie, ktorá musí zdôvodniť pramene použité v jeho konštrukcii" (Collingwood 1946, 245). Odhliadnuc od fixujúcich dát a tvrdení, Collingwood konštatoval, že historikov obraz minulosti je v každom detaile predstavovaným obrazom a jeho nevyhnutnosť súvisí s nevyhnutnosťou a priori imaginácie" (Collingwood 1946, 245). Collingwood poukazoval na podobnosť práce medzi historikom a románopiscom, pretože pri ich činnosti, ktorá má za cieľ podať ucelený obraz (predstavovanej) skutočnosti, zohráva rozhodujúcu úlohu práve ich imaginácia. Zásadný rozdiel medzi ich prácami spočíval podľa neho v tom, že historikov obraz minulosti mal byť pravdivý, t. j. korešpondovať s tým, ako sa udalosti v minulosti udiali (Collingwood 1946, 246).

Collingwood si uvedomoval zložitosť tvorby pravdivého obrazu minulosti najmä pre prítomnosťou ovplyvňovaný proces historikovej rekonštrukcie minulosti. Historické poznanie, podobne ako poznanie iných prírodných a humanitných vied, sa podľa neho neustále mení. Pretože sa s novými generáciami menia mentálne stavy, tak „každá nová generácia musí prepísať históriu vlastným spôsobom; každý nový historik, nespokojný s novými odpoveďami na staré otázky, musí revidovať samotné otázky (Collingwood 1946, 248). I keď Collingwood akceptuje nevyhnutnosť prepisovania minulosti, zároveň so svojím príkladom práce vedeckého historika ako detektíva naznačuje určitú „nemennosť" výsledkov výskumu historikov (Collingwood 1946,267 – 262). Preto viaceré Collingwoodove názory na povahu histórie z jeho nedokončenej práce nevyvolávali zásadne odmietavé reakcie tak stúpencov tradičného chápania histórie, ako aj stúpencov relativizujúceho pohľadu na povahu histórie.

Pri pokuse o zdôvodnenie oprávnenosti vlastnej dejinnej vízie predstavenej v knihe *Čo je história* (1962) využil niektoré relativistické Collingwoodove postrehy anglický historik Edward Carr. Na jeho názory reagoval svojou knihou *Prax histórie* (1967) Geoffrey Elton, ktorý sa tak stal od polovice 60. rokov minulého storočia reprezentantom tradičného chápania histórie medzi anglosaskými historikmi. Z jeho pohľadu sa dôveryhodná tvorba (profesionálneho) historika odlišovala od zavádzajúcich (amatérskych) prác predovšetkým profesionálnou prípravou a detailným poznaním prameňov. Nedostatok poznania si mal podľa Eltona amatérsky historik kompenzovať používaním výmyslov, ako napr. *Zeitgeistom* či národným charakterom (Elton 1967, 18 – 19). V tejto súvislosti vyjadril presvedčenie, že pomocou tzv. historickej metódy by bolo možné extrahovať pravdu o minulosti z dostupných prameňov.[2] Samotné dosahovanie pravdy Elton pred-

[1] Collingwood upozornil, že historik sám je tvorcom kritérií na akceptáciu, odmietnutie alebo modifikáciu či reinterpretáciu tzv. tvrdení autorít, s ktorými pracuje (244).

[2] Táto metóda „nie je nič viac než uznaným a overeným spôsobom extrahovania z toho, čo zanechala minulosť, t. j. pravdivých faktov a udalostí minulosti, a pokiaľ je to možné, aj ich významu a prepojení, pričom toto všetko je riadené prostredníctvom prvého princípu historického porozumenia, a z toho, že minulosť musí byť skúmaná z jej vlastnej perspektívy, pre jej vlastný účel, v jej vlastných súvislostiach" (Elton 1967, 65).

stavoval ako „produkt dvojitého procesu: porozumenia, čo dôkazy skutočne hovoria, a pochopenia, ako zapadajú do seba“ (Elton 1967 84). Vzájomné „hladké“ zapadanie dôkazov (faktov) do historikovho rekonštruovaného obrazu minulosti predpokladá jednoznačné a dlhodobo platné zosúladenie významov spojených s týmito faktmi. Jedným z presvedčivých východísk na trvale dôveryhodné zosúlaďovanie významov dostupných prameňov je historikovo poznanie a predstavenie perspektívy dejinných aktérov. S identifikovaním tejto perspektívy by sa nielen vytváral predpoklad na vytváranie trvalejšej platnosti historických prác, ale sa tiež prirodzene marginalizoval význam vplyvu neustále sa meniacich a „skresľujúcich“ dobových perspektív historikov. Geoffrey Elton otvorene deklaroval reálnu možnosť historika zaujať skutočnú dejinnú perspektívu konania skúmaných aktérov (Elton 1967, 100). Zaujatie tejto perspektívy historikmi spájal Elton s ich profesionálnou prípravou (najmä ich vzdelaním), ako aj s diskusiami, ktoré mali nevyhnutne vyústiť do formulovania a čoraz viac sa rozširujúcej akceptácie „jednoznačných“ záverov.

Samotný vývoj historického poznania sa podľa neho neustále kumuloval (prehlboval) s prenikaním k pravde o minulosti, pričom očakával postupné vytváranie čoraz všeobecnejšieho konsenzu. V Eltonovom chápaní histórie je historikova „imaginácia kontrolovaná učením a vzdelaním (scholarship), pričom musí podriadiť svoju predstavivosť kontrole dostupného poznania“ (Elton 1967, 87). Vzhľadom na jeho chápanie histórie úloha historikovej imaginácie súvisí s domýšľaním absentujúcich dát a faktov na základe nespochybňovaného obrazu minulosti, ktorý je odbornou komunitou považovaný za „pravdivý“. V rámci tohto nahliadania na históriu sa javí úloha historikovej kreativity a intuície ako kontinuálny spôsob nadviazania nových poznatkov a vlastného podania obrazu minulosti do určitej predstavy minulosti. Eltonovo kladenie dôrazu na autonómnosť práce historika pri objavovaní pravdy predpokladalo nielen redukciu skresľujúceho hodnotového vplyvu dobových stereotypov spojených s vývojovými teóriami alebo víziami, ale tým aj znižovanie podnetov vyvolávajúcich potrebu prepisovania histórie (Elton 1967, 140). Napriek Eltonovým predpokladom sa historici neustále stretávajú s problémom nejednoznačného určenia významov udalostí (a dát). Táto nejednoznačnosť významov prirodzene podnecuje „nekončiace“ sa diskusie historikov o identifikácii „správnej“ dobovej perspektívy a nadobúdaní významu vplyvu súčasných pohľadov na dobové predstavy historických aktérov. Oslabovanie predstavy stability významov udalostí a dát v obraze minulosti prirodzene oslabuje predstavu tradičného chápania histórie, ktorú obhajoval G. Elton.[3]

Oproti tradičnému chápaniu histórie, v ktorom dominovalo presvedčenie o vytváraní „zrkadlového“ obrazu minulosti v historických textoch alebo o postupnom nevyhnutnom približovaní sa v historických prácach, sa formuje „alternatívny“ konštruktivistický prúd. Od druhej polovice 60. rokov minulého storočia sa práce reprezentantov tohto názorového prúdu viazali na problematiku skúmania povahy historických narácií. V porovnaní s tradičným chápaním histórie, ktoré zdôrazňovalo intuitívne predpokladanú korešpondenciu predstáv o minulosti v historických textoch s historickou realitou, sa reprezentanti konštruktivizmu dali na cestu skúmania zložitých spôsobov konštruovania historického textu a jeho vzťahu s minulosťou. Vzhľadom na zdôrazňovanie významu zložitého konštrukčného procesu, ktorý nevyhnutne vyúsťuje do skresľujúceho nara-

[3] Tieto boli vznesené tak nastupujúcimi reprezentantmi narativistického obratu – L. O Minkom, H. Whitom, F. Ankersmitom, ako aj umiernenejšími kritikmi ako M. Stanford.

tívneho obrazu minulosti, sa z ich pozície stáva relevantné tvrdenie L. O. Minka o tom, že „príbehy nie sú žité, ale rozprávané" (Mink 2012, 42). Zároveň sa čoraz viac javila aktuálnou aj jeho myšlienka, že je potrebné „opustiť zvyšok idey Univerzálnej História, ktorá prežíva ako predpoklad, konkrétne vyjadrený v myšlienke o tom, že existuje určená historická skutočnosť, zložitý referent pre všetky naše narácie o ‚tom, čo sa v skutočnosti stalo', nevyrozprávaný príbeh, ku ktorému sa naratívne histórie približujú" (Mink 2009, 80). V dôsledku problematizovania predstavy „stabilného" referenta historických prác s jasne určenými kontúrami sa „poskytuje väčší priestor" na realizáciu historikovej imaginácie. Prehlbujúca sa pluralita historických obrazov minulosti je dôkazom toho, že odlišné podoby minulosti v textoch historikov nesúvisia s dostupnými dátami a prameňmi, ale s historickou predstavivosťou autorov historických prác.

Problematika historickej imaginácie v spojitosti s pluralitou predstáv o minulosti dominovala v dielach Haydena Whita v posledných troch desaťročiach minulého storočia. V úvode jeho najznámejšej práce *Metahistória* s podtitulom *Historická imaginácia v Európe v 19. storočí* sa pokúsil o identifikáciu štruktúr historickej predstavivosti na základe výskumu historických narácií a prác filozofov z 19. storočia. Podľa neho skúmanie štruktúr historických narácií súvisí s charakterom procesu konštrukcie historických prác. V *Metahistórii* rozlišoval White päť úrovní konceptualizácie historikovej práce (1. kronika, 2. príbeh, 3. sujet, 4. spôsob argumentu, 5. ideologická implikácia). Zatiaľ čo na úrovni kroniky sú prvky historického poľa (nespracované záznamy) usporiadané podľa časovej následnosti udalostí, tak tvorba príbehu vyžaduje usporiadanie udalostí s rozlíšiteľným začiatkom, jadrom a záverom. Zároveň tvrdil, že samotná „*premena kroniky na príbeh* sa dosahuje charakterizáciou niektorých udalostí v kronike ako vstupných motívov, iných udalostí ako motívov koncových a ďalších motívov ako prechodných" (White 2011, 9). Podobne ako Mink tvrdil, že historická udalosť (ako napr. smrť kráľa) mohla byť podľa neho len jednou z množstva udalostí, ktoré sú zaznamenané v kronike, v rôznych príbehoch by mohla vystupovať ako uvádzajúca, prechodná alebo uzatvárajúca udalosť. Východiskom na tvorbu odlišujúcich zobrazení minulosti malo byť odlišné motivické kódovanie konania jednotlivých postáv (Mink 2012, 19-21). Možnosť rôzneho zobrazovania deja dával do súvisu s naratívnou formou spojenou s výberom zo štyroch typov sujetu (romance, tragédie, komédie a satiry), argumentácie (formistickej, mechanistickej, organistickej a kontextuálnej) a s nimi spojenými typmi ideologickej implikácie (anarchistický, radikálny, konzervatívny a liberálny).[4] Vzájomné usporiadanie týchto povrchových typov sa malo podľa Whita viazať na hlbinné štruktúry historickej imaginácie. Samotná konzistencia a koherencia historickej práce bola spätá s predstavivosťou jej autora, pričom táto mala poetický a lingvistický charakter. Týmto sa odklonil od tradičného presvedčenia

[4] Zatiaľ čo *romanticky* štruktúrovaný príbeh mal symbolizovať víťazstvo hrdinu nad životnými prekážkami, v *satirickom* príbehu bol človek zajatcom svojich životných okolností, ktoré konaním nemôže prekonať. Ak sa v *komédii* predstavoval triumf človeka nad svetom alebo jeho dočasné uzmierenie (harmónia) s ním, tak v *tragédii* sa stretávame s rezignáciou voči večným podmienkam sveta (White 2011, 21-26). V prípade historikovho *formistického* vysvetlenia historik stanovoval jedinečnosť konkrétnych predmetov v historickom poli. Ak historik videl (integroval) jednotlivé predmety historického poľa ako prvky komponentov vyšších celkov, tak sa pokúšal o *organistický* typ vysvetlenia. Pri *mechanistickom* type vysvetlenia sa historik snažil jednotlivé predmety historického poľa usporiadať podľa zvolených zákonov. *Kontextuálny* typ vysvetlenia bol charakterizovaný historikovým „ponorom" udalostí do určitého kontextu doby (White 2011, 26-40). Zatiaľ čo pri zaujatí *konzervatívneho* postoja bol historik podozrievavý k akémukoľvek programu spoločenskej zmeny, historik s liberálnym postojom pripustil možnosť určitých zmien v súlade s „rytmom" života. Ak si historik s *anarchistickým* postojom predstavoval možnosť okamžitej zmeny spoločnosti na základe určitej utopickej predstavy, historik s *radikálnym* postojom si uvedomoval nevyhnutnosť síl potrebných na prekonanie aktuálneho stavu (White 2011, 40-49).

filozofov a teoretikov, ktorí prisudzovali formovanie historikovej predstavy o dejinnom dianí od závislosti jeho osobnej skúsenosti alebo zvolenej teórie.

Keďže predstava celého historického deja alebo jeho modelu sa nenachádza ukrytá v dostupných prameňoch a dátach, historik si ju musel určitým spôsobom predstaviť. To podľa Whita znamenalo, že bolo potrebné historické pole (dáta a pramene) určitým spôsobom „*pre*figurovať – vytvoriť si z neho predmet rozumového vnímania" (White 2011, 51). Táto *pre*figurácia mala byť *predz*obrazujúcim (*pre*figuratívnym) aktom, ktorý bol podľa neho poetický, pretože bol predkognitívnym a predkritickým v historikovom vedomí. S ním sa mala tiež konštituovať aj neskoršie v jazykovom modeli podávaná štruktúra predstavovanej minulosti.[5] To znamená, že „v poetickom akte, ktorý predchádza formálnej analýze, historik jednak vytvára predmet analýzy, jednak vopred určuje modalitu konceptuálnych stratégií, ktoré pri ich vysvetľovaní použije" (White 2011, 52). White spájal s hlbinnou úrovňou historického vedomia štyri základné trópy (metaforu, metonymiu, synekdochu a iróniu).[6] Táto štvorica trópov reprezentovala aj vývojové fázy historického vedomia, podobne ako vo Vicovom cykle *ricorso*. White sa pokúsil svoj model ilustrovať na prácach historikov, ktorí mali reprezentovať štyri typy realizmu (Michelet v mode metafory, Ranke v mode synekdochy, Tocqueville v mode metonymie a Burckhardt v mode irónie).

I keď sa pri Whitovom pokuse o aplikáciu modelu štvoritých tetrád objavili značné problémy pri ním vybraných textoch, jeho zameranie sa na problém procesu konštrukcie štruktúry historickej narácie detailnejšie poodhalilo význam a fungovanie historickej imaginácie. Whitova koncepcia upozornila na relevantnosť rôznych spôsobov začleňovania dát do určitého naratívneho celku. Samotný výkon historikovej predstavivosti sa prejavoval v rámci procesu tvorby celku historickej narácie, v ktorom sa zosúlaďovali jednotlivé významy udalostí so zvolenou formou do koherentného celku. To znamenalo, že významy jednotlivých udalostí nie sú pevne dané, ale je možné určovať odlišné významy tým istým udalostiam. Zásadný vplyv na určovanie významov bol viazaný na celok narácie. S týmto sa prirodzene spájal predpoklad amorfnej historickej reality, ktorý White spájal s možnosťou určovania odlišných naratívnych foriem. Veľmi jasne sa k tomuto predpokladu prihlásil White v stati *Literárny text ako literárny artefakt*, keď tvrdil že „žiadna historická udalosť nie je *skutočne (intrinsically) tragická*, ona môže byť predstavená z určitej perspektívy alebo vnútra kontextu štruktúrovaného súboru udalostí, v ktorom je táto udalosť tešiacou sa privilegovanému prvku" (White 2009, 137).

Whitov model štvoritej tetrády otvoril problém jeho funkčnosti v konkrétnej praxi historikov a jeho hlavného determinantu. Hľadanie uspokojivého riešenia k problému určenia dominujúceho determinantu pri historikovom konštruovaní podoby naratívneho celku nakoniec vyúsťovalo do Whitových názorových posunov. V 70. rokoch minulého storočia je zreteľný Whitov príklon k zvýrazňovaniu úlohy naratívnej formy a pokusy o naznačenie relevantnosti hlbinnej úrovne historických textov spojených s trópmi.

[5] Podľa Whita s *prefiguratívnym* aktom mal historik „konštituovať aj *pojmy*, ktoré použije na *identifikáciu predmetov* vyskytujúcich sa v danej oblasti, a na charakterizáciu druhov vzťahov, ktoré tieto predmety môžu mať" (White 2010, 52).

[6] V súvislosti s použitím *metafory* sa spájala možnosť charakteristiky javov na základe vzájomnej podobnosti alebo analógie. *Metonymia* podľa neho umožňovala zameniť názvom časti veci označenie celku (resp. pomenovať celok) a prostredníctvom *synekdochy* by bolo možné opisovať jav tým, že používa časť na symbolizovanie vlastnosti, ktorá má byť vlastná celku. Na figuratívnej úrovni *Irónia* negovala doslovný význam (White 2011, 52-56). V spojitosti s funkciou trópov na doslovnej úrovni ich významov konštatoval, že „metafora je v zásade *reprezentatívna*, metonymia *redukcionistická*, synekdocha *integratívna* a irónia *negačná*" (White 2011, 56).

V *Metahistórii* kľúčovú úlohu povrchových modov ilustruje jeho konštatovanie, že ak si „máme vybrať medzi alternatívnymi predstavami histórie, tak jedine východiská, na základe ktorých môžeme uprednostňovať jednu pred druhou, sú *morálne* alebo *estetické*" (White 2011, 556). V prípade historikovho domýšľania priebehu historického deja bude pre recipienta presvedčivejšie, ak bude ním podaný obraz minulosti zdieľať rovnaké morálne alebo estetické východiská. Whitovo legitimizovanie priameho vplyvu morálnych a estetických aspektov v tvorbe a hodnotení historického obrazu minulosti sa principiálne odkláňa od tradičného chápania historikovej tvorby, ktoré vylučuje konštitutívny význam týchto „mimovedeckých" aspektov.[7] Vzhľadom na Whitovo chápanie písania o dejinách je zrejmé, že historikova predstava o minulosti by mala zohľadňovať aj tieto mimovedecké faktory pri konštruovaní naratívneho obrazu minulosti.

Zároveň sa v 70. rokoch minulého storočia stretávame v jeho prácach s naznačovaním determinujúcej úlohy hlbinných trópov. Zatiaľ čo v *Metahistórii* sa dominujúci tróp dostáva do úlohy hlbinného usporiadavajúceho typu povrchových modov, tak v stati *Historicizmus, história a figuratívna obrazotvornosť* tieto trópy posúva do postavenia „stabilizátorov" podoby minulosti. White prostredníctvom nich predpokladal možnosť zdôvodniť prekonanie absolútneho relativizmu svojou koncepciou spojenou s teóriou jazykového determinizmu. S touto teóriou sa podľa neho viazala možnosť prekladania pojmov historika, ktorý „formuloval svoj diskurz v mode metafory, do pojmov historika, ktorý ich formuloval v mode synekdochy, alebo v preložení pojmov toho, ktorý svet vidí ironicky, do pojmov toho, kto sa naň díva prostredníctvom modu metonymie" (White 2010, 150). Vzhľadom na nejasnosti pri identifikácii dominantného trópu (snáď okrem ironického) je zrejmé, že trópy je problematické považovať za dominantný determinujúci činiteľ pri formovaní predstavy o minulosti.

Podstatne presvedčivejšie sú úvahy o používaní trópov a figuratívnych výrazov v spojitosti s určitou naratívnou formou. Relevantnosť Whitových úvah o historických naráciách ako rozšírených metaforách podporuje aj fakt, že historici používajú pri približovaní diania v minulosti bežný jazyk, ktorý je charakteristický využívaním trópov. V dôsledku používania metafor historikmi je zrejmé, že historická narácia nepodáva opis veci, ktorú zobrazuje, ale „nám *hovorí*, aké predstavy máme hľadať v našej kultúrne zakódovanej skúsenosti, ktoré určujú, čo máme pri zobrazovanej veci *cítiť*" (White 2009, 145).

S ilustráciou funkčného používania trópov, ktoré vyústi do naznačenia úrovne dát a hlbinnej (figuratívnej alebo teoretickej/organizujúcej) úrovne, sa stretávame pri jeho analýze textu z *Dejín Anglicka* od historika A. J. P. Taylora (White 2010, 138-148). V prípade používania figuratívnych výrazov sa objavuje problém vhodného výberu medzi nimi.[8] V tejto súvislosti sa javí relevantnosť Whitovho zdôrazňovania rovnakých konštrukčných postupov pri predstavovaní deja medzi historikom a románopiscom. V obidvoch prípadoch musí autor pri tvorbe uplatniť určitú mieru kreativity a intuície, ktorá bude v súlade s recipientovou hodnotovou perspektívou. Kultúrna a literárna ukotvenosť historika v rámci určitej kultúry nie je prekážkou, ale skôr vhodným predpokladom na akceptovateľné predstavovanie minulosti. Historik svojou naráciou môže potvrdzovať

[7] White sa odkláňa od tradičného diferencovania práce historikov a autorov fikcie na základe ich kritéria „objavovania" alebo „vymýšľania" príbehov, pretože pri takomto chápaní historikovej práce „sa zakrýva, do akej miery zohráva vymýšľanie svoju úlohu v historických postupoch" (White 2011, 20).

[8] Ak je v texte historickej narácie použitá metafora, podľa Whita to znamená, že nám „nepodáva *opis* alebo *ikonu* veci, ktorú zobrazuje, ale nám *hovorí*, aké predstavy máme hľadať v našej kultúrne zakódovanej skúsenosti, ktoré určujú, čo *máme* pri zobrazovanej veci *cítiť*" (White 2009, 145).

„tradičné“ náhľady a predstavy minulosti v danej komunite alebo ich prehodnocovať a „posúvať“ k iným perspektívam. Tieto „akceptovateľné“ posuny z hľadiska recipienta prinášajú aj posuny (zmeny) významov pri jednotlivých udalostiach. Tieto významové posuny môžu byť spojené aj so zmenou naratívnej formy.

Whitovo hľadanie presvedčivejších determinantov naratívnych podôb minulosti sa v 80. rokoch minulého storočia posunulo k zdôrazňovaniu úlohy ideológií. V tejto súvislosti tvrdil, že moderné ideológie „udeľujú význam histórii, čo spôsobuje, že jej evidentný zmätok sa stáva napokon zrozumiteľným pre rozum, pochopenie alebo estetickú senzitivitu (...) v rozsahu, v akom to uskutočňujú, tieto ideológie zbavujú históriu istého druhu bezvýznamnosti, a tak samotné môžu podnecovať žijúce ľudské bytosti a ich deti k utváraniu odlišného spôsobu života, čo znamená určovať ich životom význam, za ktorý ony budú plne zodpovedné“ (White 1987, 72). Tento jeho posun sa javí ako pochopiteľný vzhľadom na spôsob akceptovania historických narácií v komunitách recipientov. S determinujúcim vplyvom ideológie sa objavil problém vymedzenia rozdielu medzi historickými naráciami a fikciami či ideologickou propagandou. Riešenie tohto problému White ilustroval na príklade písania o holokauste, pri ktorom jeho „interpretácia spadá do kategórie lži, keď odmieta skutočnosť udalostí, o ktorých pojednáva, a do kategórie nepravdy, keď vyvodzuje nesprávne závery z reflexie udalostí, ktorých existencia zostáva dokladovaná na úrovni ‚pozitívneho‘ historického výskumu“ (White 1987, 78). Vzhľadom na Whitovo zohľadňovanie významu akceptácie historických narácií recipientami je jeho kladenie dôrazu na ideológie prirodzeným názorovým posunom.

Oproti tradičnému chápaniu histórie predstavil vlastnú konštruktivistickú teóriu histórie Frank Ankersmit. Vo svojej prvej knihe *Naratívna logika* (1983) odmietol tradičné chápanie histórie s jej predpokladom pravdivej korešpondencie celkov historických narácií s historickou realitou. Ankersmit pripúšťal korešpondenciu a posúdenie pravdivosti len niektorých viet, pričom naratívne celky mohli byť považované za viac alebo menej subjektívne (Ankersmit 1983, 77). V porovnaní s tradičným chápaním histórie bol Ankersmit presvedčený o tom, že historici používajú rôzne „prekladové pravidlá“, pričom budú „akceptované niektorými historikmi, ale odmietané inými, (...) minulosť nie je ako krajina, ktorá má byť projektovaná do jazykovej úrovne za pomoci projekcie alebo prekladových pravidiel“, pretože ‚historická krajina‘ nie je daná historikovi; on ju musí *konštruovať*“ (Ankersmit 1983, 86).

Podobne ako White uvažoval o povrchovej úrovni historických narácií, ktorú tvorili jednotlivé tvrdenia, pričom postuloval jej hlbinnú úroveň viazanú na tzv. *naratívne substancie*. Tieto naratívne substancie boli konštituované jednotlivé tvrdenia v historikovom texte. Podľa neho naratívne substancie predstavovali „obrazy“ alebo (zjednocujúce) „pojmy“ (ako napr. renesancia, studená vojna), ktoré „*organizujú* naše poznanie minulosti bez referencie na ňu alebo jej opisovanie“ (Ankersmit 1983, 97). Historici na základe výberu určitých metód konštruovali naratívne interpretácie minulosti, ktoré podobne ako metafory naznačovali ich recipientom určitý pohľad na minulosť. Napriek tomu, že pri historických naráciách ako celkoch nebolo možné určovať ich pravdivosť, Ankersmit poukázal na možnosť posúdenia ich objektivity. Vzhľadom na nemožnosť porovnať historické narácie s historickou realitou pripúšťal Ankersmit úvahy o ich relatívnej objektivite na základe vzájomného porovnávania ich originality a dosahu (scope). Najobjektívnejšia historická narácia mala byť najoriginálnejšia, pričom „jej dosah presahujúci jej opisný obsah bol maximalizovaný (v prípade vyrovnanosti v ostatných ukazovateľoch)“ (Ankersmit 1983, 238).

Pri procese vzájomného porovnávania historických narácií predpokladá určitú hodnotovo „neutrálnu" alebo „stredovú" pozíciu posudzovateľov historických narácií. Vzhľadom na kultúrnu situovanosť tvorby historikov a jej posudzovanie sa môže miera objektivity, resp. subjektivity posudzovaných historických prác v rôznych (aj odborných komunitách) značne odlišovať. V porovnaní s Whitovou reflexiou písania o dejinách, kde sa historikova predstavivosť spája s literárnou kultúrou recipientov, v Ankersmitovej teórii je historikova imaginácia priamo spojená s historikovým zaujatím určitej perspektívy. Z tejto perspektívy historik nielen nahliada na určitú oblasť minulosti, ale aj konštituuje pre recipienta pochopiteľnú naratívnu substanciu. Ankersmitova teória histórie sa pokúša reflektovať z filozofickej pozície aspekty písania o dejinách. Historik pokúšajúci sa o vytvorenie novej a originálnej práce sa tak ocitá v situácii experimentátora, ktorý testuje novú hypotézu.

Ku konštruktivistickým reflexiám histórie Whita a Ankersmita sa vymedzil Jouni-Matti Kuukkanen, ktorý ich označil za *reprezentalistické*. I keď akceptoval niektoré ich postrehy, ich pozíciu označil za *ne-reprezentalistickú*. Ak White uvažoval o typoch trópov alebo naratívnych formách a Ankersmit o naratívnych substanciách pri reflexii povahy historických narácií, tak podľa Kuukkanena „historiografia je o zdôvodňovaní niektorých téz a hlavný príspevok historickej práce má poskytnúť bežné zdôvodnenie za určitú tézu a proti nej" (Kuukkanen 2015, 23). V súvislosti s konštrukciou historických prác poukazoval Kuukkanen na význam formulovania zjednocovacích pojmov (colligatory concepts), ktoré viažu alebo spájajú empirické dáta do jedného celku.[9] Uvedomuje si, že používanie takýchto pojmov v historickom diskurze nie je výsledkom vedeckej syntézy, pričom často súvisia najmä s historikovou imagináciou alebo niekedy s „náhodným" objavením sa v literatúre. Keďže zjednocovacie pojmy podľa neho nie sú priamo a automaticky odvoditeľné z jednotlivých empirických dát, tak ich výber historikmi by mal spĺňať kritériá exemplifikácie nimi pokrývajúcich dát, koherencie, obsažnosti, rozsahu, originality (Kuukkanen 2015, 123-127). Podobne ako White a Ankersmit odmietol Kuukkanen akceptovať intuitívny predpoklad korešpondencie historických prác a ich téz s minulosťou pre absenciu nezávisle existujúceho objektu, ktorý by ho potvrdzoval. Preto Kuukkanen v súvislosti s historickými prácami navrhuje uvažovať o „zdôvodniteľnosti historiografických téz bez predpokladu ich pravdivosti" (Kuukkanen 2015, 143). Pri posudzovaní týchto historiografických téz a syntetizujúceho historického poznania Kuukkanen rozlišoval medzi epistemickou, rétorickou a diskurzívnou dimenziou.[10] Tieto tri dimenzie zároveň vytvárajú „kognitívne zdôvodnenie historických prác ako špecifických argumentov, ktoré obsahujú" (Kuukkanen 2015, 166). Aj keď si Kuukkanen uvedomoval politický a spoločenský kontext historiografického diskurzu, bol presvedčený o jeho racionálnych východiskách. Samotnú racionalitu považuje za univerzálny princíp, ktorého konkrétna realizácia je vždy situačná. Práve situačnosť tvorby historikov je spolu so zaujatosťou jedným z faktorov, ktorý sa podieľa na konštruovaní odlišných interpretácií o jednej téme. Zároveň pripomína, že čím je historikov výklad racionálnejší a akceptovateľnejší, tak je aj objektívnejší (Kuukkanen 2015, 196). V tejto súvislosti Ku-

[9] Ako príklad výberu historiografickej tézy uvádzal Kuukkanen výraz „Chruščovov odmäk", ktorý sa objavil v románe Iľju Erenburga, pričom tento výraz mohol byť vhodne použiteľný v spojitosti s množstvom dát a fenoménov počas vlády Chruščova.

[10] Epistemická dimenzia je podľa Kuukkanena viazaná na epistemické hodnoty (koherenciu, obsah, obsažnosť a originalitu). Rétorická dimenzia je spojená s historikovým textom, ktorý oslovuje čitateľov. Zároveň sa rétorická dimenzia viaže k intelektuálnemu kontextu, v ktorom sa objavuje historikova práca (Kuukkanen 2015, 156 – 158).

ukkanen konštatoval, že historik by sa mal zamerať na vytváranie argumentu, ktorý „by sa mal stať v čo najväčšej možnej miere racionálne presvedčivým" (Kuukkanen 2015, 197). Vzhľadom na jeho vymedzenie histórie chápanej ako racionálnej praxe historikov, ktorí sa pokúšajú konštruovať argumenty s racionálne zdôvodniteľnými závermi, ju umiestnil medzi objektivizmus a subjektivizmus, resp. tvrdil, že je zároveň objektívna a subjektívna.[11] Miera subjektivity alebo objektivity je podľa neho závislá od hodnotenia jednotlivých historických prác.

V nahliadaní na históriu v koncepcii Jouni-Matti Kuukkanena sa objavuje myšlienka nahradiť doteraz prevládajúcu predstavu o historických prácach ako médiách, ktoré približujú určitý obraz minulosti, predstavou historickej práce ako presvedčivo a racionálne zdôvodňujúcej historiografickú tézu. V súvislosti s doterajším charakterom recepcie historických prác, ktorá vyúsťuje do formovania určitej vizuálnej predstavy, je ťažko predstaviteľné, že by čitatelia historických textov z nich negenerovali určité obrazy minulosti. Prirodzene hodnotovo nasýtené postoje recipientov k týmto obrazom budú ovplyvňovať ich argumentačnú presvedčivosť v intersubjektívnej polemike.[12] Domnievame sa, že aj keď konštruktivistické koncepcie Whita a Ankersmita kritizovali „jednoznačnú" korešpondenciu historických textov s minulosťou, predpokladali jej nahradenie viacerými alternatívnymi naratívnymi zobrazeniami. Odlišujúce sa historické narácie prirodzene podnecovali tak ich kritiku, ako aj argumentačné obhajoby s cieľom priklniť sa k jednému z ponúkaných obrazov. Ak by historické práce neponúkali nejaké obrazy minulosti alebo sa s nimi neviazali, tak je možné, že by sa stali nezrozumiteľnými pre značnú časť recipientov. Môžeme predpokladať, že by v takom prípade „tradičné" obrazy minulosti hľadali v iných médiách.

V prípade tvorby historických obrazov minulosti ich historici pri ich tvorbe v menšej alebo väčšej miere zdôvodňovali odkazovaním na dáta alebo vybrané teórie. Z nášho pohľadu osobitosťou práce historika je uplatnenie jeho predstavivosti pri syntéze vybraných dát a pojmov (teórií), ktoré vyústia do konzistentného obrazu minulosti. Snaha o redukovanie významu historikovej predstavivosti pri tomto procese je redukcia zložitého procesu jedinečnosti tvorby historika. Tieto snahy o marginalizáciu či „zmechanizovanie" úlohy historikovej imaginácie v jeho tvorbe sú zreteľnejšie pri koncepciách, ktoré posúvajú históriu bližšie k prírodným vedám.

Tento príspevok je riešiteľským výstupom projektu VEGA č. 1/0747/18 *Obrazy sveta ako sveta ako výskumná doména humanitných vied. Produkcia, distribúcia, recepcia a spracovávanie obrazov sveta.*

[11] Kuukkanen uvádza viacero pohľadov na hodnotenie objektivity historických prác (prezentácií), pričom najpresvedčivejší z nich spája s ideou eliminovania subjektívnych aspektov pomocou intersubjektívnej kritiky. Zdroje subjektivity historických prác Kuukkanen súvisia s (1) absenciou referencie zjednocovacích a metaforických pojmov, (2) postulovaním nominálneho kategorizujúceho princípu, (3) konštituovaním naratívne spájaných kauzálnych vzťahov a (4) zmyslom dejín (Kuukkanen 2015, 170-175).

[12] Do určitej miery hodnotový aspekt zohľadňujú Kuukkanenove úvahy o postavení histórie medzi subjektivizmom a objektivizmom (Kuukkanen 2015, 168-197).

Literatúra:

ANKERSMIT, F. (1983): *Narrative Logic. A semantic Analysis of the Historian`s Language*. The Hague: Martinus Nijhoff.

COLLINGWOOD, R.G. (1946): *The Idea of History*. London: Oxford University Press.

ELTON, G. R. (1967): *The Practice of History*. Sydney: University Press.

KUUKKANEN, J.-M. (2015): *Postnarrativist Philosophy of Historiography*. London: Palgrave Macmillan.

MINK, L. O. (2009): Naratívna forma ako kognitívny nástroj In:. Kožiak, R., Šuch, J., Zeleňák, E. (ed.): *Kapitoly zo súčasnej filozofie dejín*. Bratislava: Chronos, 2009, 64-83.

MINK, L. O. (2012): Historie a fikce jako způsoby rozumění. *Aluze,* 2, 34-44.

WHITE , H. (1987): The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation In: *The Content of the Form*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 58-82.

WHITE, H. (2010): *Tropika diskursu : Kultúrně kritické eseje*. Praha: Karolinum.

WHITE, H. (2011): *Metahistorie*. Brno: Host.

ZMIEŠANÉ SPEKTRÁ: NIEKOĽKO POZNÁMOK K REVIZIONISTICKEJ METAFYZIKE DEREKA PARFITA

Andrej ROZEMBERG

ÚVOD

Pred istým časom sa rodič jedného z post-hemisféroktomických pacientov obrátil na Davida Chalmersa s otázkou alebo skôr obavou, či v rozdelenom mozgu ich syna nemohlo vzniknúť „druhé vedomie" alebo dokonca osoba, ktorá by mohla mať vplyv na kvalitu života ich syna. A ak áno, či majú voči tejto osobe nejaké etické záväzky. Podľa jednej z možných interpretácií (viď napr. Schechter 2015) totiž prerušením *corpus callosum* vzniknú dva nekomunikujúce prúdy vedomia alebo subpersonálne vedomé systémy s vlastnými skúsenosťami a kogníciami,[1] pričom oba si môžu uchovávať spomienky na pôvodnú osobu, ktorou sa naďalej cítia byť.

Oxfordský filozof Derek Parfit použije túto interpretáciu na podporu „komplexného" pojmu osoby: ak existujú dva *nezávislé* prúdy vedomia, potom neexistuje Ja alebo subjekt skúsenosti, ktorý by suverénne vládol nad všetkými mentálnymi stavmi. Nie je to však čosi, čo by nás malo mrzieť, keďže o myšlienkach a skúsenostiach môžeme uvažovať aj bez toho, aby existovalo ja, ktoré ich „má" alebo zažíva – ako o „bez-subjektových javoch podobných počasiu", ako píše v alúzii na Parfita píše McDowell (1997, 235). Navyše, ako sa môžeme dočítať v Parfitovom *Reasons and Persons*, odmietnutie ja, t. j. odmietnutie teórie odvodzujúcej celú topografiu mentálneho priestoru od persistujúceho subjektu, má významné implikácie pre naše chápanie osoby a identity. Pretože ak neexistuje Ja, onen „ďalší" alebo „hlbší fakt" odlišný od faktov o našich mozgoch a telách, potom identita osoby nie je čímsi dokonalým, ale čímsi, o čom môžeme uvažovať v relácii „viac – menej". Veľa vecí sa tým zmení, hoci za cenu, že tým budú spochybnené mnohé naše intuície a presvedčenia o nás samých. Napríklad o tom, že nemôžeme mať spomienky niekoho druhého, že naše organické repliky na Marse sú rovnako dobrou správou ako naše prežitie alebo že chlapec z Reidovho príbehu nie je tou istou osobou ako osemdesiatročný generál preberajúci si ocenenie za zásluhy. V nasledujúcom texte sa pokúsim premyslieť argumenty a myšlienkové experimenty, ktoré Derek Parfit používa na podporu redukcionistického stanoviska a ukázať, prečo opis, ktorý navrhuje, nie je lepším opisom našich životov.

I. (IBA) ZÁLEŽITOSŤ JAZYKA

V deviatej kapitole II. knihy Dickensových *Hard Times* nájdeme pozoruhodný rozhovor medzi Louisou Grandgrindovou a jej matkou:

„Bolí vás niečo, drahá matka?"

„Myslím, že existuje bolesť kdesi niekde v tejto miestnosti,"

„no nemôžem s určitosťou prehlásiť, že je moja" (Dickens 1985, 224).

[1] Podľa Sperryho (1968) dôjde prerušením *corpus callosum* k rozdeleniu mysle, pri ktorom väčšina vedomých skúseností generovaných v rámci jednej hemisféry zostane neprístupná vedomiu druhej.

Odpoveď Mrs. Grandgridovej, jeden z najgeniálnejších momentov Dickensovho románu, sa *prima facie* ničím nelíši od tých, aké vo svojich knihách opisujú O. Sacks či E. F. Torrey. Predpokladajme však na chvíľu, že pani Grandgrindová je pri zmysloch a netrpí žiadnym druhom disociatívnej poruchy. Inými slovami, že Mrs. Grandgrindová môže mať dôvod, prečo uprednostnila tento kvázi-humeovský opis pred prirodzeným. L. Wittgenstein, ktorý mal zvláštne pochopenie pre správy o bolesti bez zmienky o ja, modeluje podobnú situáciu:

> Je možné myslieť si, ako „stonajúc od bolesti, ktosi povie: „Niekto má bolesti – neviem kto!" a ľudia pribehnú na pomoc jemu, stonajúcemu" (Wittgenstein 1993, 153).

Jedným z dôvodov takejto podivnej hry s jazykom býva presvedčenie, alebo skôr pokušenie myslieť si, že naše intuície a náš prirodzený jazyk nemajú schopnosť zobrazovať skutočnosť a že môže existovať lepšia schéma, lepší opis skutočnosti, ak si môžeme pomôcť Strawsonovou definíciou.[2] Ak som napríklad redukcionistom v otázke osoby, tak som presvedčený, že osoby či subjekty myslenia, chcenia, konania atď. existujú iba ako pojmové konštrukcie, t. j. ich „existencia" závisí od spôsobu, akým opisujeme veci. Jednoducho „opisujeme naše životy tak, že pripisujeme myšlienky, pocity ľuďom..." (Parfit 1984, 341). Preto Descartes začína svoju slávnu vetu slovesom „myslím", hoci správne mal podľa D. Parfita povedať „myslí sa", „existuje myslenie". Inými slovami, redukcionista nemá problém pripustiť, že je tým, kto má skúsenosti, kto myslí a koná atď, a nie myšlienkou, činom atď., avšak, ako to presne a príznačne doplní Parfit, „to je pravda iba vzhľadom na spôsob, ako o veciach hovoríme" (Tamže, 223). V skutočnosti môžeme navrhnúť čisto neosobný opis našich životov, pričom tento opis bude úplný (Tamže, 341). Bude pozostávať z opisu mentálnych a fyzických stavov alebo udalostí bez toho, aby referoval na osoby alebo subjekty, špecificky subjekty s veľkým S, o ktorých súdime, že sú čímsi viac než ilúziami jazyka alebo autobiografickej pamäte, a ktoré nám dovoľujú uvažovať o *identite* naprieč časom. Nebude to však zmena, ktorá by nás musela mrzieť, keďže identita podľa Parfita nie je tým, na čom záleží pri prežití. V tejto súvislosti by sme mali spomenúť jednu dôležitú vec, ktorá sa neskôr môže ukázať ako absolútne kľúčová: prijatie redukcionistického stanoviska má podľa Parfita zásadný význam pre mnohé naše presvedčenia a postoje, počnúc otázkou zodpovednosti, plnenia záväzkov, starosti o budúcnosť až po otázku prežitia. Ak napríklad zajtra spácham zločin a časom sa moje vlastnosti, záujmy, presvedčenia atď. zmenia, miera totožnosti oboch osôb bude oveľa nižšia. Parfit si pomôže nasledujúcim príkladom: Predstavme si, že muž okolo deväťdesiatky, jeden z mála laureátov Nobelovej ceny, sa pri preberaní ceny verejne prizná, že ako dvadsaťročný mladík napadol počas pouličnej bitky policajného dôstojníka. Zaslúži si onen muž trest? (Parfit 1984, 326)

Skôr ako odpovieme, mali by sme si uvedomiť, že identita osoby je definovaná mierou psychologickej kontinuity a spojitosti – kontinuity vlastností, presvedčení, záujmov atď. A čosi podobné bude platiť aj v prípade strachu zo smrti, mojej starosti o budúcnosť či blaho a utrpenie druhých. Ak neexistuje ja identické v čase, rozlišovanie „moje" a „cudzie", príp. preferovanie „môjho" blaha pred blahom „druhého" v časovej perspektíve stráca reálny základ. Alebo inak: keďže „ja dnes" nie som tou istou osobou ako „ja zajtra", neexistuje racionálny dôvod, prečo by mi malo záležať na „mojom" budúcom blahu viac ako na blaho druhých. Alebo ako to o čosi poetickejšie vyjadrí D. Parfit:

[2] „Deskriptívna metafyzika sa snaží opísať skutočnú štruktúru nášho uvažovania o svete, revizionistická metafyzika má ambíciu vytvoriť lepšiu schému" (Strawson 1959, 9).

„Keď som zmenil názor, steny môjho skleneného tunela zmizli. Teraz žijem pod šírym nebom. Naďalej existuje rozdiel medzi mojím životom a životom druhých ľudí, no tento rozdiel je menší. Druhí ľudia sú bližšie. Menej sa starám o zbytok môjho života a viac sa starám o životy druhých“ (Parfit 1984, 281).

2. BEZ IDENTITY

„Skleneným tunelom“ v Parfitovej osobnej výpovedi je bežný pojem osoby ako čohosi „jednoduchého“ a ontologicky základného, čohosi, čo už nemožno analyzovať a redukovať na iné fakty. Podľa tohto názoru existuje okrem faktov o našich mozgoch a telách ešte akýsi „ďalší“ alebo „hlbší“ fakt (deep further fact), vzhľadom na ktorý sa identita osoby javí ako čosi dokonalé v zmysle „všetko, alebo nič“: buď to budem ja, alebo nebudem vôbec. Nemôžem to byť iba sčasti ja a sčasti niekto iný. „Časť osoby“, ako by povedal Reid, je zjavný nezmysel (Reid 1785, 231).

Parfit navrhuje iný *modus videndi*. Predovšetkým nás žiada, aby sme, zohľadniac to, čo vieme o fungovaní mozgu, odmietli ideu permanentného ja ako subjektu všetkých mentálnych stavov[3] a uvažovali o OI v relácii „viac-menej“ ako o čomsi, čo prichádza alebo odchádza po stupňoch a čo je komplexným fenoménom, redukovateľným na neosobné elementy či udalosti, akými sú spomienky, myšlienky, zámery a kauzálne vzťahy medzi nimi. Azda by bolo vhodné doplniť, že práve psychologická kontinuita a spojitosť medzi psychologickými stavmi v rôznych časoch (R-relácia), je podľa Parfita kritériom diachrónnej identity osoby. Ak viem, že robím čosi, čo som zamýšľal urobiť včera, alebo si spomínam, ako som sa pohádal s domovníkom, som kontinuantom onej osoby, ktorá sa v minulosti pohádala s domovníkom. Ak sú psychologické väzby medzi osobou S v čase t a osobou N v čase t+1 dostatočne silné, môžeme povedať, že osoba S je identická s osobou N. Súčasne však platí, že existencia osoby nespočíva v ničom inom než v sérii kauzálne spojitých mentálnych stavov alebo zväzkov týchto stavov, nie je tu žiaden „ďalší fakt“, nijaká esencia, nijaké metafyzické ja. Čo to znamená pre problém identity, nám pomôže predstaviť si nasledujúci Parfitov príklad. Vlastne ide o obmenu slávneho Williamsovho myšlienkového experimentu z *The self and then future* (1970), ktorý mal pôvodne slúžiť na spochybnenie psychologického kritéria identity.

Povedzme, že ma cestou z konferencie unesie akýsi šialený chirurg a vykoná na mne niekoľko experimentov: v mojom mozgu spustí sériu psychologických zmien, na konci ktorých zo mňa bude celkom iná osoba. Najprv mi odoberie malú časť spomienok a charakterových čŕt a nahradí ich povedzme Napoleonovými. Následne nahradí polovicu mojich spomienok a v závere experimentu mi odoberie všetky pôvodné spomienky a vlastnosti a nahradí ich spomienkami a psychologickým profilom Napoleonovým. Zdá sa, že kým na začiatku psychologického spektra som ja, na konci je niekto celkom iný – medzi oboma limitnými prípadmi totiž neexistuje nijaká psychologická spojitosť

[3] Jedným z hlavných Parfitových argumentov proti SEE je existencia dvoch nezávislých prúdov vedomia u hemisféroktomických pacientov, čo je hypotéza, ktorú viaceré novšie výskumy spochybňujú (viď napr. Savazzi and Marzi 2004, Pinto et al. 2017). Podľa Pinto et al. (2017) pacienti bez *corpus callosum* vykazujú „plné vedomie prítomnosti a miesta, disponujú orientáciou a schopnosťou adekvátne odpovedať na stimuly v ktorejkoľvek časti vizuálneho poľa, a to aj napriek tomu, že nie sú schopní porovnávať stimuly medzi jednotlivými poľami.“ Inými slovami, prerušenie kortikálnych spojív medzi hemisférami síce rozdeľuje vizuálne vnímanie, ale nevytvára dvoch nezávislých vedomých pozorovateľov v rámci jedného mozgu. Navyše, a to je zdá sa podstatné, v okamihu, keď má prísť ku komunikovaniu informácie vonkajšiemu svetu, výstupy percepcií sú zjednotené vo vedomí, verbalizácii a kontroly nad telom.

či kontinuita. Také jednoduché to však nie je. Ak totiž neexistuje žiaden „hlbší fakt" a na malých zmenách pri OI nezáleží, čo je podľa Parfita celkom rozumný predpoklad[4], potom si iba sotva dokážeme predstaviť, že v jednom momente som a v nasledujúcom už nie som tou istou osobou. A práve to je moment, ktorý využije zástanca telesného kritéria OI: ak onou osobou v priebehu experimentu budem vždy ja, budem ňou aj napriek chýbajúcej psychologickej kontinuite na jeho konci. Zdá sa teda, že psychologická kontinuita nie je správnym kritériom OI.

Rovnaký scenár sa zopakuje aj pri druhom experimente, iba s tým rozdielom, že tentokrát bude na konci spektra osoba, ktorá je so mnou kontinuálna psychologicky, nie však telesne. Pomocou najnovšej technológie nahradí šialený chirurg postupne všetky bunky v mojom tele novými, kvalitatívne identickými, čím vznikne dokonalá telesná replika. Výsledok druhého experimentu nahráva zástancom psychologického kritéria: ak som to v každom momente ja, kto podstupujem bolestivý experiment, potom to budem ja aj na konci fyzického spektra. Zástancovia telesného kritéria OI sa teda mýlia.

Stále však môžeme byť v pokušení myslieť si, že som prežil, hoci v odlišnom tele alebo s odlišnými mentálnymi vlastnosťami. Preto Parfit urobí ešte jeden krok: zmeny v rámci oboch spektier, na konci ktorých bude výsledná osoba telesne a psychologicky nerozlíšiteľná od Grety Garbo (všetky moje telesné bunky a vlastnosti nahradí bunkami a vlastnosťami švédskej herečky). Keďže medzi mnou a výslednou osobou nebude psychologická, ani telesná kontinuita, nikto rozumný nebude tvrdiť, že osoba na začiatku a konci spektra je numericky tou istou osobou. To je podľa Parfita pomerne triviálne zistenie, o ktorom nepochybuje. Podstatné na celej zápletke je však čosi iné: Všimnime si, že kým na začiatku a na konci zmiešaného spektra nemáme problém určiť, o akú osobu ide, kdesi uprostred sa zjavne vyskytnú prípady, kedy nie sme schopní s určitosťou povedať, či pôvodná osoba operáciu prežila, alebo nie. Inými slovami, existujú prípady, keď na otázku „Je osoba S v čase t a osoba N v čase t+1 numericky jednou a tou istou osobou" neexistuje pravdivá odpoveď.[5] To však potom znamená, že identita osoby môže byť „neurčitá" (indeterminate). Alebo inak: ak očakávame jednoznačnú odpoveď, tak pravdepodobne preto, že predpokladáme nejaký hraničný bod v rámci zmiešaného spektra, avšak takýto hraničný bod stanoviť nedokážeme. Možno by preto bolo rozumnejšie opustiť jednoduchý, dokonalý pojem osoby a nahradiť ho komplexným.

Napriek tomu však jedna vec stále zostáva nejasná. Ak si všimneme konkrétny smer Parfitovej argumentácie, zistíme, že v prípade zmiešaného spektra neargumentuje analogicky ako pri ostatných dvoch, napr. námietkou, že na malých zmenách nezáleží a v každom momente som to ja, kto zažíva bolesť. Jedným z možných vysvetlení je, že Parfit pri analýze dát nerozlišuje dostatočne medzi stanoviskom prvej a tretej osoby a pojmy „ja" a „osoba" používa ekvivalentne, pričom osobou sa v jednotlivých prípadoch myslí psychologický profil, telo alebo kombinácia oboch. Parfit sa nemýli, keď tvrdí, že je nemožné predstaviť si, že tým, kto bude uprostred experimentu pociťovať bolesť, budem iba sčasti ja (Tamže, 233). Vlastne to nedokážem z rovnakého dôvodu, prečo nedokážem na otázku „Som to stále ja?" odpovedať inak, než kladne. Ostatne, v tom spočíva špecifikum prvo-osobového prístupu k otázke identity. Týmto ja je *minimálne ja*, subjekt skúsenosti, neredukovateľný a neanalyzovateľný prostredníctvom ďalších pojmov.[6] Ak

[4] Viac a kriticky k téze o nedôležitosti malých zmien viď napr. Sorensen 1988, 251-252.

[5] Parfit ju nazve „prázdnou otázkou" (1984, 233).

[6] G. Madell polemizuje s názorom, podľa ktorého ja je iba indexický výraz, podobne ako „teraz", „tu", „toto" atď. V skutočnosti sú totiž bežne indexické výrazy závislé alebo „parazitujú" práve na tomto ja: „Tu" je, kde som ja,

uvažujem o ja ako o *osobe*, ako o X, ktoré má také a také psychické a fyzické vlastnosti a pomocou nich je identifikovateľné, opúšťam prvo-osobové stanovisko. (Neskôr vysvetlím, prečo taká identifikácia bez predchádzajúceho poznania, že som to ja, kto má dané vlastnosti, nie je možná.) Odvážim sa tvrdiť, že Parfitovo vytrvalé popieranie persistujúceho metafyzického ja súvisí práve s týmto rizikom alebo skôr možnosťou: ak môže zástanca jedného alebo druhého kritéria argumentovať v prospech psychologického či fyzického stanoviska aj na konci experimentu, môže zástanca jednoduchého stanoviska rozlišujúci medzi ja, telom a mentálnymi stavmi uvažovať o kontinuálnom ja aj pri zmene oboch spektier. Zástanca jednoduchého stanoviska v otázke identity preto nemusí polemizovať s Parfitom, keď argumentuje, že chýba dôkaz o tom, že psychologická kontinuita nespočíva v kontinuite mozgu, ale nejakej inej entity (Tamže, 238), a že máme naopak veľa dôvodov domnievať sa, že práve mozog je *locus* kontinuity myšlienok či spomienok.[7]

Argument zmiešaného spektra je výnimočný tým, že sa v ňom miešajú zároveň spektrá aj stanoviská – mám na mysli konkrétne stanovisko prvej a tretej osoby. Otázka, ako ju kladie Parfit, totiž znie: „Čo sa musí zmeniť, aby osoba N v čase t1 nebola numericky tou istou osobou ako S v čase t2? Prípadne: „Kedy to už nebude S?" To je formulácia otázky, ako by povedali G. Madell či J. Lowe, z pozície tretej osoby. Otázka z pozície prvej osoby bude znieť: „Akými zmenami musím prejsť, aby som to už nebol ja?", alebo „Kedy to už nebudem ja?", čo je, ako iste uznáte, veľmi podivná otázka. Oveľa podivnejšia, ako keď sa ma niekto druhý opýta „Si to ty?" V tomto prípade totiž musím dosvedčiť svoju neexistenciu. No ak sa nemá zmysel pýtať „Som to ja?", príp. „Ako viem, že som to ja?", potom sa identita z pozície prvej osoby javí ako bezkriteriálna. Alebo ako by to vyjadril G. Madell: mám bezprostredné vedomie ja, nezávislé od externých poznávacích znakov alebo kritérií, pomocou ktorých by som identifikoval sám seba. Naopak, každá taká identifikácia by vyžadovala moju predchádzajúcu oboznámenosť s ja (ako niečím, na čo sú dané kritériá použiteľné, alebo nepoužiteľné). Vlastne tu narážame na podobný problém kruhovosti ako Locke pri pamäťovom kritériu. „Povedzme, že existuje množina skúseností, ktoré spĺňajú dané kritérium. Vyplýva z tohto samotného faktu, že ide o moje skúsenosti?" (Madell 2014, 122) Aby som mohol vedieť, že daná množina skúseností spĺňa dané kritérium, musím už vopred vedieť, že ide o *moje* skúsenosti, a to isté platí o telesnom kritériu (Tamže, 40). Ostatne, čosi podobné mal na mysli McTaggart, keď uvažoval, že ja nemôže byť poznané alebo identifikované na základe opisu, pretože dokým si nie sme priamo vedomí nás samotných, dokým tu nie je táto „pôvodná známosť""[8], nemôžeme vedieť, či daný opis platí na nás.

Pre problém osobnej identity z toho vyplýva, že každý opis osoby, ktorý by chcel obísť prvo-osobovú perspektívu, bude nutne neúplný. No súčasne je zrejmé - a možno práve

„toto" je to, na čo ukazujem, „teraz" je čas, kedy myslím ... Je zavádzajúce argumentovať, že rozdiel medzi „A je f" a „Ja som f" je rovnakého druhu ako rozdiel medzi „A je zelené" a „Toto je zelené" (Madell 2015, 14).

[7] Musí však počítať so známou lockovskou námietkou, ktorú si takýto „jednoduchý" prístup priam vynucuje. J. Perry sa k nej vráti v rozhovore medzi Gretchen Weirob, učiteľkou filozofie po ťažkom úraze, a priateľom Samom Millerom. Otázka, ktorú položí G. Weirob, znie: „Ak nedokážeš vidieť, cítiť alebo inak vnímať moju dušu, na základe čoho si myslíš, že tá, ktorá tu je teraz, je tá istá ako tá, ktorá bola v tomto tele počas nášho minulotýždňového spoločného obeda na Dorsey?" (Perry 1978, 8) Inými slovami - ak sa vrátime k Parfitovmu príkladu – musí skrátka existovať čosi, čo dá zmysel tvrdeniu, že osoby na oboch koncoch zmiešaného spektra sú jednou a tou istou osobou, hoci medzi nimi neexistuje telesná ani psychologická kontinuita. Zdôvodnenie, že sú totožné vzhľadom na numericky to isté ja, pričom toto ja nemôže byť nezávisle (z pozície tretej osoby) charakterizované a identifikované, nemusí stačiť.

[8] „...unless „I" is known by acquaintance..." (McTaggart 1988, 69).

to je dôvod, prečo tu stojíme pred neľahkou úlohou – že hoci nedokážeme stanoviť kritériá OI bez zohľadnenia perspektívy 1. osoby, nevieme, či táto perspektíva „adekvátne reprezentuje to, v čom persistencia osoby spočíva" (Lowe 1989, 14). Vlastne si *stricto sensu* nemôžem byť istý ani tým, že mám *poznanie* tohto ja, že viem, o aký druh entity ide. Ibaže by som tento problém obišiel s odôvodnením, že pre ja – pre to, čo znamená byť ja, je podstatné práve prvo-osobové vedomie vlastných myšlienok a činností, a že mne neprístupné X, povedzme nehmotná substancia, je pre OI irelevantná. To je presne to, čo navrhuje Locke, hoci tým de facto zotrel hranicu medzi (prvo-osobovou) perspektívou a realitou toho, čo nazývame vedomím. Keď je reč o ja, uvažuje Locke, ako kľúčové sa zdá byť to, čo o tomto ja môžeme povedať na základe prvo-osobovej skúsenosti – to je to, čo znamená byť mnou. Nemá veľký význam uvažovať o ja ako o čomsi, čo nedokážem uchopiť, čo je iné, než sa javí a pod. Keby som bol v skutočnosti niečím iným, než čím som sám „pre seba" z perspektívy prvej osoby, nebol by som to ja. No ak je to tak, potom je otázka, či prvo-osobová skúsenosť adekvátne reprezentuje to, v čom persistencia osoby skutočne spočíva, nepochopením podstaty veci.

3. NA ČOM ZÁLEŽÍ PRI PREŽITÍ

Zdá sa, že sme dosiahli na samotné dno sporu medzi redukcionistickým a non-redukcionistickým pojmom ja: v metafyzickom rámci Parfitovej (ale tiež Vasubanhduovej, Šántidévovej, Humovej atď.) teórie osoby nie je miesto pre rozlišovanie medzi endurujúcim ja a tranzientnými mentálnymi stavmi. Ak je mozog *locus* subpersonálnych elementov toho, čo nazývame osobou, pričom osoba je ekvivalentom ja, alebo ja kognitívnou ilúziou, a ak všetky bunky môjho mozgu budú nahradené inými, potom osobou na konci zmiešaného spektra nemôžem byť ja. Inými slovami, osoba je tam, kde je mozog, preto povedať, že mám mozog niekoho iného, je značne zavádzajúce. Dôvod je jednoduchý: ak darujem srdce, som mŕtvym darcom, no ak darujem mozog, som žijúcim príjemcom – bez ohľadu na to, čo sa stane so zvyškom môjho tela. Darcom je v skutočnosti ten, kto poskytne telo pre môj vitálny mozog. Možno získam s novým telom niektoré nové vlastnosti, no základná psychologická kontinuita zostane zachovaná (Parfit 1984, 253).

Parfit tu vlastne argumentuje rovnako ako Sydney Shoemaker v *Self-Knowledge and Self-Identity* v známom príklade s pánom Brownsonom. Ak dovolíte, venujem mu niekoľko riadkov: Pán Brown a pán Robinson podstúpia operáciu, pri ktorej je mozog pána Browna omylom chirurgicky spojený s telom pána Robinsona. Pán Brownson, nový človek, ktorý takouto operáciou vznikne, sa po prebudení predstaví ako Brown, dokáže okamžite rozpoznať svojich rodinných príbuzných a pamätá si na detaily života pána Browna (Shoemaker 1963, 23). Navyše, vo chvíli, keď na operačnom stole uvidí svoje telo, vykríkne: ale moje telo predsa leží tam! Ak by sme mali odpovedať na otázku, či dostal pán Brown nové telo, alebo pán Robinson nový mozog, väčšina z nás, myslia si Shoemaker a Parfit, by súhlasila so záverom, že medzi Brownom a Brownsonom je presne ten druh vzťahu, ktorý požadujeme pre diachrónnu identitu osoby. Osoba je tam, kde je kontinuita vedomia, pričom nie je podstatné, že pán Brown teraz existuje v inom tele alebo že sa volá Brownson. Najlepšie a najprovokujúcejšie to ilustruje Parfitov článok *We are not human beings* (2012), v ktorom sa Parfit jednoznačne vymedzí voči názoru, že sme biologickým organizmom (telom). Ak by sme hlavu alebo mozog Dereka Parfita chirurgicky spojili povedzme s telom Britney Spearsovej, (v Parfitovej verzii B. Williamsa), po post-transplantačnom rozhovore a na základe toho, čo vieme o oboch osobách, by sme

museli dôjsť k záveru, že sa rozprávame s Derekom Parfitom.[9] Dokonca aj zástancovia telesného kritéria by museli byť zaskočení, keby sa výsledná osoba predstavila ako Britney a hovorila ženským hlasom, hoci druhá možnosť vôbec nie je nepravdepodobná. Ak správne rozumiem námietkam filozofov ako Olson či Perry, nemalo by byť vôbec samozrejmé, či môžeme na Dereka Parfita naďalej hľadieť ako na muža, po pravde to ani nie je možné. Verím, že podobných nejasností by sme tu objavili viac vzhľadom na neobjasnený vzťah reinkarnovaného vedomia a tela. D. Wiggins (2012, 18) si napríklad všíma, ako bežne referujeme o osobách a ako fungovanie ľudskej bytosti, jej schopnosť prejaviť sa v čine, gestách a postojoch závisí od ko-adaptácie medzi mozgom a zvyškom nervového systému, medzi nervovým systémom, telesnými údmi a prostredím. A podobne argumentuje B. Williams v *Problems of the Self*: „Povedzme, že by veľký mág použil slávny trik a vymenil by telá medzi kráľom a sedliakom, takže sedliak by sa ocitol v tele kráľa sediacom na tróne... Koho hlas by zaznel, koho gestá? Dokáže vznešená kráľova tvár vyjadriť moróznu podozrievavosť, a naopak?" (Williams 1973, 11) Neurčitostiam v referencii o osobe sa môžeme vyhnúť alebo ich eliminovať iba vtedy, ak zohľadníme našu ideu stelesnenia, ľudskej prítomnosti, konania, zodpovednosti atď. (Tamže, 19).

V *Reasons and Persons* však neolockovský filozof urobí ešte ďalší krok, ktorý celú zápletku značne skomplikuje a *prima facie* spochybní samotné psychologické kritérium. Vlastne neurobíme chybu, ak povieme, že Parfita k odmietnutiu identity ako čohosi, na čom záleží pri prežití, priviedla práve nasledujúca hypotetická situácia: Povedzme, že mám dvoch bratov, ktorých akútny zdravotný stav si vyžaduje transplantáciu mozgu a že každá hemisféra dokáže zabezpečiť psychologickú kontinuitu. Ak by každý z mojich bratov (Y a Z) dostal polovicu môjho mozgu a operácia by bola úspešná, prichádzajú do úvahy štyri možné scenáre: (i) neprežijem, (ii) prežijem ako Y, (iii) prežijem ako Z, (iv) prežijem ako Y aj Z. Prvú možnosť Parfit vylúči, nakoľko „dvojaký úspech nemôže byť neúspechom". Vylúči aj ďalšie dve možnosti, pretože uprednostniť (ii) alebo (iii) by bolo neplauzibilné, a tak sa ako najpravdepodobnejšia javí štvrtá možnosť – prežijem ako Y aj Z, budem jednou osobou v dvoch telách. Pochopiteľne, také jednoduché to nie je. Ak totiž môj mozog transplantujú do dvoch príjemcov, t. j. ak obaja budú mať moje psychologické črty a moje spomienky, mali by byť podľa psychologického kritéria so mnou identickí. Avšak to by z hľadiska logickej zásady tranzitivity znamenalo, že musia byť identickí navzájom, čo evidentne nie sú. Alebo ako to formuluje D. Wiggins: tvrdiť, že dve osoby majúce odlišné skúsenosti, žijúce na rôznych miestach a navzájom komunikujúce, sú identické, by bolo previnením sa voči pojmu identity (Wiggins 1967, 53).

Príklad s rozdeleným mozgom (brain-fission, split-mind) sa od ostatných líši v tom, že problematizuje otázku osobnej identity chápanej ako R-relácia. Bežne, uvažuje Parfit, sa OI a R-relácia objavujú súčasne a nie sme nútení klásť si otázku, či záleží na OI alebo R-relácii. V tomto konkrétnom prípade však nie sú v korelačnom vzťahu, keďže Y a Z sú psychologicky kontinuálni s X, no nie identickí.

Je zaujímavé, no možno „je zaujímavé" je iba očakávaná fráza, že namiesto toho, aby Parfit zapochyboval o správnosti psychologického kritéria, urobí dve dôležité korekcie: rozlíši medzi identitou, ktorá je tranzitívnym vzťahom, a psychologickou kontinuitou,

[9] Podľa J. Perryho táto interpretácia nie je vôbec samozrejmá. Výslednou osobou nemusí byť Brown v tele Robinsona, ale naopak Robinson trpiaci halucináciami a falošnými spomienkami (Perry 1975, 3-4). Podobne argumentuje D. Wiggins: Povedzme, že Brown v trinástich rokoch zvíťazil nad otcom v cricketovom zápase a že Brownson tvrdí, že ako trinásťročný porazil Browna seniora. Je to však naozaj tak? Bol Brownson tým, kto porazil Browna seniora, alebo to hovorí ba preto, že má mozog pána Browna? (Wiggins 2012, 18)

ktorá ním nie je, pričom pre identitu zavedie podmienku „nerozvetvenosti" (non-branching): o identite medzi X a Y môžeme hovoriť práve vtedy, ak je R-relácia medzi nimi jedinečná (U), pričom „jedinečná" tu znamená, že neexistuje nikto ďalší, kto si nárokuje byť totožný s X. Takýto krok však môže právom vzbudzovať pochybnosti, keďže identita sa bežne považuje za niečo, čo by malo byť založené výlučne na faktoch týkajúcich sa X a Y, týkať sa výlučne vlastností či povahy X a Y. Ako môže to, či je X v čase t1 identické s Y v čase t2 závisieť od existencie alebo neexistencie niekoho iného? Povedzme, že som osobou, ktorá sa včera o 18.30 pohádala s domovníkom pred jeho bytom. Ak R-relácia čo i len teoreticky pripúšťa viacero osôb s rovnakou spomienkou, potom R-relácia nemôže byť vhodným kritériom identity, a to aj napriek Parfitovým upresneniam.

Napriek tomu nejde podľa Parfita o zásadný problém, keďže to, na čom záleží, nie je identita. Non-U neznižuje hodnotu R-relácie. Môžem byť kontinuálny s x osobami, a to je rovnako dobrá správa, ako by som prežil *ja* sám. To, čo je fundamentálne dôležité pre moje prežitie, je to, aby v budúcnosti existovala minimálne jedna osoba psychologicky kontinuálna so mnou. To, či takých osôb bude viac, nemá, až na čisto teoretickú otázku identity, zásadný význam, pretože môj vzťah k týmto osobám sa v ničom nebude líšiť od môjho vzťahu k budúcemu ja. Nadto má táto forma prežitia viac výhod než rizík: budem žiť dvakrát dlhšie, vlastne dvaja budeme žiť dvakrát dlhšie, budeme sa tiež tešiť zo vzájomných úspechov atď. (Parfit 1984, 264).

Predpokladajme na chvíľu, že som alebo budem psychologicky kontinuálny práve s jednou osobou v budúcnosti. Čím sa bude tento vzťah líšiť od ostatných, okrem toho, že môžem na jeho opis použiť jazyk identity? Odpoveď znie: ničím zvláštnym, keďže ani v tomto prípade nemôžem uvažovať o identite *stricto sensu*: psychologické väzby sa časom pretrhajú, spomienky blednú a odchádzajú, presvedčenia a záujmy sa menia... Preto môžeme povedať, že čím menšie psychologické väzby, tým menej má zmysel hovoriť o identite osoby. To všetko má, myslí si Parfit, významné implikácie. Vezmime si napríklad iba obyčajný strach zo smrti: Podľa Parfita nie je *fuga mortis* čímsi prirodzeným alebo inštinktívnym, ale je emóciou živenou a umocňovanou práve mylným poňatím identity. Ak sa „oslobodím od ja" (Parfitov výraz), môj strach bude oveľa slabší, keďže viem, že v skutočnosti nie som identický s onou osobou z budúcnosti (Parfit 1971, 27). Podobne to nebudem *stricto sensu* ja, kto bude o niekoľko mesiacov ležať na operačnom stole, ale niekto, kto je so mnou „iba" psychologicky kontinuálny, niekto ako ja.

Tým však výpočet výhod takéhoto prístupu nekončí: Steny skleneného tunela, o ktorých hovorí Parfit v úvode, reprezentujú predovšetkým našu mylnú predstavu oddelenosti: čím ostrejší je pojem ja, tým väčšia je priepasť medzi osobami. Parfit si dokonca myslí, že teória racionálneho sebeckého záujmu je založená práve na tomto iracionálnom lipnutí na identite. Preto podobne ako Šántidéva v *Bodhičarjávatárovi*[10] argumentuje Parfit v prospech altruizmu „oslobodením sa od ja":[11] Ak viem, že neexistuje subjekt identický

[10] „Ak nechrániš druhých pred utrpením, pretože ti ich strasti neprinášajú bolesť, prečo chrániš sám seba pred budúcim utrpením, ak ti nepôsobí žiadnu bolesť?" (BCA 8.97) Afinita medzi Parfitom a buddhistickou teóriou ne-ja (*anátma*) je tu celkom zrejmá. Porov. napr. Parfitovo chápanie osoby ako čohosi, čo existuje čisto na konceptuálnej úrovni a abhidharmovskú teóriu dvoch úrovní alebo právd – konvenčnú (*samvriti*) a metafyzickú (*paramártha*), príp. Parfitovu a buddhistickú zväzkovú teóriu, v ktorej sa osoba chápe ako zväzok alebo séria zväzkov *skándh*, subpersonálnych elementov, akými sú myslenie, pociťovanie, telesnosť atď. Analógií medzi obidvoma koncepciami, najmä školou *pudgalaváda* akceptujúcej reálnosť osoby a súčasne fakt, že osoba supervenienuje na neosobných elementoch, nájdeme oveľa viac. Je tiež príznačné, že kritika, ktorú adresujú buddhistom bráhmanskí autori (Vátsjájana, Kumárila či Udajana a i.) je takmer identická s kritikou, na ktorú reagujú Hume či Parfit.

[11] Na otázku, komu pomáhať, ak neexistuje subjekt utrpenia (BCA 8.102), Šántidéva odpovedá, že múdry človek sa

v čase, t. j. ak „ja dnes" nie som *stricto sensu* tou istou osobou ako „ja zajtra", neexistuje racionálny dôvod, prečo by mi malo záležať na „mojom budúcom blahu" viac ako na blaho druhých dnes.

4. PREČO NA IDENTITE ZÁLEŽÍ

Bolo by príliš riskantné tvrdiť, že etické či soteriologické dôvody sú tým, čo určuje vektor Parfitových úvah. Napriek tomu sa zdá, že Parfit sa vášnivým popieraním permanentného ja postupne snaží vytvoriť priestor pre čosi, čo by sme mohli nazvať neosobným opisom s významnými praktickými a etickými implikáciami. Otázka je, nakoľko je takýto opis lepším opisom. Spomeňme si na Parfitovu tézu o tom, že to, na čom záleží pri prežití, nie je identita – to, či prežijem ja, ale kontinuita – to, či v t+1 bude existovať minimálne jedna osoba, ktorá bude so mnou psychologicky kontinuálna. Obe odpovede: (i) S v čase t2 bude mnou a (ii) S v čase t2 bude niekým, kto je mi psychologicky dokonale podobný, neopisujú odlišné výstupy alebo odlišné vektory udalostí. Ide o dva rôzne opisy jedného a toho istého scenára. Peter Unger, ktorý sa v *Identity, Consciousness and Value* inšpiruje Parfitovými experimentmi, špecificky tým, keď sa na Marse objaví môj pscyhofyzický dvojník po tom, čo omylom prežijem teleportáciu, formuluje vlastný experiment, avšak vedúci k presne opačnému záveru. Najprv Parfitova verzia:

Skener „zničí moje telo a mozog a moja kópia je teleportovaná na Mars, kde iný stroj vytvorí moju organickú repliku. Táto replika si myslí, že je mnou a zdá sa, že si pamätá, ako žila môj život až do okamihu, keď som stisol tlačidlo...[12] Fyzicky aj psychologicky sme si na vlas podobní. Ak by sa vrátila na Zem, všetci by si mysleli, že som to ja." (Tamže, 200) V druhej, sofistikovanejšej verzii sa situácia skomplikuje: na Marse sa síce objaví moja replika, no skener nezničí moje telo a mozog, a tak budem na dvoch miestach súčasne. Pravdepodobne by sme sa priklonili k názoru, že to nie som ja, pretože ja som predsa tu, replika tam – nemôžeme byť jednou a tou istou osobou (Tamže, 201). Opäť: nie je podstatné, až na čisto teoretické dôvody, či má R-relácia rozvetvenú podobu, či mám päť alebo tisíc kontinuantov. Teoretickými dôvodmi sa tu myslí požiadavka logickej koherencie, ktorej Parfit vyhovel onými dvoma upresneniami, inak by čelil logickým námietkam, ktoré Lockovi adresoval svojho času Leibniz. Parfitov myšlienkový experiment je vlastne obmenou Leibnizovho (1765, 245), v ktorom všemohúci Boh stvorí na odľahlej strane vesmíru stámilióny ľudí s rovnakým psychologickým a telesným profilom, akým disponujú pozemšťania. Leibniz sa pýta: „Keďže podľa tvojej teórie je výlučne vedomie tým, čo odlišuje osoby ... nehľadiac na identitu či odlišnosť substancie... ide o dve osoby alebo jednu? Čo nám bráni tvrdiť, že obe osoby v tom istom čase, hoci priestorovo nesmierne vzdialené, sú jednou a tou istou osobou?" Podľa Leibniza sa Locke so

snaží eliminovať utrpenie ako také. „Kto určí, či je vlastné alebo cudzie?" Mať univerzálny súcit znamená snažiť sa predchádzať utrpeniu ako takému, „keďže utrpenie bolí" (BCA 8.102). Parfit argumentuje podobne: z morálneho hľadiska je presvedčivejšie sústrediť sa menej na osobu, subjekt skúsenosti, a viac sa sústrediť na skúsenosti samotné (Parfit 1984, 341).

[12] Možno by stálo za to, posúdiť zmysluplnosť výrazov ako „S si myslí, že je mnou", „S si pamätá, ako bol mnou" „S si pamätá, ako žil môj život". Je zrejmé, že filozof tu neustále zvádza boj s jazykom, snažiac sa vytvoriť zdanie, že psychologické kritérium dokáže čeliť námietke *petitio principii* vyslovenej už Butlerom. Preto sa snaží poprieť v texte všetky náznaky kontinuálneho ja, ktoré by mohli zvádzať k opačnému názoru – namiesto „ja zajtra" napr. použije pojem „osoba v budúcnosti kontinuálna so mnou, ktorá si pamätá, že bola mnou" a pod. Mimochodom, nemalo by nás udivovať, ak sa redukcionistický opis opiera o prirodzený jazyk a súčasne popiera jeho zvyklosti. Nie je to celkom konzistentný postoj, no zdá sa, že revizionistický filozof nemá inú možnosť, ak chce zostať zrozumiteľný.

svojím nesubstančným psychologickým kritériom nedokáže vyhnúť podobným paradoxom. Dokázal by sa im vyhnúť jedine vtedy, ak by identitu chápal ako jednoduchý, ďalej neanalyzovateľný fakt. Parfit sa im šikovne vyhne rozlíšením kontinuity a identity: kým R-relácia pripúšťa rozvetvenosť, identita vyžaduje unikátny vzťah 1:1 s dostatočne silnými psychologickými väzbami.

P. Unger navrhne odlišný scenár: Povedzme, že si smiem vybrať medzi dvoma možnosťami: (i) môžem si ponechať svoju manželku, (ii) moja manželka bude transportovaná do vzdialených končím vesmíru a ja budem mať jej dokonalú repliku. Podľa Ungera si prirodzene vyberiem prvú možnosť, keďže to, na čom mi záleží, je oná konkrétna osoba, nie zväzok vlastností. Úžasné vlastnosti mojej ženy nie sú tým, na čom mi záleží v prvom rade. Tým, na čom záleží pri prežití, je preto podľa Ungera identita (1992, 276).

Derek Parfit by pravdepodobne Ungerovi odkázal, že jeho tvrdohlavé lipnutie na „pôvodnej" manželke je založené na rigidnom pojme identity a naň sa viažucom koncepte „ja a moje". Medzi obidvomi osobami predsa neexistuje žiaden kvalitatívny rozdiel, telesný ani psychologický, a keďže neexistuje žiadne metafyzické ja, duša, karteziánske ego, žiaden „ďalší fakt", ktorý by ich odlišoval, resp. identifikoval, Ungerovo rozhodnutie je iracionálne. Vlastne je rovnako iracionálne ako magická myseľ dieťaťa, ktoré verí, že predmety alebo veci, ktoré vlastní, sú obdarené akousi *jedinečnou* esenciou. Preto sa nechce vzdať tej *svojej*, keď má možnosť vybrať si medzi ňou a jej kvalitatívne identickou replikou. V skutočnosti je problém iba v našej mysli: ešte skôr, ako si deň za dňom v mysli vytvoríme pevný uzol pripútanosti, na začiatku vzťahu, alebo kedykoľvek, kedy by Unger *nevedel*, že jeho manželka bola vymenená za repliku, by takýto problém nevznikol.

Je toto vysvetlenie plauzibilné? Ak odhliadneme od analógie, v ktorej sú osoby prirovnávané k predmetom (D. Parfit si na rozdiel od Reida či Madella nemyslí, že otázka identity osoby sa v zásade líši od otázky identity kopy piesku), mohli by sme povedať, že argument „lipnutia" nijako neodpovedá na otázku, či sú osoby zväzkami vlastností alebo nejakým „ďalším faktom". Unger si mohol vybrať prvú možnosť práve preto, že pripúšťa to, čo Parfit odmieta, totiž onen „ďalší fakt".

Ak dovolíte, použijem odlišný príklad, problematizujúci myšlienku, že identita nie je tým, na čom záleží pri prežití. Povedzme, že následkom ťažkej nehody prídem natrvalo o všetky spomienky a do značnej miery sa zmení tiež môj psychologický profil, no ešte predtým budú moje spomienky prostredníctvom emulátora uložené a neskôr úspešne skopírované do mozgu inej osoby (osoba M). Navyše existuje podobná možnosť zachovania niektorých mojich vlastností. Iba jedna z osôb však môže prežiť a ja si musím vybrať, ktorá. Ak by mali pravdu zástancovia psychologickej kontinuity, ak by tým, na čom záleží nebola identita, ale R-relácia, potom by si väčšina z nás prirodzene vybrala M. Dovolím si však tvrdiť, že výsledok by v tomto prípade nebol vôbec jednoznačný, a ak by sa mnohí rozhodli pre P, tak preto, že nie sú presvedčení o tom, že P je totožné s M iba preto, že M disponuje (kvázi)spomienkami alebo viacerými vlastnosťami P. Dôvod takéhoto rozhodnutia však nespočíva v tom, že sa stotožňujeme s telom, o ktoré nechceme prísť, v strachu zo smrti, ale v našom presvedčení o nesprávnosti zväzkovej teórie. Vieme si skrátka predstaviť, že prežijeme, aj keď si nebudeme pamätať a budeme mať odlišné vlastnosti. Podobne uvažuje D. Wiggins, hoci z celkom odlišnej pozície: „Predstavme si situáciu z reálneho života – žena vo veľmi pokročilom štádiu demencie, umiestnená v domove pre seniorov dostane zápal pľúc a je prevezená do okresnej

nemocnice, kde sa, ako to býva v týchto prípadoch bežnou praxou, stretáva s bezradnosťou a nevšímavosťou... netuší, kto je alebo odkiaľ prišla. Dalo by sa povedať, že stratila aj ten najmenší zmysel pre ja... Niečo tu však zostalo. Jej telo ju stále identifikuje. Rozdiel medzi Brownom a Brownsonom... Pri troche šťastia ju jej nevesta stále môže vyhľadať a pokúsiť sa ju na krátky čas a s veľkou námahou navrátiť k sebe samej. A aj keď sa to nepodarí, stále je tu šanca... No ak zvažujeme túto možnosť, nakoľko je v našom pojme osoby jej vzťah k telu značiacemu jej prítomnosť? Nie som si istý. Opäť, hovorím, že náš pojem osoby je neúplný (Wiggins 2012, 20).

ZÁVER

Wigginsova požiadavka poctivo premyslieť pojem osoby, čo *inter alia* znamená pojem tela „značiaceho jej prítomnosť", nemá zmysel iba v situáciách, keď všetky ostatné identifikačné mechanizmy zlyhajú. Zdá sa, že aj ten najjednoduchší pojem osoby redukujúci ja na *minimálne ja*, musí vedieť dať zmysel vetám ako: „Bolí ma hlava!" alebo „Už mám toho po krk!" Bez objasnenia tohoto vzťahu bude náš pojem osoby nutne neúplný. Parfitovo stanovisko v tejto veci nebolo vždy jednoznačné. Samotný fakt, že sa kriticky vymedzil voči animalizmu, najmä v neskorších textoch (*Nie sme naše telá*), neznamená, že nemal vysvetlenie pre vzťah osôb a tiel. To, čo ho však zamestnávalo oveľa viac, a to najmä z praktických dôvodov, bol problém hraníc identity, ak má o čomsi takom vôbec zmysel uvažovať. Na tomto mieste by si asi žiadalo povedať, že Parfitova téza o neurčiteľnosti identity je celkom pochopiteľná, ak vyjdeme z predpokladu, že osoba nie je biologickým organizmom (Williams) a že neexistuje metafyzické ja v zmysle mentálnej či nehmotnej substancie (McGinn, Swinburne). Ak je Greta Garbo zväzkom vlastností alebo sériou psychofyzických udalostí, potom môžeme k otázke identity osoby pristupovať analogicky ako k otázke identity Théseovej lode. Napriek tomu je, ako som sa pokúsil na viacerých miestach ukázať, toto uvažovanie problematické, a to z viacerých dôvodov. Spomeňme si na pasáž, v ktorej sa Parfit v spojitosti s fyzickým spektrom na okamih ocitne v pozícii prvej osoby a spýta sa: „Som to stále ja?" Zdá sa, že z dát, s ktorými Parfit pracuje, nie je jasné, ako je možná jednoduchá kontinuita ja, t. j. ako je možné, že na túto otázku nemôžem odpovedať inak než kladne. Je to každopádne škoda, keďže riešenie problému identity, dovolím si tvrdiť, spočíva práve v objasnení vzťahu medzi týmto minimálnym ja a tým, čo bežne nazývame osobou, vzťahu medzi stanoviskom prvej a tretej osoby. Avšak to je čosi, čo nám dlžia aj zástancovia jednoduchého stanoviska. Parfit by sa pravdepodobne opýtal, čo tu znamená „ja" ak kontinuitu ja predpokladáme povedzme pri senilnom človeku v ťažkom štádiu demencie či ešte nenarodených ľudských jedincoch. Čím sa tu pojem ja líši od pojmu nehmotnej substancie či duše? Je celkom zrejmé, že zástanca jednoduchého stanoviska tento problém nedokáže obísť neutrálnym prvo-osobovým ja, keďže v takom prípade by musel vysvetliť, ako je možná kontinuita ja v okrajových prípadoch. Ostatne, s rovnakým problémom sa potýka aj Lockova pamäťová teória: ak je osobná identita definovaná vedomím minulých činností, t. j. ak je Sokrates tou istou osobou ako Nestor preto, že v Sokratovi dôjde k uvedomeniu niektorého z Nestorových činov (E II, xxvii, 16), potom musí Locke vysvetliť *kontinuitu* medzi Sokratom a Nestorom.

R. Chisholm sa v podobnej súvislosti nakrátko vráti k Peircovmu myšlienkovému experimentu: Povedzme, že mám podstúpiť bolestivú operáciu, no ešte predtým môžem užiť liek, po ktorom zabudnem na celý svoj doterajší život – na to, kto som, ako som

sa tu ocitol atď. Pri bolesti je predsa podstatné, aby som ju necítil ja – a keďže toto ja je podľa zástancov psychologického kritéria konštituované vedomím a spomienkami, bolesť bude cítiť niekto *iný*. Vzápätí po operácii opäť užijem liek, po ktorom sa rozpomeniem a zabudnem na bolestivú skúsenosť. Chisholm sa pýta: Kde som bol celý čas ja? Nebol som? Ako je možné, že opäť som? A kto bola tá osoba? A kde je teraz? (Chisholm 1976, 110 – 111) Ak je identita osoby vymedzená vedomím, ako tvrdí Locke, kde sa nachádza ja v čase medzi zabudnutím a rozpomenutím? Je celkom zrejmé, že ide o tú istú osobu, keďže sa vie fakticky (nie iba čisto logicky) rozpomenúť na svoje minulé činnosti.

Celkom na záver by som sa rád vrátil k niektorým etickým implikáciám Parfitovej tézy o neurčitosti identity a o tom, že na identite nezáleží. Parfit tvrdí, že diachrónna identita osoby je definovaná mierou či intenzitou R-relácie a že táto miera psychologickej spojitosti sa časom môže znižovať. Generál z Reidovho argumentu je napríklad iba minimálne psychologicky spojitý s chlapcom kradnúcim jablká v školskej záhrade, čo je skutočnosť, ktorú by sme mali zohľadniť, keď budeme chcieť viniť generála za chlapcove hriechy. Parfit doslova píše: „Ak sú (psychologické) spojivá slabé, nezaslúži si trest." (Parfit 1984, 326), čo je svojím spôsobom revival Lockovho kritéria požadovaného pre výkon spravodlivosti – totiž vedomie minulých činov. Rozdiel je iba v tom, že podľa Parfita nespočíva R-relácia výlučne v kontinuite spomienok.[13] Obe stanoviská však musia čeliť rovnakému druhu námietok. Povedzme, že John Smith, obžalovaný z úkladnej vraždy, prejde do vynesenia rozsudku výraznými psychologickými zmenami – zmenia sa jeho charakterové vlastnosti, hodnoty, záujmy a následkom úrazu príde tiež o spomienky. Zaslúži si taká osoba trest? Podľa psychologického kritéria by daná osoba nebola Johnom Smithom, a preto by nemala byť potrestaná. Čo však v prípade, že je odpoveď, ako pripúšťa Parfit, neurčiteľná? Ak sa zmeny netýkajú celého psychologického profilu alebo ak príde iba o časť spomienok (rovnako ako osoba v Parftovom psychologickom spektre). Nebude každá navrhovaná hranica rovnako arbitrárna a krehká ako tá, ktorú navrhuje Parfit? (1984, 206)

Iba dodajme, že rovnakým ťažkostiam musí teória ne-ja čeliť aj vo vzťahu k budúcnosti: redukcionistický filozof by mal vedieť plauzibilne zdôvodniť, prečo by som si mal robiť starosť o budúcnosť, ak viem, že osobou v čase t2 nebudem ja, ale povedzme niekto, kto je so mnou psychologicky kontinuálny, mne psychologicky podobný, moja organická replika a pod. Ak ma v budúcnosti čaká náročná operácia, a ja si robím starosť o to, ako dopadne, tak preto, lebo predpokladám, že to budem ja, kto bude ležať na operačnom stole. Zdôvodnenie, že príčinou mojich obáv je môj iracionálny pojem identity, moje lipnutie na neexistujúcom ja, je, ako iste uznáte, problematické – najmä ak sa ani pochopením či odhalením tejto iluzórnosti nijako nezmenšia moje obavy. Prirodzene, existuje aj možné vysvetlenie: ak redukcionistický opis našich životov, podľa ktorého je svet osôb a osobných vzťahov iba *façon de parler*, nekonvenuje s našimi intuíciami a presvedčeniami, ak nepostačuje na zdôvodnenie našej starosti o budúcnosť a neznižuje naše obavy z budúceho utrpenia alebo smrti, nemusí to byť vinou našich intuícií.

[13] Keď Vesey v rozhovore s Parfitom (1974, 345) poznamená: „Ale veď som to bol predsa ja, kto spáchal daný čin!" Parfit mu odpovie, že ide vzhľadom na to, čo sa snaží povedať, o triviálnu námietku, podobne ako keby namietol – v prípade, že by Parfit odkázal väčšiu časť majetku svojím priamym príbuzným než vzdialeným: „Nie sú snáď jedni, aj druhí tvoji príbuzní?" Parfit sa skrátka snaží povedať, že „ja dnes" som voči „ja pred dvadsiatimi rokmi" v rovnakej situácii ako voči mojim vzdialeným príbuzným.

Príspevok vznikol na Katedre filozofie a aplikovanej filozofie FF UCM v Trnave ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0563/18 *Filozofická analýza stierania hraníc v modernom biodiskurze*.

Literatúra:

CHALMERS, D. Blog. diskusia. [online]. Dostupné na: https://www.reddit.com/r/philosophy/comments/5vji57/im_david_chalmers_philosopher_interested_in/de3b3ls/

CHISHOLM, R. (1976): *Person and Object: A Metaphysical Study*. London: George Allen and Unwin, Ltd.

LEIBNIZ, G. W. (1989): *Philosophical Essays*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.

LOWE, E. J. (1989): Kinds of Being: A Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms. *Aristotelian Society Series* 10. Oxford: Basil Blackwell.

MADELL, G. (2015): *The Essence of the Self: In Defense of the Simple View of Personal Identity*. New York, London: Routledge.

McDOWELL, J. (1997): Reductionism and the first person. In: Dancy, J. (ed.): *Reading Parfit*. Blackwell, 230-250.

McGINN, C. (1982): *The Character of Mind. Oxford*, New York: OUP.

McTAGGART, J. (1988): *The Nature of Existence*. Vol. II. Cambridge: CUP Archive.

PARFIT, D. (1984): *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.

PARFIT, D., VESEY, G. (1974): Brain Transplants and Personal Identity. In: G. Vesey (ed.): *Philosophy in the Open*. Open University Press, 341-346.

PARFIT, D. (1971): Personal Identity. *The Philosophical Review*, 80 (1), 3-27.

PARFIT, D. (2012): We Are Not Human Beings. *Philosophy*, 87 (1), 5-28.

PERRY, J. (1978): *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*. Indianapolis: Hackett Publishing.

PERRY, J. (1975): *Personal Identity*. Berkeley: University of California Press.

PINTO, Y. et al. (2017): Split brain: Divided perception but individed consciousness. *Brain*, 140 (5), 1231-1237.

REID, T. (1785): *Essays on the Intelectual Powers of Man*. Edinburgh: John Bell.

SHOEMAKER, S. (1963): *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

SCHECHTER, E. (2015): The Subject in Neurposychology: Individuating Minds in the Split-Brain Case. *Mind and Language*, 30 (5), 501-525.

SCHECHTMAN, M. (1990): Personhood and Personal Identity. *Journal of Philosophy*, 87 (2), 71-92.

SORENSEN, R. (1988): *Blindspots*. New York, Oxford: Oxford University Press.

SPERRY, R. W. et al. (1962): Some Functional Effects of Sectioning the Cerebral Commisures in Man. *Proceedings of the National Academy of Science*, 48, nepag.

STRAWSON, P. F. (1959): *Individuals. An Essay In Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.

ŠÁNTIDÉVA. (2000): *Uvedení na cestu probuzení*. (*Bódhičarjávatára*). Praha: Dharma Gaia.

UNGER, P. (1992): *Identity, Consciousness and Value*. Oxford: Oxford University Press.

WIGGINS, D. (1967): *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Oxford University Press.

WIGGINS, D. (2012): Identity, Individuation, and Substance. *European Journal of Philosophy*, 20 (1), 1-25.
WILLIAMS, B. (1973): *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
WITTGENSTEIN, L. (1993): *Filozofická zkoumání*. Praha: Filozofický ústav AV ČR.

SELECTED ELEMENTS OF BROUWER'S PHILOSOPHY AND INTUITIONISTIC LOGIC. GENESIS AND DEVELOPMENT

Krzysztof ŚLEZIŃSKI

In philosophy, the often-discussed problem of intuition suggests that there must be some deeper epistemological and methodological basis of this state of affairs. We are dealing with the topicality of this issue from the time of Plato and Aristotle to the present day. The previous solutions to numerous issues related to intuition cannot be considered as final, therefore in this article I would like only to draw attention to the possibility of specifying these analyzes by using studies in the field of intuitionistic logic and mathematics.

The problem of intuition in philosophy cannot be easily arranged and described because of the large variety of philosophical positions in which this issue is recognized, but also because of its connection with the more general issue of determining the nature of cognition. Already in antiquity, two fundamental positions, of Plato and Aristotle, were formulated in this matter. The Platonic theory of cognition was closely related to the theory of being. Discursive cognition was seen as reasoning, indirect cognition – as reaching the truth. In turn, intuitive cognition was seen as direct cognition, a kind of intellectual perception of objects of thought, beings and ideas. Another epistemological view was presented by Aristotle, for whom there is nothing in the mind, which would not have been in one's senses before. All intellectual activity derives its material from the material provided by the senses. Aristotle did not accept the existence of either a separate power or the area of knowing intuitive individual objects. All cognition was genetically connected with sensory cognition; so if he talked about intuitive cognition, then as a certain form of mental cognition was meant to exist.

In the 20th century philosophy, intuition takes a privileged place. Since the appearance of Bergson's „intuition of pure durability" and Husserl's „intuition of pure beings," one can speak of a new stage in the development of intuitionism, taking on a wide variety of forms and separate fields of human thought. Mostly, the philosophers who talk about intuition, also put convictions and feelings higher than justification and checking the acquired knowledge. Aesthetic specialists use intuition as a criterion for understanding and evaluating aesthetic values. The philosophy of religion reveals the role of intuition in the act of faith. Thomistic philosophy emphasizes the importance of intellectual intuition in the cognitive view of reality. The notion of intuitive cognition is also mentioned in mathematics and particular sciences. Therefore, it is worth reaching for closer analyzes of mathematical intuitionism and intuitionistic logic in order to find out how they can help in the work of a contemporary philosopher.

In this article I will only make a selective look at the development of intuitionism in the first half of the twentieth century, at a time when great hopes for rebuilding the foundations of mathematics were associated with it, but also because of the formulation of the philosophical theory of reality. The presented statement cannot be an exhaustive elaboration of this very important and still waiting for a full historical-thematic study. I will therefore refer to only a few elements of this issue, which in my opinion give an

approximate picture of the ongoing debates on the importance of intuitive knowledge in mathematics and the development of intuitionistic logic and its application to physical theories.

Speaking of intuitive knowledge in mathematical and intuitionistic logic, I have in mind the direction initiated by the Dutch mathematician Luitzen Egbertus Jan Brouwer, later developed by his student Arend Heyting. Consequently, it was Kurt Gödel who introduced further corrections to the intuitionist logic system, and Stanisław Jaśkowski, who gave the final form to this system. Let us move on to a brief discussion of the views of Brouwer, the creator of intuitionistic logic, so as to further explain its development and possible applications in the natural sciences.

1.TOWARDS MATHEMATICAL INTUITIONISM AND INTUITIONISTIC LOGICS

It should be emphasized that the development of Brouwer‘s views proceeded from general philosophical issues up to the considerations regarding the foundations of mathematics. He became very interested in the concept of the development of consciousness, which is the ontological basis of all his research leading to a solipsistic position. In turn, analyzing the problems of language and truth, he paid attention to the language of mathematics and the features of mathematical truth, introducing the category of the original mathematical intuition.

The problem of consciousness belongs to the basic issues of Brouwer‘s philosophy, in which he analyzes its development from the state of its deepest being at home up to its moving away from itself and coordinating the actions of will that lead towards the control over nature. In the initial innermost being at home, the consciousness is not diversified, it is silence and immobility. However, with the appearance of sensations, its movement begins. The phenomenon of moving around in time causes that some impressions preserved in memory as past ones give way to other contemporary impressions. Consciousness thus, when becoming more and more distant from oneself, from silence and sensations, achieves the status of the experiencing subject, the mind which phenomena occurring in a proper order, capture into causal sequences, and in the case of changes of the same elements due to time, treats as things (Brouwer 1975a, 480-481). The entire external world is associated with the mind. There is no being that is independent of consciousness. The only truth is to receive our own consciousness surrounded by a wealth of imaginations.

Brouwer formulated the language concept based on general philosophical assumptions in 1905 in the article *Life, Art and Mysticism* (Brouwer 1975b, 1-9), before the announcement of the intuitionistic mathematics program, which he presented in the work *On the Foundations of Mathematics* (Brouwer 1975c, 12-101). According to Brouwer, both language and mathematics are activities that serve to master nature. He notes that our thinking processes are based on the procedures whose mental representation is the mathematical system. The statements are associated with such a formal structure that may reflect the relationships occurring in reality, which is why mutual understanding consists in the construction of a common mathematical system with elements that each associate the same objects. The efficiency of such an understanding boils down to choosing the best common mathematical system. As the existence of such a common system for all systems is not possible, therefore, having in mind practical objectives, members

of certain groups are imposed on common mathematical systems. However, such an action cannot lead to the situation that all members of the group should have the same understanding of the basic concepts in the adopted system, but such actions cannot be denied practical effectiveness. According to Brouwer, language, despite many evidently appearing inaccuracies, strengthens the cohesion of the group and when guaranteeing universal recognition of certain judgments and norms, imposes a shared vision of the world, cultures, and patterns of thinking that go beyond selfish goals (Brouwer 1975d, 417-428).

The way of seeing the world is connected with the ability to use the language. At the same time, language is not some tool that we use for some purpose, but it is a „transmission of the will of cooperation". Since thoughts are inseparable from the mind, no exchange of thoughts between the experiencing entities really takes place. Communication of thoughts is nothing more than influencing the actions of others, and the so-called mutual understanding is reduced to being satisfied with cooperation with others (Brouwer 1975a, 483-485).

Returning, however, to the language of mathematics being the basis of our thinking, Brouwer relied on the reliability of direct internal experience. He analyzed two dimensions of intuitionism, presenting them in a definitional form, the first of which seems to lead to destructive and purifying consequences, while the second gives a wide range of opportunities for mathematical discoveries and new solutions. The first dimension of intuitionism, which should be treated as a definition of intuitive mathematics, completely separates mathematics from its mathematical language[1] (Brouwer 1975e, 510). In mathematical thinking there is the intuition of a pure two-oneness, thanks to which it is possible to create all finite ordinal numbers. This basic mathematical intuition leads directly to an intuitive view of the linear continuum.

In the second dimension of intuitionism, it is possible to form new mathematical objects[2] (Brouwer 1975e, 511). This means that during the development of intuitive mathematics some mathematical objects will have to be redefined; moreover, it is possible for these objects to become elements of other objects, but never their own element. It should be added that we talk about different objects when bringing them to equality is bringing them to the absurd.

It must be admitted that Brouwer developed the classic position of Immanuel Kant's intuitionism, in which both options of arithmetic and geometry were regarded as

[1] „[…] the phenomena of language which are described by theoretical logic, and recognizes that intuitionist mathematics is an essentially languageless activity of the mind having its origin in the perception of a move of time, i.e of the falling apart of a life moment into two distinct things, one of which gives way to the other, but is retained by memory. If the two-ity thus born is divested of all quality, there remains the empty form of the common substratum of all two-ities. It is this common substratum, this empty form, which is the basic intuition of mathematics".

[2] „[…] firstly in the form of infinitely proceeding sequences *p1, p2, …,* whose terms are chosen more or less freely from mathematical entities previously acquired; in such a way that the freedom of choice existing perhaps for the first element *p1* may be subjected to a lasting restriction at some following *pv*, and again and again to sharper lasting restrictions or even abolition at further subsequent pv's, while all these restricting interventions, as well as the choices of the *pv*'s themselves, at any stage may be made to depend on possible future mathematical experiences of the creating subject;

secondly in the form of mathematical species, i.e. properties supposable for mathematical entities previously acquired, and satisfying the condition that, if they hold for a certain mathematical entity, they also hold for all mathematical entities which have been defined to be equal to it, relations of equality having to be symmetric, reflexive and transitive; mathematical entities previously acquired for which the property holds are called elements of the species".

a priori synthetic, and thus independent of experience. To a large extent, the emergence of non-Euclidean geometries led to the questioning of spatial apriorism. However, the position of temporal apriorism remained. According to Brouwer, the fundamental phenomena of the human mind, while getting disintegrated in different life moments into two qualitatively different parts, can be combined only by time, which is why he moves from the emotional content of life moments to the fundamental mathematical phenomenon, to the intuition of pure two-oneness. He presented it in the most complete way in the article *Intuitionisme en formalisme*, where different mathematics sections can be developed on the basis of the above intuition, in which a finite number of combinations of two operations is used: creation of a finite ordinal number and creation of an infinite ordinal number ω. In the construction of these collections neither the common nor symbolic language can play any other role, but the role of an auxiliary mathematical agent in the construction of appropriate collections (Brouwer 1975f, 85-95).

The intuitionistic mathematics proposed by Brouwer had its further development. It is also worth noting that parallel to this line of thought, there were was carried out many other works, which also departed from classical mathematics and binary logic.

2. ON THE DEVELOPMENT OF INTUITIONISTIC LOGICS

Brouwer did not agree either to the thesis of logisticians who wanted mathematics to be reduced to mere logic, nor to the thesis of the formalists from the Hilbert school, whose mathematics were reduced to calculus in the language of mathematical symbols. He was convinced that the basis of arithmetic and set theory is the intuition of a natural number of numbers and mathematical induction, understood as the operational principle used in each section of mathematics. As noted above, according to Brouwer, mathematics must remain independent of the mathematical language, i.e. of pure paper evidence. Similarly, logics should abandon its linguistic form. Brouwer also notes that logic has been abstracted from mathematical finite sets and unlawfully transferred onto the mathematics of infinite sets. The paradoxes emerging from the set theory of George Cantor led to a crisis in understanding the foundations of mathematics. The source of errors in mathematics was seen by Brouwer in the evidence that did not refer to the structure of postulated objects, and therefore rejected all non-constructive evidence of classical logic. He undermined the absolute validity of the right of the excluded measure and the right of double negation and criticized the axiom of choice (e.g. the Zermelo axiom) (Brouwer 1975c, 74-94).

Mathematics for Brouwer is a science of a specific content, and deduction in it takes the form of natural deduction that rejects the axiomatic method as a method of building and consolidating mathematics[3] (Jaśkowski, 20). The measure that ensures the effectiveness of the proceedings is not only about postulating the existence of mathematical objects, but rather about their prior construction.

Brouwer notes that in mathematics, the term „everything" is used carelessly and the principle of the excluded measure is applied without restrictions. This term should not

[3] The use of the name "natural deduction" seems to be authorized only in the field of basic sentence functions. They are like a natural link between sentences, which are elements of propositional formulas and forms of evidence, and not a structural element of inferences describing only the shapes of attached expressions. Strictly speaking, following Jaśkowski, it is about the relationship between the shapes of these expressions attached and the shapes of premises, expressions previously adopted.

be used in the analysis of infinite sets, except for well-ordered infinite sets, such as a series of natural numbers, because in these cases the principle of induction can be used. In the case of a number of decimal places, however, the use of the induction method is impossible, because in this series of digits, they cannot be included in any law. In such cases, the application of the excluded measure rule may lead to sentences without content. This principle is that either at least one element does not have a certain property, or all elements have that property. It also means that this principle is also fulfilled in a situation where no part of a certain property has been recognized to have been possessed by an element, or there has been found at least one element which has got that property. In cases of certain collections, the principle of an exclusion alternative is unacceptable. It is not allowed to accept the truthfulness of a particular claim uncritically, when on the basis of falsity of the general component of the alternative. Whether the detailed and existential judgment is the negation of the general sentence can be seen only through the construction.

Wherever there is a good ordering of the elements of the set, the principle of mathematical induction is important. This is not only about finite sets, but also about those that are infinite sets of computable alef-zero power. For these sets, the rules of classical logic apply. It seems important to note that when we deal with a small number of items, logic is basically unnecessary. However, when we consider the number of objects infinite or finite, but so large that there are difficulties in experimentally testing their properties, logic becomes necessary to apply.

Brouwer's views aroused a keen interest not only among mathematicians but also logicians. With good elaboration of the intuitionistic logic of Brouwer, we meet with his student Arend Heyting in the work of *Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik* from 1930, where he formulated eleven axioms of the theory of propositions of intuitionistic logic (Heyting 1930). Brouwer disagreed with the attempt of this systematization, because he believed that this logic cannot be based on axioms. With such a view, one can agree, because as we know, the number of sentences forming the basis of a system can be arbitrary; it depends on what sentences we take as the basis of the system and what primary terms we adopt; for example, the laws of traditional logic can be derived from four, three or even one axiom, as Jean Nocod tried to show in 1917 (similar attempts were made by Łukasiewicz and Tarski in 1930 and Sobociński in 1932) (Strzednicki 1987). If we accept the symbols of negation and implication for the original terms, then, as Łukasiewicz has shown, three axioms must be adopted, while in the choice of negation and alternative, four axioms must be adopted, as demonstrated by Alfred North Whitehead and Bertrand Russell in the *Principia Mathematica*.

It turns out that the Brouwer logic extended to the so-called Brouwer-Heyting logic is not simply a binary logic in which every sentence can have the value of truth and falsehood. Because the absolute rule of the excluded measure cannot be proved, but, as it was stated, it is not false, therefore, the third value, the intermediate value ½, is assumed. It turns out that the negation of this value is false.

It is worth mentioning that in 1920 Jan Łukasiewicz, basing upon a completely different ground, i.e. an indeterministic view of the world, built a system of three-valued logic (Łukasiewicz 1920b, 170-171). In addition to the value of truth and falsehood, he assumed the logical value of "intermediate" (opportunity) (Łukasiewicz 1920a, 169-170). It turns out that in this logic some formulas recognized as true in classical logic are only possible for him, and some others are even false. In this regard, it should be admitted

that the Brouwer-Heyting logic is closer to intuition than to Łukasiewicz‘s three-valued logic (Zawirski 1946, 165-222; Czeżowski 1948, 69-77).

Zygmunt Zawirski in *Geneza i rozwój logiki intuicjonistycznej* [Eng. *Genesis and the development of intuitionistic logic*] has juxtaposed matrices for negation, implications, alternatives and conjunctions for both the Brouwer-Heyting logic and Lukasiewicz‘s three-valued logic. After comparing them and discussing the values presented in individual matrices, it turns out that while in the binary logic between the basic concepts of negation, sum, product and implication, there are relationships that allow one of them to be expressed by the relative product of two others or can be directly defined one with the help of the other, this cannot be done in the Brouwer-Heyting logic. A possible way out from this difficult situation was the possibility of choosing the construction of deductive theory, either by axiomatic method or by matrix method (Czeżowski 1948, 65-69), while meeting the normality condition of the matrix (Tarski 2001a, 1-14; Tarski 2001b, 51-60). It is because, as was noted by Heyting, none of the four basic concepts can be expressed with the help of another one, or represent a relative product of two or even three other concepts, which is why an axiomatic method in the development of intuitionistic logic was chosen by Heyting. After constructing sentences with this method, he used the matrix method as a means to study what theorems in a given system are true, regardless of the theory‘s construction using the axiomatic method. It turned out that only some of the laws of bivalent logic are true in intuitionistic logic, others only appear as possible, yielding the value of ½. A complete understanding of Brouwer-Heyting‘s logic can be obtained only when we compare its matrices with Łukasiewicz‘s matrix of three-valued logic.

As part of the study of the intuitionistic logic system, some of its disadvantages were revealed. It turned out that the matrix of implications formulated by Heyting is inadequate. It is fulfilled not only by the axioms and theses formulated by Heyting earlier, but also by formulas which do not result from these axioms. In the Heyting system, for example, the law can be proved that the principle of the excluded middle implies the left-sided right of double negation, but the inverse theorem does not occur. Although in this system we deal with the inferential equivalence of these two principles, what comes out is inferential equivalence only. In this system there is no formula of equivalence between the principle of excluded measure and the principle of left-hand double negation. Despite the fact that the principle of the excluded measure implicitly implies the principle of left-sided double negation, there is no reverse implication. At the same time, both formulas of implication apply to the Heyting matrix. Thus, it became obvious that this matrix must be improved.

Further research on matrices has led to the conclusion that no matrix with a finite amount of value can be adequate for the Brouwer-Heyting logic. One can always find such a logical formula, not resulting from the axioms of this logic, in which matrices checking the axioms will also check it (Gödel 1932, 65-66). Evidence that this is the case was presented by Kurt Gödel in 1932. He presented the sum of the logical equivalence taking place between sentence variables. Each matrix containing less than n values for which the Heyting axioms are met will satisfy a formula constructed in such a way that is independent of the axioms of intuitionistic logic. This means that if in the matrix of values the axioms are fulfilled for n values, then the formula constructed by Gödel will also have to be accepted, provided that the number of sentence variables is greater than n. Thus, a matrix adequate to Heyting‘s logic must be infinitely multivalent. The laws of

Heyting's logic are fulfilled for an infinite sequence of finite matrices with an ever-increasing amount of values. This means that no matrix is adequate for the Heyting system and that between this system and the system of simple propositional calculus there are infinitely many systems in which the Heyting logic is contained, and which, in turn, are contained in the binary logic.

Since Heyting's axioms and its matrices do not designate the same system, how can this incompatibility be overcome? Stanisław Jaśkowski gave a solution to this problem during the International Congress of Scientific Philosophy. It is there where he presented the function in which if its argument has a distinguished value, its value becomes a new value, which was not there before. Thanks to this function, a general table can be formulated, based on which it is possible to build a given matrix when we know the structure of the preceding matrix (Zawirski 1946, 207-217). Thanks to the function introduced by Jaśkowski, we get a number of new values, approaching the truth, which is the limit of a series of natural numbers, and to which we assign the appropriate values. Detection of new ways to create matrices proposed by Jaśkowski met the expectations of the Heyting system and thus opened another perspective on the research of paraconsistent logic (Priest, Routley, Norman 1989).

It cannot be categorically stated that intuitionistic logic was only a historical episode in attempts to build deductive systems. We note its further continuation in the development of paraconsistent logic, or its use in mathematics in the form of a useful tool in the theory of topoi, but also thanks to Alfred Tarski. Who applied it in his work *Rachunek zdań i topologia* [*Sentence calculus and topology*], which has opened the perspective of topological studies of intuitionistic systems (Tarski 2001c, 158-200).

Bibliography:

BROUWER, L. E. J. (1913): Intuitionisme en formalisme. *Bulletin of the American Mathematical Society*, 20 (2), 85-95.

BROUWER L.E.J. (1975a): Consciousness, Philosophy and Mathematics. In: L. E. J. Brouwer: *Collected Works. Philosophy and Foundations of Mathematics*, T. I, (ed.) A. Heyting, Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company – American Elsevier Publishing Company, Inc., 480-494.

BROUWER, L. E. J. (1975b): Life, Art and Mysticism. In: L. E. J. Brouwer: *Collected Works. Philosophy and Foundations of Mathematics*, T. I, (ed.) A. Heyting, Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company – American Elsevier Publishing Company, Inc., 1-10.

BROUWER, L. E. J. (1975c): On the Foundations of Mathematics. In: L. E. J. Brouwer: *Collected Works. Philosophy and Foundations of Mathematics*, T. I, (ed.) A. Heyting, Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company – American Elsevier Publishing Company, Inc., 12-101.

BROUWER, L. E. J. (1975d): Mathematik, Wissenschaft und Sprache. In: L. E. J. Brouwer: *Collected Works. Philosophy and Foundations of Mathematics*, T. I, (ed.) A. Heyting, Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company – American Elsevier Publishing Company, Inc., 417-428.

BROUWER, L. E. J. (1975e): Historical Background, Principles and Methods of Intuitionism. In: L. E. J. Brouwer: *Collected Works. Philosophy and Foundations of Mathematics*,

T. I, (ed.) A. Heyting, Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company – American Elsevier Publishing Company, Inc., 508-515.

CZEŻOWSKI, T. (1948): *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Szkolnych.

GÖDEL, K. (1932): Zum intuitionistischem Aussagenkalkül. *Anzeiger Academie der Wissenschaften in Wien, Mathematisch-Naturwissenschaftliche Klasse*, 69, 65–66.

HEYTING, A. (1930): *Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik*. Berlin: Deütsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

JAŚKOWSKI, S. (1947): *Elementy logiki matematycznej*, [script, p. 20].

ŁUKASIEWICZ, J. (1920a): O pojęciu możliwości. *Ruch Filozoficzny*, 5, 169-170.

ŁUKASIEWICZ, J. (1920b): O logice trójwartościowej. *Ruch Filozoficzny*, 5, 170-171.

PRIEST, G. – ROUTLEY, R. – NORMAN, J. (eds.) (1989): *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*. München-Hamden-Wien: Philosophia Verlag.

SRZEDNICKI, J. (1987): *Initiative in Logic*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

TARSKI, A. (2001a): Badania nad rachunkiem zdań. In: Alfred Tarski: *Pisma logiczno-filozoficzne. Metalogika*, T. II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 3-30.

TARSKI, A. (2001b): Podstawowe pojęcia metodologii nauk dedukcyjnych. In: Alfred Tarski: *Pisma logiczno-filozoficzne. Metalogika*, T. II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 31-92.

TARSKI, A. (2001c): Rachunek zdań i topologia. In: Alfred Tarski: *Pisma logiczno-filozoficzne. Metalogika*, T. II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 158-200.

ZAWIRSKI, Z. (1946): Geneza i rozwój logiki intuicjonistycznej. *Kwartalnik Filozoficzny*, 16, 165-222.

FACES OF IMAGINATION AND INTUITION IN THE AESTHETIC AND COGNITIVE PERSPECTIVE

Monika MICZKA-PAJESTKA

INTRODUCTION

In a philosophical perspective, concepts should gain clarity and meaning, however, terms such as imagination and intuition reveal diversity in their definition and interpretation, as well as a variety of approaches as to their location on the level of immanence, understood here after Gilles Deleuz and Félix Guattari (Deleuze, Guattari 2000, 43-70). According to Jean Baudrillard, „By imagining things by giving them a name and equipping them with concepts, man calls them into existence, and at the same time pushes them to perdition, stealthily takes them away from their harsh reality" (Baudrillard 2009, 18), which reveals only the duality of the situation and the problematic nature of the existence of concepts. In the history of thought, there is no unanimity in determining and explaining the concepts. Both imagination and intuition are perceived differently and have various references.

The concept of imagination is most often understood as the power of the mind, giving man the opportunity to deal with „things absent for the senses", and even to deal with things as absent. Imagination also acknowledges „the main role in explaining the ability of the mind to present reality", and also emphasizes its relationship with thinking, recognizing the limits of thought as the limits of the imagination (Honderich 1999, 1000). In the scientific endeavors, it was attempted, on the basis of philosophy, to explain the nature of „pictures of imagination", combining it with sensuality and visualization acts, and investigating the relations between mental images and impressions, which is still evident in the discussions of imaginations and imagination. Hence, the role of science as such in the field of which the discourse is taking place, and the words of Bertrand Russell, which says that "science may set the boundaries of knowledge, however should not set limits to imagination", are important (Russell 2000, 35).

The aesthetic ground, which combines the question of having the mental ability understood as imagination, with the creativity and perception of art in general, is significant in the analyzes of the aforementioned concepts. This is strongly reflected in the philosophical approaches of Arthur Schopenhauer, Jean Paul Sartre, and the thoughts and poetic approach of Gaston Bachelard.

FACES OF IMAGINATION

In the perspective of A. Schopenhauer, imagination is often hidden under the concept of fantasy, but it performs a really liberating role towards the subject, allowing it to free itself from what is brought by blind will and drives, it becomes the possibility of moving away from life and opening to freedom and knowledge. According to Alicja Głutkowska-Polniak, in A. Schopenhauer's concept, fantasy is basically a „factor supporting the recognition of the world, opening the way to the most adequate representation of reality" (Głutkowska-Polniak 2012, 57). In this perspective, he goes beyond the concept of the intellect, but simultaneously he does not dissociates himself from it, because this fac-

tor is what „makes the appearance possible" (Schopenhauer 1994, 55). Nevertheless, this concept of fantasy turns out to be extremely important in the way of cognition, because - as described by the aforementioned author - „it allows to capture ideas in their purest form, and thus to get to know the object in its most perfect form" (Głutkowska-Polniak 2012, 58). Such cognition can be called „aesthetic", because through artworks the subject has the opportunity to learn about these ideas, and thus be subject to what is called the aesthetic experience.

It is a kind of act of contemplation, possible only in relation to art, in which man acquires a certain independence, which for a moment frees him from the misery of existence. And as emphasized by A. Głutkowska-Polniak „this aesthetic cognition, being contemplation, although based on sensuality, is (...) overcoming the phenomenal world and reaching the truth" (Głutkowska-Polniak 2012, 63). This has an expression both in the experience of art and its creation.

Man can selflessly contemplate the eternal will, as the essence of the world, through art. As the creator of a work of art, immersed in contemplation, he reaches a memento in which cognition must break away from the will. The subject ceases to be an individual at the time, and „becomes a pure and timeless subject of knowledge, deprived of will and pain" (Stögbauer 2005, 99).

Significant in this approach is that the path of cognition, directed to know the thing in itself, leading through the interior of the subject entity and its consciousness, is intuitive. Intuition and fantasy meet in cognition. They also gain a specific value in creativity and artistic creation, allowing them to capture ideas and explore the essence of reality. In A. Schopenhauer's thought, art becomes the path to pure knowledge, and without fantasy - as A. Głutkowska-Polniak writes – understood as a special activity, „the ability to expand the horizon of cognition", „ideas would be beyond the reach of man" (Głutkowska-Polniak 2012, 65).

Thanks to fantasy, an artist can capture forms that have not been seen yet. Whereas „each work of art (...) gives as much as the imagination of the recipient and the creator allows for" (Głutkowska-Polniak 2012, 73).

Jean-Paul Sartre perceives and understands the imagination definitely differently. First of all, he matches it with the concept of consciousness and freedom. In his existential irrationalism, he indicates that the human individual „exists" because he is self-conscious. Therefore, man appears as a „being-for-oneself", defined „from within" through awareness of experience.

In this existential approach, consciousness is somewhat free, and the manifestation of human freedom is the imagination that goes beyond the real world, it appears as a privileged manifestation of consciousness in general. It is important that the inner world of man is completely independent - striving for his own freedom, man cannot simultaneously desire the freedom of others. In S. -P. Sartre opinion, however, man can imagine, thanks to his awareness and that he can be „transcendentally free". An essential condition proves to be important here, thanks to which consciousness can imagine, namely: consciousness must „be able to establish the thesis of unreality" (Sartre 2012, 264). As S.-P. Sartre claims: „(...) consciousness must be able to create and make objects colored by a certain feature of nothingness in relation to the entirety of what is considered real" and „ imagined object can be established as an non-existing one, as absent, or existing somewhere else or be not established as existing at all" (Sartre 2012, 265). This is perfectly illustrated by art: „awareness, to create an object in an image (...), must be able to negate

the reality of a painting (...). To create an image is to form an object on the margins of the whole of reality" (Sartre 2012, 265-266). All creativity of the imagination is connected with these conditions.

According to A. Głutkowska-Polniak's considerations, imagination is treated by J.-P. Sartre as an act of consciousness, and as he emphasizes, „it is not a >>thing<< found in the memory, an echo of observation, but a creative activity, a force revealing specific features of "being-for-oneself" (Głutkowska-Polniak 2012, 82). It is also not something primary in the mind, but along with consciousness it allows man to give things their meanings. Nevertheless, it constitutes „an act of consciousness originating from itself" (Głutkowska-Polniak 2012, 83). Therefore, the best area of manifestation of freedom, which also creates the space of imaginations, is creativity.

In his initial analyzes, J.-P. Sartre argued that „the traditional approach to mental images is incoherent; it must be assumed that imagination, like observation, is a form of intentional consciousness, the content of which cannot be treated as internal images" (Honderich 1998, 828). In addition, „referring to the imagination is for him a paradigm case of freedom" (Honderich 1998, 828), hence from the perspective of the subject entity, it can be stated that „imagination is an unmistakable manifestation of human freedom" (Honderich 1998, 829).

However, it is worth paying attention to the context of the real world and the lack of deriving what is imagined in it. In Sartre's approach, the discrepancy between imagination and the actual cause is manifested „because the content of the act of imagining (imagination) goes beyond the real world, so no causal theory of imagination is possible, because the real cause can only have real consequences" (Honderich 1998, 828).

The approach to the concept of imagination in Gaston Bachelard's thought is also quite interesting, mostly due to the unanimity of researchers and thinkers concerning his philosophy. Some of them indicate the possibility of treating his views as a whole with the idea of creative imagination incorporated in it, while others see his philosophy as dual, divided into a scientific part and a poetic part. And only the latter they combine with the concept of imagination, while talking about the philosophy of imagination. Nevertheless, the very concept of imagination and creative imagination can, however, be considered as fundamental in G. Bachelard's legacy, both in science and in poetic space.

According to Anna Kamińska, „Bachelard's radical anti-realism comes down to the statement that nothing is directly given to us, but everything is the construction of the mind. It is not knowledge that reflects the world, but it is man who creates knowledge, man is the creator of scientific rationality" (Kamińska 2003, 26). Man understands and captures things through imaginations. Analyzing the concept of imagination, he was taking into account mainly its products, however referring them both to science and artistic space, to freedom. He pointed to creative, intellectual or artistic freedom as equivalent. As A. Kamińska writes: „Although imagination, like intellect, brings new beings to life, those are different beings or other domains of being. Intellect creates science, and imagination - dream and art" (Kamińska 2003, 28).

It is imagination that creates things in images, it makes the reality real, becoming an epistemological obstacle. Scientific cognition should get rid of „misty dreams" (Kamińska 2003, 29). For G. Bachelard, „imagination is the driving force of the psyche" (Bachelard 1975, 58), which is primarily found in art. According to him, the author's psyche is significant in this process of art manifestation, and the imagination creates the psyche, thus becoming the first and the ultimate source of art, more precisely, poetry. The quin-

tessence of imagination is manifested in poetry, as G. Bachelard thinks, poetic dream is an openness to beautiful worlds (Bachelard 1970, 22). It also links imagination with the experience of unreality. The poetic image is the product of imagination, the act of imagination, and is supposed to convey the admiration, it only refers to the consciousness of the entity that created it. Imagination connects the real with the unreal. In poetry, the creative imagination as a function of unreality dominates over the reproductive imagination.

A completely different view of the imagination can be found in the works by Mieczysław Wallis, who is rather reluctant to combine it with creation. Although imagination appears here in relation to the so-called „Aleatoricism", that is, leaving some elements in the creative process to chance, it completely denies the reason for its existence in the experience or aesthetic experience. In M.Wallis's opinion, the true perception of a work of art, although differentiated depending on the type of art, demands concentration and effort, and dreams that appear in the reception of, for example, a musical work are only an expression of improper music experience (Wallis 2004, 115). He does not deny, however, that the great works often „stagger our imagination in a manner similar to the extraordinary phenomena of nature", in the next step it is ruled by stimulating awareness of kinship with the creator (Wallis 2004, 41).

However, while writing about the perception and interpretation of some works, such as the Impressionistic ones, he points out that the viewer or spectator must fill in the so-called „undefined" places or gaps according to their own fantasy. But, this results from the assumption of the creators (their intentional actions), consciously establishing them to create, sketches, images not finished, „which the viewer must complete in their imagination" (Wallis 2004, 103). This is one of the possible ways of imaginative participation in the aesthetic space, in this case - in the reception of the work. The second way is the aforementioned case that appears in relation to the creative process. As he emphasizes: „Coincidence here is a means of stimulating the imagination, ingenuity, inventiveness of a painter, poet or musician" (Wallis 2004, 105).

Nevertheless, for M. Wallis, the task of scientific aesthetics is „to understand things that are", to determine the peculiarities and functions of a work of art, to determine arousing other than aesthetic reasons and what aesthetic elements it has, there is no place for imagining or intuitive action (Wallis 2004, 64). Since a work of art - as it writes - is a physical object of a special kind, shaped „consciously by some creator with the intention of causing a certain specific psychological reaction in a recipient" (Wallis 2004, 67), the nature of its existence is deliberate, not imaginary. All these explains why the existence of imagination in this particular aesthetic thought is of marginal nature.

Perception of imagination reveals a multitude of grasps, which is evident in a wide range of historical references. B. Russell describes various faces of imagination by referring to well-known philosophical concepts. Considering, for example, Hobbes' materialistic approach, he comments that in this sense: „(...) imagination is a degenerated sense, and all senses are forms of movement. Imagination during sleep takes the form of a dream (...)" (Russell 2000, 632). Saying this, he simultaneously emphasizes the psychological reference of this approach.

Imagination can also be - in other approaches - a context or an escape into metaphysics, as can be seen in Spinoza's though, which is interestingly illustrated by B. Russell. Considering the problem related to the question „Is there something eternal in the human mind?" in Spinoza's philosophy, he states that in this sense: „The mind has the ability of imagination or memory only as long as the body lasts, but in God there is an

idea expressing the essence of this or that human body in the form of eternity and this idea is that eternal part of the mind" (Russell 2000, 663). The perspective of the absolute turns out to be important here. In relation to what is eternal, that is to God, memory and imagination realizes, updates or makes present themselves.

VARIETY IN PERCEPTION OF INTUITION

The second of the considered concepts, definitely different, is intuition. However, its image in the historical perspective seems as complex as the concept of imagination. Though, despite the diversity in defining and perceiving the discussed concept, it can be said that it turns out to be more specific and focused. There are definitely more analyses and ways of understanding it, taking into account different areas of categorization. As Monika Walczak writes: „Following the semantic changes of the term >> intuition<<, we can see how the existing meanings were replaced by new meanings, how new meanings were created (meaning elements) replacing the old ones, how completely new meanings appeared, how the same term for a certain thing in the historical stage meant a concept opposed to what it had previously meant" (Walczak 2011, 128). Thus, the author analyzes a number of ways of understanding it, namely: as a cognition (act or view, non-observational cognition, process), as knowledge (propositional, non-propositional), and also as cognitive (intellectual or sensual, irrational or non-rational) disposition (power) (Walczak 2011, 130-141).

It is interesting to see intuition as an irrational or non-rational power, as M. Walczak points out, it concerns not only feelings, but above all imagination and instinct and breaks the relationship of intuition with intellect. In the aesthetic perspective, an important value is the relationship of feelings, imagination and instinct, giving a dynamic and open character to creative activities or experiencing art. It also makes the element of mystery appear in what constructs and defines a work of art. The aesthetic perspective can be combined with the cognitive one, as the author points out. Referring to the position proposed by Benedetto Croce, he points to the relationship of intuition with creativity and expression, which gives intuitive cognition, stemming from fantasy, and at the same time autonomous in relation to the logical cognition - flowing out of reason. As M. Walczak writes „(...) intuition is to learn about what is individual (...)" (Walczak 2011, 141).

As for the cognitive perspective, it is fundamentally problematic to break the relationship between intuition and intellect. In fact, in cognition there remains only intellectual factor deprived of intuition, which can be called an activating factor. Knowledge is then dependent on the structures of the mind. As pointed out by M. Walczak „(...) intuition leads to images, logical cognition - to concepts" (Walczak 2011, 141).

However, every look at intuition reveals a specific direction of considerations. B. Russell, while analyzing the ways of understanding the concept, considering the thought of Henri Bergson, states: „By intuition, I understand instincts that have become selfless, self-aware, capable of reflecting on their own subject and expanding it in an unlimited way" (Russell 2000, 897). And further „Instinct at its best is called intuition" (Russell 2000, 897). It also has its time-space dimension, i.e. „ the intellect is related to space just like instinct or intuition are related to time" (Russell 2000, 898).

Countering the intuition with intellect in H. Bergson is associated with giving it a holistic character, thus accepting its immediacy and totality, as well as, as M. Walczak empha-

sizes, with the lack of „deformation of the cognitive result" (Walczak 2011, 142).

Hilary Putnam presents a completely different perspective on the subject of intuition in his approach to the process of learning about the world and criticism of intellectual intuition. His proposal involves a look at intuitionism as, for example, what is referred to as „anti-realistic semantics", as he writes: the semantic theory, „which maintains that the language is fully understood when the verification procedure is properly controlled, and not when the conditions of truth are recognized (in the classical sense)" (Putnam 2013, 216-217). According to him, there are many cognitive grasps of reality, some of which seek „furnishing the universe" and arranging this universe of principles, others combine what we conceive with what we cannot understand, and others seek errors in reasoning.

In this whole study, the position of man and his cognitive direction are revealed. Zuzanna Kasprzyk, analyzing the concept of H. Putnam, emphasizes that in his approach „(...) man, learning about reality, does not discover it as it is, but to some extent he designs its image in the mind and imposes it on the world" (Putnam 2009, 75). Man creates „mental images", which are something other than physical images, as interpretation is their integral part. Hence, the conclusion that they are a kind of construction. Therefore, there is no place for intuition in cognition (Putnam 2013, 232).

H. Putnam reveals his way of perceiving the reality, inter alia, in relation to intuitionism, criticizing its assumptions. He states that intuitionists embrace a „definitely intentionalistic and aprioristic attitude" in philosophy, which means that they „assume the existence of mental entities called *meanings* and the special power of intuitive recognition of constructive relations between these entities" (Putnam 2013, 216). Analyzing intuitionism in the context of semantics, he calls intuitionists - „anti-realistic" semanticists who are forced to abandon „using models in their concept of understanding" (Putnam 2013, 217), but this does not necessarily mean that the concept of the model is completely eliminated. After acquiring the ability to understand and use the language at the level of metalanguage, it becomes possible to talk about „models" of a given theory, or even to define „subject references" (Putnam 2013, 217).

However, H. Putnam sees the difficulties associated with attachment to the position of intuitionism in relation to the language of empirical science. He indicates that the intuitionistic logic is based on the concept of „proof", and possession of it is considered „a permanent feature of sentences" (Putnam 2013, 219), for example „there is something like proof (...) of an isolated mathematical sentence" (Putnam 2013, 219). In turn, in the empirical sciences, the way of verification is „a matter of degree", and not as one may think the „yes or no" choice. This leads to the statement that this logic does not translate into the conditions of empirical sciences. As Putnam writes, even if it is transformed" in some arbitrary way into >>yes or no<<, an empirical sentence once verified may lose this property; and the >>verification unit<< in the empirical sciences is usually a theory, not an isolated sentence" (Putnam 2013, 219).

Anti-realistic semantics, perceived as an „image of language understanding mechanism", changes the view of issues related to reality and truth. This is connected with the issue of verification in empirical sciences, often depending on the adopted assumptions or the so-called convention. Citing H. Putnam, „According to this image, facts may depend on our cognitive needs, the hierarchy of the importance we attached to things and decisions" (Putnam 2013, 221).

In his opinion, mastering verification procedures is not enough to understand, even only on the basis of language, not even to mention a broader context of reality. Never-

theless, he states that the „search for the furnishing universe" adopted in many theoretical concepts and proposals „does not have to end with a fiasco, just the contrary - it may lead to „the discovery that the universe is not a furnished room" (Putnam 2013, 221). And one does not need intuition for this.

In his criticism of intellectual intuition, H. Putnam refers to the Kantian approach, according to which the theorem of medieval thinkers and rationalists that „the mind possesses some power of intellectual intuition (intellektuelle Anschauung)", i.e. a kind of sense allowing for the perception of substantial forms or essence of things, has no justification (Putnam 2013, 231). Illustrating this conclusion he refers to the example given by Ludwig Wittgenstein, namely the illusion associated with the perception of the so-called „rabbit-duck" illusion (Wittgenstein 2005, 270). This image can be seen in two ways: as a duck and as a rabbit. However, as L. Wittgenstein points out, the perception in both ways concerns only the physical image. Meanwhile, the >>mental image<< is always unequivocally either the image of a duck or the image of a rabbit" (Putnam 2013, 232), which constitutes it as a kind of construction.

In this perspective, the aforementioned power of „rational intuition" has no grounding, and cannot provide man with a direct access either to things themselves or to their forms (Putnam 2013, 383-384). Thus, it does not constitute a significant contribution to human cognition.

The discussed so far faces of intuition do not give clarity in its perception or understanding. Essentially, we are looking for an explanation of its role in the process of cognition or the indication of what it is, rather omitting its significance on the aesthetic basis, in creation or aesthetic experience. In turn, the face of imagination is discovered primarily in the field of aesthetics and art, they appear - in accordance with many concepts - in creating (with some exceptions) and experiencing artworks. Illusion, which despite the close relationship with art, in the perspective of the subject goes beyond the aesthetic as well as the cognitive ground, is the face of imagination that has not yet been considered.

IMAGINATION AS ILLUSION

Illusion, when related to the subject entity, acquires a subjective overtone, naturally with the perspective of going beyond. It can be assumed that it is the „elusive product of an extraordinary state of renunciation of rationality in favor of transsubjectivity" (Ondrejková 1999, 50). Thus, it appears as a kind of imagination, revealing connections with emotions, feelings, desires or needs of the soul. Nevertheless, as Bergson pointed out, it is something natural because „it has its source in the depths of understanding processes" (Bergson 1993, 245). This only emphasizes its subjective nature, in which the external world phenomenon must be reflected, which in turn allows us to think that it is „an intrinsically subjective transformation of external determinants" (Ondrejková 1999, 51).

In reflecting on the illusion as a natural thing, Anna Ondrejková, referring to the ideas of Wolfgang Welsch, emphasizes that it is also an „extension of the identity register" (Ondrejková 1999, 51). It is hard to disagree with this statement. Additionally, it is also worth noting that in the concept of W. Welsch, the aesthetic and epistemological approach has been combined. As the author indicates in the post-modern perspective: „cognition and reality have in fact turned out to be aesthetic structures" (Welsch 2005, 68), clearly stating that at present man has to do with epistemological aesthetics. What reveals the next face of the ever updating concepts: imagination, illusion or intuition.

In this approach, the aestheticization of reality and the functioning of art itself, which, in the post-modern approach - as W. Welsch states - „goes beyond human boundaries" and aims „towards a transhuman attitude" (Welsch 2005, 147) becomes crucial. Thus, it seems possible to release, to detach from the essential, recognized so far categories and concretization. A work of art is to reveal, or reveals, an event or events that basically take place in the imagination of the recipient, as part of his more complete understanding of the work.

In the art of the twentieth century, transcending art beyond this human world was associated with attempts to „overcome the closure of the human mind", and „turning to unhuman was meant to fulfill this goal" (Welsch 2005, 165). However, this opposition of the human and inhuman has lost its „ultimate support". And transgression towards the transhuman position „requires more than just a human position, it requires a change of the designated framework (...) to those in which man is no longer the central element, where the larger than human world, which man is a part of, marks the starting point" (Welsch 2005, 167-168). This position was defined as a kind of system in which the „state of deep attachment and connection between the human condition and the conditions of the world" is updated and made present (Welsch 2005, 168). It also reveals the value of the recipient's imagination, reflected in the image and form of the work, while illusion and what is called fiction are expressed in subjectivity and transubjectivity. Like the mentioned „extension of the identity register", it presents a certain proposition of existence in pluralism, aiming at the knowledge of the world that despite being imagined meets the appearance of truth.

Illusion has thus gained a reference to the practical image of the world, it has become an expression of its change. It seems reasonable to claim that „(...) the entire spectrum of ideas about the goals of human efforts is heading in a direction in which much of what has been thought to be rational over the years, over time appears to be irrational" and thus „the image of progress has changed into its opposite" (Ondrejková 1999, 51). The variety of illusions created subjectively is part of this change. A. Ondrejková describes illusion, in this post-modern version, as a state of „pure but elusive subjectivity, which does not reach unconditional full constitution, but remains often a symptom of creativity and un-thought" (Ondrejková 1999, 51). Illusion as a symptom of creative human activity, especially in the field of aesthetic activities, in the context of postmodern aestheticization of reality takes on a new meaning, or gains a new quality. It becomes an expression of the present-day way of experiencing reality, manifesting in two ways: in a flat and superficial image and through deep aestheticization.

Nevertheless, the aforementioned state of elusive subjectivity and remaining only as a symptom make illusion - as A. Ondrejková claims – attractive (Ondrejková 1999, 51). According to her, „(...) in its simplicity, it does not need to capture the whole, it does not need knowledge, to want is enough" (Ondrejková 1999, 51). It can be noticed that illusion does not meet here with intuition in the process of cognition, but it may have connection with imagination, and with imaginative consciousness. Because it has a reference to the creative actions of the subject, these can serve the consciousness for the possibility of detachment from the experienced world. This awareness may also be a sort of escape - as A. Ondrejková writes - „in the sphere of imagination", the problem is only „measure, size, or temporary duration" (Ondrejková 1999, 52). It is important to experience in our imagination things „that escape when experiencing the reality" (Ondrejková 1999, 52).

The author also emphasizes the possibility of perceiving illusions, referring to the

concept of H. Bergson, as a «supra-intellectual emotion», belonging to the area of „pure contemplation" (Ondrejková 1999, 52). Moreover, she also emphasizes the importance of considering illusion a sublimation or fantasy game or even a „fixation of happiness" (Ondrejková 1999, 52-53).

SUMMARY

The presented concepts reveal the assumed problem of a diverse and multiple perception of what constitutes imagination and what is referred to as intuition, as well as what is called illusion. As it turns out, all these concepts become aspects of both the path of cognition and aesthetic experience. And the considerations carried out in the aesthetic and epitemological perspective, with reference to the aforementioned concepts, emphasize the multi-context and diversity-based aspect of understanding and applying the concepts. Also discussed the issue of the approach to the process of cognition of the world and the criticism of intellectual intuition, provides the opportunity to choose the cognitive path and the specifics of linguistic analysis and to speak and think about the world through the logical structure of language.

Imagination, intuition and illusion subjected to analysis as concepts related to cognition itself, „esthetic" cognition, or artistic and creative activity, reveal - in relation to the considered concepts - subjective character and simultaneous affirmation of emotionality and rationality in the subject's activity.

Nevertheless, the reflections of H. Putnam and his criticism towards intuitionism refer to the mechanism of understanding the language, and thus the image of reality in which both facts and appearances are updated. Reality is a challenge for people. Referring to the thought of I. Kant, he recognizes that in this challenge, man's thinking on his own, without any signpost seems particularly important. This turns out to be the most important aspect - as suggested by H. Putnam - „due to which we are all equal" (Putnam 2013, 382). Namely: „We are all in the same embarrassing position, and we all have the potential to think on our own on how to live" (Putnam 2013, 382). The human „moment of equality" is precisely the need, the „ability of unrestrained moral thinking" (Putnam 2013, 382), which is not conditioned by intuition or inspired by imagination.

While imagination and intuition have gained the status of concepts defined on the basis of philosophy, even though this definition does not give clarity or confidence so as to the proper functioning of the concepts, illusion - captured as a state in which the subject „thinks, but at the same time aims to combine extraordinary ideas" (Ondrejková 1999, 54) - raises a number of doubts.

The variety of concepts, the multiplicity of complementary images of the world, ways of perceiving things or postmodern pluralism, no matter how we call the current situation in the area of scientific theories, reveals different ways of thinking about imagination, intuition and illusion. In the undertaken considerations, only a few proposals have been analyzed in the aesthetic and cognitive perspective, but this is enough to see the problem with the implementation and interpretation of what is not really completely graspable.

Recognizing this cultivated for centuries, and now updated in postmodernity and present in postmodernism diversity, following W. Welsch it can be stated that „awareness of the inalienable value of various concepts and projects" (Welsch 1998, 58) gives a vision of pluralism. At the end of unity and wholeness, announced in postmodernism, there is nothing wrong, on the contrary- multiplicity stimulates what in the space of art is shown

by artists who „stage the places of imagination, where heterogeneous worlds penetrate each other" (Welsch 1998, 58). Imagination may remain undetermined, but revealed as maintaining a connection with aesthetic thinking and artistic activity, it becomes the carrier of the idea of creating places that enable contact and penetration of independent areas or spaces.

Both in epistemological and aesthetic terms, imagination or intuition are considered to be more or less significant. Sometimes a larger fragment of a given concept is built around them, and in some cases they are only a marginal element. Nevertheless, in most cases it is strived to realize them through the action of the subject entity, even though they embody things that are unspecified, mysterious, hidden, but in a sense also natural.

Bibliography:

BACHELARD, G. (1975): *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism. (Eng. Poetic Imagination. Selected Essays).* Warszawa: PiW.

BAUDRILLARD, J. (2009): *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło? Esej ostatni (Eng. Why Has Everything Not Vanish Yet? The Last Essay).* Warszawa: Sic!

BERGSON, H. (1993): *Dwa źródła moralności i religii (Eng. Two Sources of Morality and Religion).* Kraków: ZNAK.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. (2000): *Co to jest filozofia? (Eng. What Philosophy Is?).* Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

GŁUTKOWSKA-POLNIAK, A. (2012): *Wyobraźnia. Sztuka i design (Eng. Imagination. Art. Design).* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

HONDERICH, T. (1999): *Encyklopedia filozofii (Eng. Encyclopedia of Philosophy).* Tom II (Vol. II), Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

KAMIŃSKA, A. (2003): *Gaston Bachelard: Rzeczywistość wyobraźni (Eng. Gaston Bachelard: Reality of Imagination).* Lublin/Bensheim: Regiopolis.

KASPRZYK, Z. (2009): *Realizm moralny a realizm wewnętrzny. Zastosowanie koncepcji realizmu wewnętrznego Hilarego Putnama w metaetyce. Filozofia Nauki (Eng. Moral Realism vs. Internal Realism. Appliance of Hilary Putnam's Internal Realism in Metaethics. Philosophy of Science)* , Rok XVII, 2009, Nr 2(66) (No. 2(66)).

ONDREJKOVÁ, A. (1999): *W poszukiwaniu zastępczego świata (Eng. In Search for a Substitution World)* [in:] Kiepas, A. (ed.): *Człowiek-technika-środowisko. Człowiek współczesny wobec wyzwań końca wieku (Eng. Human-Technology-Environment. Modern Man Facing Challenges of the End of the Century).* Katowice: Wydawnictwo UŚ, Instytut Filozofii.

PUTNAM, H. (2013): *Wiele twarzy realizmu i inne eseje (Eng. Many Faces of Realism and Other Essays).* Warszawa: PWN.

RUSSELL, B. (2000): *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego (Eng. A History of Western Philosophy).* Warszawa: ALETHEIA.

SARTRE, J.-P. (2012): *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni (Eng. Imagination. Phenomenological Psychology of Imagination).* Warszawa: ALETHEIA.

SCHOPENHAUER, A. (1994): Świat jako wola i przedstawienie (Eng. The World as Will and Representation). Warszawa: PWN.

STÖGBAUER, A. (2005): *Posłowie (Eng. Afterword).* [in:] Schopenhauer, A.: *O wolności ludzkiej woli (Eng. About the Freedom of Human Will).* Kraków: ZIELONA SOWA.

WALCZAK, M. (2011): *Intuicja jako typ poznania, wiedzy i dyspozycji. Zagadnienia Naukoznawstwa* 2 (188) *(Eng. Intuition as a Type of Cognition, Knowledge and Disposition. Issues of Science Studies, 2 (188)),* 127-144.

WALLIS, M. (2004): *Wybór pism estetycznych (Eng. Selection of Aesthetic Essays).* Kraków: TAiWPN Universitas.

WELSCH, W. (2005): *Estetyka poza estetyką (Eng. Aesthetics Beyond the Aesthetics).* Kraków: Universitas.

WELSCH, W. (1998): *Nasza postmodernistyczna moderna (Eng. Our Postmodern Modernity).* Warszawa: Oficyna Naukowa.

WITTGENSTEIN, L. (2005): *Dociekania filozoficzne (Eng. Philosophical Investigations).* Warszawa: PWN.

IMAGINÁCIA A INTUÍCIA V DIELE C. G. JUNGA[1]

Ivana RYŠKA VAJDOVÁ

I. IMAGINÁCIA

V príspevku sa budem venovať skúmaniu imaginácie v prvej polovici 20. storočia, kde sa práve v oblasti klinickej psychológie, viac než v iných oboroch snažili zužitkovať imaginatívne myslenie ako nástroj na riešenie vážnych problémov v praktickom živote. Priekopníkmi tohoto ponímania boli predovšetkým Sigmund Freud (1856-1939) a Carl Gustav Jung (1875-1961). Imaginácia pre nich nebola len terapeutickým nástrojom, ale samotným kľúčom k pochopeniu toho, čo znamená byť človek. Ako Freudove, tak aj Jungove nahliadanie na človeka ako psychologickú bytosť a oceňovanie jej kreativity malo obrovský dosah a ohlas v klinickej praxi, na univerzitnej pôde i v presahu do iných vedných disciplín.

Freud vo svojom *Výklade snov* (1900) hovorí o potrebe prijať postoj mysle, ktorý je oprostený od kritickej funkcie. Výsledkom je vstúpenie do stavu voľných asociácií, oslobodených o hodnotenie. Prostredníctvom asociácií, sa snažil odkryť ilúzie a oslobodiť tak ľudskú bytosť od jej/jeho neurotických fabulácií. U Freuda je ale imaginácia odhaľovaná iba na to, aby bola integrovaná do racionálneho sveta. Symbol je tu redukovaný na znak, teda na účel prvej príčiny – libido.

Oproti tomu Jung tvrdí, že symbol nemôžeme prispôsobiť účelu, ktorým by sme ho redukovali na jedinú príčinu. Ako vysvetľuje v *Symbols of Transformation* (1912) v diele, ktoré znamenalo definitívny rozchod medzi Jungom a Freudom, libido je u Junga všeobecnou psychickou energiou.

Je vôbec možné považovať imagináciu za spôsob myslenia? Podľa Junga, jednoznačne áno, v eseji *Two Kinds of Thinking*, hovorí o dvoch typoch myslenia. Prvý typ je intelektuálne, priame myslenie, je logické a druhý je fantazijne, imaginatívne myslenie. Podľa Junga je to tiež myslenie, pretože ide o snahu, prostredníctvom ktorej sa chceme dopátrať k nejakému záveru. Imaginácia (nem. Einbildungskraft) predstavuje u Junga základný princíp ľudského spracovania informácií a emócií (Jung 1912).

„SAMOTA DAŽĎU PODOBNÁ JE..“

Pre Junga porozumenie ľudstvu a jeho histórii volá po priamom rozpoznaní imaginatívneho myslenia. Svet je odrazom našich projekcií (presúvanie subjektívnych obsahov na objekty) a prostredníctvom ich odstraňovania sa ako jednotlivec, tak ľudstvo *individuuje* – teda prechádza procesom *stávania sa*. Všetko nevedomé sa projikuje, individuácia je podľa Junga uvedomenie si vlastnej jedinečnej psychologickej reality. Rozpoznanie svojho vnútorného sveta je podľa Junga nielen žiadúcim, ale priamo kritickým komponentom pre ľudský rast. Tento typ úlohy je ale neinteligibilný, pokiaľ v sebe každý nerozpozná obrazy alebo mýty, ktoré žije.

[1] Príspevok vznikol za podpory projektu Grantové agentury Univerzity Karlovy (GA UK), č. 1160119 a Grantové agentury České republiky (GA ČR) *Adolf Portmann: průkopník eidetického a semiotického přístupu ve filozofii věd o živém*, č. 19-11571S.

Jung vo svojom diele často zamieňa všeobecné termíny imaginácie a fantázie, keď popisuje proces utvárania obrazov v mysli, ktoré nie sú vnímané zmyslami (Bennet 1966, 107). Všeobecne tvrdí, že fantázia má dve charakteristické črty, a to autonómnosť a kreativitu. Jej autonómnosť spočíva v tom, že je „matkou" všetkých možností a kreativita zohráva úlohu pri formovaní symbolov. Jung rozlišuje tri formy fantázie: pasívna, aktívna a volutatívna. Tvrdí, že zatiaľ čo fantázia je vedomým produktom jednotlivca súvisiacim s jeho snami a očakávaniami, pasívna fantázia prichádza sama od seba. Podľa Junga jej prepadajú snílci ale tiež tu radí psychotikov, aktívna imaginácia ako názov pripomína je aktivovanie obrazov. Prináša obrazy, ktoré žijú svojím vlastným životom. Fantázie nenapojené na nevedomú hĺbku a izolované v osobnom nevedomí majú tendenciu degradovať do reality, a aj keď nebránia jedincovi fungovať v spoločnosti, sú neplodné. Preto podľa Junga, všetky ľudské diela majú základ práve v aktívnej imaginácií. Volutatívna je intelektuálnej povahy (Jung 1921).

„OD MORA STÚPA NAD VEČERNÉ KRAJE"

Imaginácia nie je len schopnosť formovať predstavy, ale ich aj boriť, v zmysle oslobodiť sa od starých, nefunkčných predstáv. Kde nie je zmena, nie je priestor pre predstavivosť. Pokiaľ prítomná predstava neprebúdza ďalšie predstavy, nevťahuje nás do víru samostatne pracujúceho sveta, nie je to skutočná predstavivosť, ale iba spomínanie, vnímanie, zvyk. Skutočné je to čo pôsobí, je pre Junga kľúčový bod v psychoterapii. Jung chápal, že problémy, s ktorými k nemu prichádzali pacienti nemôžu vyriešiť ako bytosti, ktoré sú teraz, ktorých riešenie ide ruka v ruke s emočným, telesným, sociálnym, intelektuálnym či morálnym vývojom. Porozumenie genézy a vývoja pacientových problémov otvárajúcich možnosť uzdravenia, je vo svojej podstate neinteligibilný proces. Nie je jasná cesta, ani cieľ. Neuróza je akousi pozvánkou k individuačnému procesu. (Pozvánka, ktorú sa samozrejme nesluší odmietnuť.) Liečba je tak hľadanie nových životných možností.

Za účelom objaviť nevedomý materiál fantázie počas bdelého vedomia rozvinul Jung psychologickú metódu aktívnej imaginácie. Nie je to úplne jeho „vynález", je to akýsi Sokratovský dialóg so sebou samým, mystické nahliadnutie, sám odkazoval aj na Freudovu metódu voľných asociácii. Jung veril, že nevedomie obsahuje niečo, čo nazval mytopoetická funkcia, čo je funkcia nevedomia tkať fantázie. A práve tento "tkaný materiál" je hrubý materiál psychologickej praxe teoretizovaný Jungom.

Koncept nevedomia, ktorého korene by sme našli v 19. storočí (Liebsher 2010) nie je Jungov objav a jeho definícia sa u Junga vyvíjala. V čase, keď sám na sebe pracoval s aktívnou imagináciou, definoval v eseji *On the Psychology of the Unconsciouss* nevedomie ako vrodený potenciál ľudskej imaginácie.

„Z ODĽAHLÝCH ROVÍN PO VZDIALENÉ HÁJE"

Na prelome 19. a 20. storočia nebolo skúmanie nevedomia nič nové. Čelné osobnosti svetovej psychiatrie diskutovali o probléme nevedomia a psychoterapeutických techník, ktoré by s ním dokázali úspešne pracovať. Príkladom je Sympózium, ktoré sa konalo 6.–8. mája 1909 v New Haven v Connecticute, s poprednými psychiatrami a neurológmi ako Ernest Jones, Boris Sidis, Morton Price, James Putnam (Prince 1909).

Veľmi populárne boli vtedy psychologické experimenty pomocou psychoterape-

utických techník ako hypnóza preslávená predovšetkým J. M. Charcotom (Shorter 1998), sugescia rozvíjaná A. Forelom (Forel 1907)[2], automatické písanie[3] či dokonca "crystal gazing[4]", akési čítanie z kryštálovej gule. Jung pracoval predovšetkým s asociačným testom (CW2, Studies in Word Association 1904–1907) a s technikou aktívnej imaginácie, ktorú rozvíjal aj sám na sebe a to v rokoch 1912–1918. Výsledkom je jeho *Liber Novus* známa ako Červená kniha.

Jung mal ale skúsenosť so všetkými dobovými psychoterapeutickými technikami. V rokoch 1907 – 1908 skúmal hypnózu ako sám popisuje, s veľkým entuziazmom, ale neskôr od nej upustil. Nie preto, žeby nemala výsledky, ale preto, že chcel zistiť ako funguje ľudská myseľ (Jaffe 1961).

Už spomenuté „veštenie z gule" je jedna z projektivných metód, ktorú podľa neho užívali mágovia po celom svete. Uprený pohľad do zrkadliacej sa vody, lesku šperkov alebo kryštálov privádza pozornosť k nevedomému pozadiu a procesom, ktoré sa na ňom odohrávajú. Účelom nebolo len veštenie, ale i liečba psychických problémov. Aktívna imaginácia je podľa neho len iná technika ako sa dostať k nevedomému materiálu. Zásadný spis o aktívnej imaginácii napísal v eseji z roku 1916 *The transcendent function*, kde popisoval vzťah medzi vedomím a nevedomím. Aktívnu imagináciu popisuje ako metódu, ktorá má pomáhať pacientom vyrovnávať sa s erupciami nevedomého materiálu do vedomia a naučiť sa dosahovať nové postoje a náhľady. Úlohou pacienta tak je preniesť imaginácie do formy symbolov, obrazov a podobných vyjadrení. Dochádza tak k „zázraku" zvedomnenia nevedomého obsahu, ktorý doteraz nekontrolovane ovplyvňoval naše myslenie a jednanie (Jung 1916).

„AŽ K NEBU, KTORÉ STÁLE SAMO PREBÝVA"

V priebehu aktívnej imaginácie sa aktivuje akási *transcendentná funkcia*, ako názov eseji napovedá, ktorá má dialogickú štruktúru. Sprostredkúva spojenie medzi vedomím a nevedomím, ktoré sa podľa Junga správajú kompenzačne (Jung túto funkciu ale bližšie nedefinuje). Tento dialóg vo vlastnom vnútri je potrebné chápať nie ako čisto logickú konfrontáciu názorov a stanovísk, ale ako proces bytostnej vzájomnej otvorenosti dvoch jedinečných „komplexov", akýchsi kvázi autonómnych osôb vnútri nás. Ide v ňom o to, zachytiť druhý hlas a odpovedať na neho a to tak, akoby sa jednalo o dialóg medzi dvoma rovnoprávnymi osobami. Akceptovať vnútorný konflikt. Pripustiť, že argument druhého je podľa neho základnou podmienkou každého ľudského spoločenstva, a upresňuje, že tým myslí ako „druhého vnútorného" tak „druhého vonkajšieho". Schopnosť vnútorného dialógu je podľa neho merítkom vonkajšej objektivity (Jung 1916).

Jung ale nedoporučuje tuto cestu každému (všeobecne sa to nedoporučuje napr.

[2] A. Forel zastával vedúcu pozíciu na psychiatrii v Burgholzli, neskôr ho vystriedal Eugen Bleuler, ktorého asistentom sa stal C. G. Jung (Escamilla 2016).

[3] Táto metóda sa zrodila v polovici 1850 ako praktika používaná spiritistami. Jungov školiteľ Thedor Flourney študoval médium Helenu Smith, ktorá automatickým písaním zaznamenávala správy z Marsu akýmsi marťanským jazykom. Flourney jazyk rozlúštil, našiel kľúč medzi marťanským jazykom a francúzštinou. Pre tento prípad zaviedol pojem kryptomnézie (Flourney 1994). Automatickému písaniu sa isté obdobie venoval aj William James (James 1904, 1889). Junga veľmi ovplyvnili obaja autori.

[4] Morton Prince tuto techniku využíval na obnovovanie zabudnutých obrazov (Prince 1915). Prince je napr. objaviteľom disociatívnej poruchy osobnosti. Na Princa pozitívne reagoval aj Jung v práci *Problems of Personality: Studies Presented to Dr. Morton Prince* (Jung 1925).

pacientom so schizofréniou, príkladom práce s imagináciou zo súčasnej práce jungiánskych analytikov (Kastová 1999), (Seifert, Schmidt 2004)). Sám čelil ťažko zvládateľným afektom (Jaffe 1998). O jeho psychickom zdraví sa viedlo mnoho diskusií (Hayman 2001). Narcistickú poruchu mu diagnostikoval Winnicott (Winnicott 1964), tiež Peter Homans (Homans 1995), koncept akejsi kreatívnej poruchy rozvíja Ellenberger (Ellenberger 1970). Shamdasani to ale považuje za mýty. Jungove denníky, pracovné nasadenie a výpoveď rodiny nenasvedčujú o vážnejšej psychickej poruche (Shamdasani 2003). V procese aktívnej imaginácie, ktorá pracuje predovšetkým s emóciami, sa dostal na hranicu svojich psychických i fyzických možností (Jaffe 1998).

„LEJE SA DOLU V OBOJAKEJ CHVÍLI...“

Ukážkou, ako vážne Jung bral osobnosti svojho vnútra, je jeho experiment so sebou samým zaznamenaný v *Červenej knihe*. Červená kniha alebo *Liber Novus*, je Jungom zdokumentovaný proces aktívnej imaginácie, v ktorom sa konfrontoval sám zo sebou. Imaginatívny proces vznikal v rokoch 1913 až 1916. Toto dielo obsahuje vlastnoručne maľované obrázky, ktoré sprevádza interpretačný text. Maľby neslúžili ako ornament v sprievode textu, ale ako autonómny nositelia myšlienok. V prvej časti knihy vystupujú dve postavy, ktoré sa najprv ohlasujú ako Salome a Eliáš a postupne prechádzajú radou premien a variácií, v ktorých Jung neskôr identifikoval ako obmeny dvojice archetypov Animy a Múdreho Starca (viď obrázok č. 1).

Pri čítaní *Červenej knihy* tak môžeme byť svedkami toho, ako sa Jung sám učil prijímať paradoxy, vnútorné napätia protikladov. Obrazy z Červenej knihy sú veľmi sugestívne. Čitateľ môže ľahko podľahnúť pokušeniu nahradiť svoju prácu na sebe nahradením svojich obsahov Jungovými víziami, čo je ale individuálne vyjadrenie Jungových duševných pochodov. Jung sa prostredníctvom aktívnej imaginácie snažil poznať seba samého, ale nahliadnuť aj do hĺbok akejsi všeobecnej psychológie. Tak či onak, bolo to jeho osobné, zásadné dielo, a aj preto otáľal s jeho publikovaním, ktoré vyšlo až po jeho smrti (Jung, Shamdasani 2009).

Nástroj, ktorý v *Červenej knihe* užíval najviac, bola práve intuícia. Naprieč celým jeho dielom i jeho osobným životom hrala intuícia zásadnú úlohu. Podľa neho sme práve skrz intuíciu schopní nahliadať veci v celku. Je to „najhlbšia“ forma poznania. Je to myslenie a cítenie v minulosti a budúcnosti.

Práve intuícia sa podľa neho spája s imagináciou, pretože prichádza do našej mysle predovšetkým vo forme rôznych obrazov. Intuícia privádza symptomatický obsah z nevedomia do symbolickej formy vedomia. Na plnom pochopení symbolu sa už ale podľa Junga musia zúčastniť aj ďalšie funkcie, ktoré definoval v *Psychologických typoch* a to myslenie, cítenie a vnímanie. Tieto štyri primárne funkcie prvýkrát načrtol v svojej imaginácií v *Liber Novus* v tomto obrázku.

Obrázok č.1: V strede je Bytostné Ja, každá ďalšia vrstva predstavuje psychologickú funkciu. Intuícia je najbližšie stredu, za ňou nasleduje cítenie, vnímanie a vonkajší kruh reprezentuje myslenie. Hore sa nachádza archetyp múdreho starca a po bokoch anima v jej pozitívnom a negatívnom aspekte (Jung, Shamdasani 2009).

Svojim konceptom imaginácie ovplyvnil niekoľko významných filozofov, religionistov a iných. Jedným z nich bol Henryho Corbina (1903–1978), Jungov kolega s klubu Eranos. Ako píše Kingsley, Jung upozornil Corbina na rozdiel medzi fantáziou a imagináciou, ten ho potom zakomponoval do svojich teórií (Kingsley 2019). Corbin rozpracováva svoj koncept imaginácie v prácach *Mundus imaginalis aneb imaginární a imaginální* (Corbin 2007) a *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibn Arabího* (Corbin 2010).

Podobne bol na tom aj jeho menej známy kolega z klubu Eranos, biológ Adolf Portmann, ktorý pojednáva o imaginácii v práci *Imagination et biologie*. Adolf Portmann sa zaujíma o imagináciu, ktorá je pre neho produktom vyšších zdedených nervových štruktúr. Ľudská imaginácia môže podľa neho vychádzať z podobného zdroja ako inštinkty vyšších živočíchov. Podľa Portmanna, rovnako ako aj pre Junga, je nepochybné, že v každom ľudskom diele imaginatívna zložka predchádza tu racionálnu. Rozum pristupuje k imaginácií až v momente riešenia jednotlivých praktických problémov. Každé ľudské dielo je teda spoločným výsledkom imaginácie a rozumu. Nutnosť tejto rovnováhy však podľa Portmanna západná civilizácia začala postupne ignorovať.

Vedecké metódy dokonca vznikli v priamom boji proti imaginácii, ktorých cieľom je, podľa neho, nahradiť voľnú hru analógií a vizuálne myslenie prísnymi racionálnymi postupmi.

Chápe ale, že imaginácia sa často javí ako prekážka vedeckého výskumu. Jeho obľúbeným príkladom v tomto ohľade je lietanie. Až keď človek zavrhol snívanie o Ikarových krídlach, mohol zostrojiť funkčný stroj, ktorého podoba nepripomína nič z mytológie ani z prírody (až pokusy o dosiahnutie vyššej rýchlosti mu vdýchli organickejšie tvary). Avšak v momente, keď rozum všetky svoje možnosti vyčerpá, prichádza imaginácia opäť k slovu a plní podľa neho svoju odvekú úlohu, ktorou je včleňovať nás do väčšieho celku, niečoho komplexnejšieho ako je len svet sebazáchovných funkcií (Portmann 1950).

Ďalšie veľké osobnosti v skúmaní imaginatívneho myslenia, a zároveň ovplyvnení Jungovou teóriou imaginácie, boli Gaston Bachelard (1884–1962) a Gilbert Durand (1921–2012)[5]. Bachelard[6] hovorí o imaginácií ako o skúsenosti otvorenosti. Práve skúsenosť otvorenosti určuje viac, než iné sily, ľudskú psychiku (Bachelard 1938, 1942, 1943, 1961). Intuícii sa venuje tiež v diele *Intuice okamžiku* (Bachelard 1932).

Podobný koncept, na ktorý upozorňuje analytička S. Rowland (Rowland 2006), aj keď nehovorí o priamom vplyve, vyvoláva práca Jacquesa Derridy *White Mythology* (Derrida 1974), kde tvrdí, že moderný človek je zhypnotizovaný svojím vlastným logocentrizmom a volá po návrate imaginatívneho myslenia. Vyzýva k návratu k počiatku – metaforickému a imaginatívnemu – to je to, čo by okrem iného dodalo nový život aj filozofickým štúdiám.

II. INTUÍCIA
„KEĎ NOC SA ZRAZU KAMSI SCHOVÁ..“

Imaginácia má podľa Junga svoj nástroj, a tým je intuícia. V jeho ranej tvorbe ale spájal intuíciu predovšetkým so spiritualizmom (Charet 1993). Intuícia bola nástrojom médií. Ešte ako študent (1896-1899) na univerzite v Bazileji predniesol niekoľko prednášok v klube Zofingia.

Prednášky začína svojimi spomienkami na historky o zvláštnych udalostiach, ktoré sa tradovali na švajčiarskom vidieku, ako napríklad sny prorokujúce smrť určitého človeka, hodiny ktoré sa zastavili v kritický moment ... „Objavil som, že každá z nich popisuje nejakú intuitívnu schopnosť,“ píše Jung (Jung 1983, 102). Intuícia je podľa neho tým bodom, ktorý tieto príbehy zjednocuje.

Jungov náhľad na intuíciu bol ovplyvnený dobovým špiritistickým vplyvom. Špiritisti totiž verili, že média dokážu vo svojej prítomnosti zhmotniť duchov. Významným popularizátorom tohto prúdu bol napr. Arthur Conan Doyle. K všeobecnej rozšírenosti prispeli aj známe fotografické „dôkazy“ (napr. Conttingleyske víly).

Sám Jung v tejto oblasti experimentoval. Ako dvadsaťjedenročný vykonal štyri

[5] Sociológ a antropológ G. Durand, sa osobne zúčastnil seminárov Eranos v Ascone, kde sa spoznal s Jungom, ale aj s M. Eliadem, G. Scholemem a H. Corbinem. Durand je jeden zo zakladateľov Grenobelskej školy imaginácie. K pochopeniu teórie imaginácie je podstatná jeho prvá kniha *Antropologické štruktúry imaginácie* (Durand 1960, 1964). Z neskoršieho obdobia *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image* (Imaginárne. Esej o vedách a filozofii obrazu) (Durand 1994).

[6] V roku 1938 zaslal G. Bachelard Jungovy svoju prvú knihu zasvätenú imaginácii, *Psychoanalýza ohne* (1938). Jung bol z knihy nadšený. V liste mu píše, že to je presne žáner, ktorý je potrebný, je tiež potrebné písať o symbolických motívoch (12. dec. 1938 ETH Archiv, Zurich).

špiritistické seance. Dve z nich so svojou sesternicou Helenou Preiswerk, ktorá sa mu javila ako silné médium. Jung si ich priebeh zapisoval a dodnes sú dochované v Jungovom archíve v ETH Bibliothek Zurich pod názvom: Protokoll der Sitzung in Walzes[7] Wohnung.

Pre Jungovu dizertačnú prácu, ktorú publikoval pod názvom *On The Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena*, a ktorú napísal 5 rokov po seansách, bola najdôležitejšia štvrtá seansa. V jej priebehu hrala úlohu média jeho trinásťročná sesternica menom Helena, do ktorej vstúpila staršia žena. Na Junga urobil silný dojem kontrast medzi ženami. Helenu charakterizoval ako dievča prosté, zo skromných pomerov, bledú a fyzicky slabú, Ivenes zase staršiu, sebavedomú múdru ženu (Jung 1902).

Vo svojej dizertačnej práci ale nakoniec píše, že Helena podvádzala (čo jej rodina odmietala (Zumstein-Preiswerk 1975), (Ellenberger 1991). Celkovo špiritizmus označil za podvod, ale na druhej strane vyzdvihuje intuitívne vhľady, ktorých bol počas sedenia svedkom a o ktorých veril, že majú psychologický základ.

Po krátkom Freudovskom intermezzu (1907–1912) a čiastočne aj kvôli nemu[8] sa vrátil k intuícií, ale už ako k jednej zo základných psychologických funkcií. Zásadný vplyv na neho mala práve doktorandská práca Henryho Bergsona,[9] *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Bergson 1889). Jung mal Bergsona vo veľkej obľube, obdivoval jeho filozofický štýl a v jeho práci našiel filozoficky rozpracované to, čím sa do tej doby prakticky zaoberal (Beebe-Falzeder 2013, 351). Jung si Bergsonov pojem „immediate" vyložil ako iracionálny a použil ho pri formulovaní štyroch základných funkcií, od ktorých sa psychologické typy odvíjajú: myslenie a cítenie ako racionálne funkcie a vnímanie a intuícia ako iracionálne (Pilard 2015).

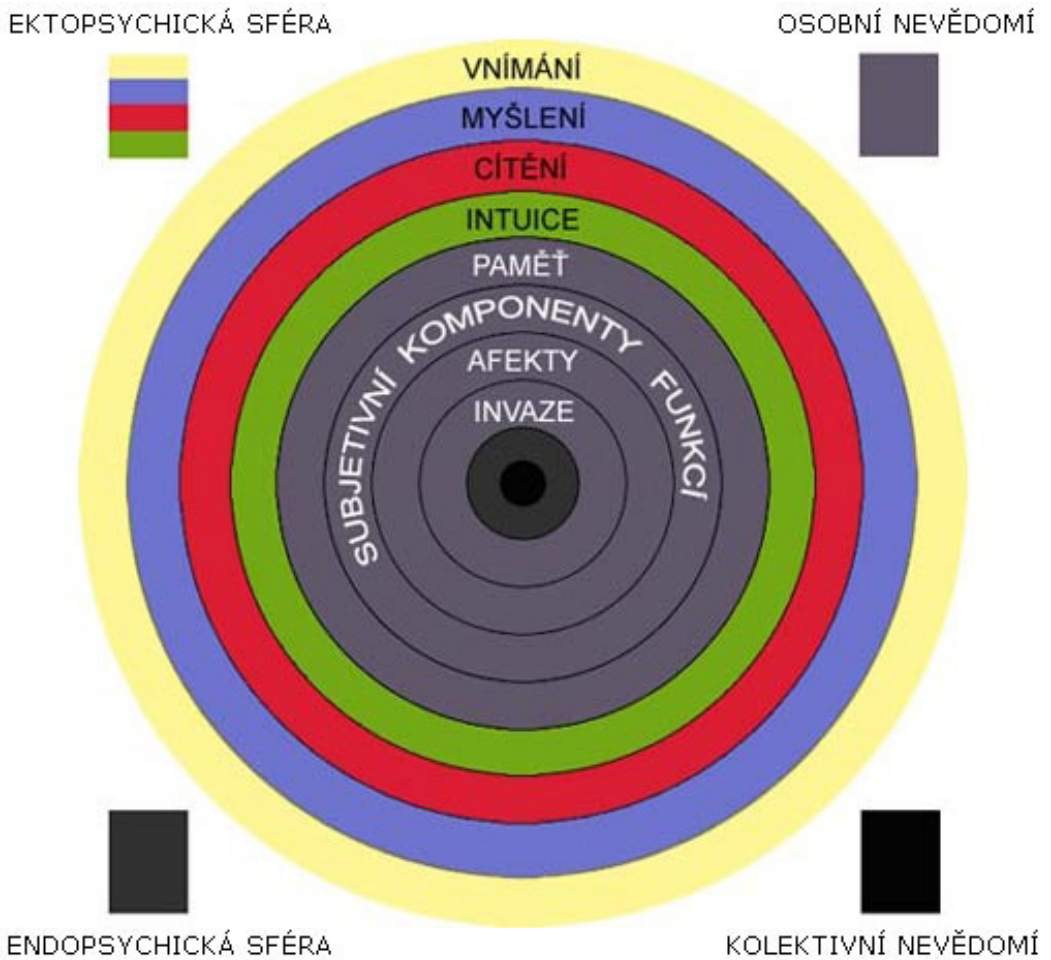
V *Psychological Types* sa z intuícií ako psychologického nástroja stala intuícia ako psychologický typ. Na psychologických typoch[10] Jung pracoval roky a nie sám. Podľa štúdie Ernsta Falzedera *The prehistory of Jung´s concept of Psychological Types* sa Jung pohrával s touto myšlienkou už v roku 1904, kde píše, že niektoré subjekty reagujú viac na vnútorné asociácie, iné viac na vonkajšie. Vo svojej prednáške z roku 1909 na Clark University potom použil prvýkrát pojem introverzie na príklade svojej vlastnej dcéry (Beebe-Falzeder 2013). Jasnejšie rozlíšenie svojej teórie priniesol v práci *Symbols of Transformation*, kde popisuje dva základné mechanizmy psyché – extraverziu a introverziu, ako do značnej miery normálne typy reakcií na komplexy. Zatiaľ čo extraverzia je spôsob úniku pred komplexom, introverzia je odlúčením sa od vonkajšej reality skrz komplex (Jung 1912, 259).

[7] Walz bola Jungova domáca prezývka. Poznámka autora.

[8] Ako píše v liste Schmidtovi 4. júna 1915: „Čo ma pôvodne doviedlo k tomuto problému, neboli intelektuálne predpoklady, ale skutočné obtiaže v mojej dennej analytickej práci s pacientami a rovnako tak skúsenosti, ktoré som získal v mojich osobných vzťahoch s ostatnými ľuďmi" (Beebe- Falzeder 2013, 39).

[9] Ako upozornil E. Falzeder, Jung vlastnil Bergsonovu, Creative Evolution. Pozitívne sa k Bergsonovy vyjadruje niekoľkokrát, "Bergson ...povedal všetko čo nebolo povedané". Svoju „konštruktívnu metódu" prirovnával k Bergsonovej „intuitívnej metóde" (Beebe- Falzeder 2013, 41).

[10] V rokoch 1920-1930 bolo v Nemecku obecne veľmi populárne vytváranie rôznych typológií a charakterologií. Najznámejšie, Ludwig Klages, Ernst Kretschmer, Eduard Spranger a Philip Lersch (Shamdasani 2003, 82).



Obrázok č. 2: Jung svoju pôvodnú imagináciu, ktorú načrtol v *Červenej knihe*, znázornil v grafe (Jung 1993).

Jung si kládol za cieľ vytvoriť psychológiu, ktorá by bola spravodlivá k obom typom – ako k extrovertom, tak aj k introvertom. Okolo Psychologického klubu v Zürichu sa po roku 1912 schádzalo niekoľko osobností, predovšetkým teológov, psychológov, ktorí vytvárali to, čo dnes vidíme ako appendix v *Psychologických typoch*[11]. Dôkazom sú aj listy medzi ním a jeho priateľom Hansom Adolfom Schmidom[12] (1881-1932). Jung sa v listoch identifikoval ako introvert a Schmid ako extrovert (Beebe- Falzeder 2013).

[11] Do češtiny je z *Psychological types* preložený práve len appendix, pod názvom Obecný popis typu (Jung 1997 p. 260-369). Podľa Shamdasaniho, príliš veľa čitateľov podľahlo omylu, že kapitola o Obecnom popise typov, reprezentuje hlavný obsah a účel v zmysle, že poskytuje systém klasifikácie a praktický návod pre posudzovanie ľudského charakteru. Pre Junga takýto pokus nie je ničím iným než detinskou zábavou, jeho typológia sa chcela dotknúť organizácií psychických procesov, ktoré by sa mohli ukázať ako typické (Shamdasani 2003, p. 87).

[12] Psychiater a priateľ C.G. Junga. S Jungom sa prvýkrát stretli na psychiatrickej konferencii v roku 1911, po ktorej sa začali vzájomne navštevovať. Po krátkej dobe sa okrem profesionálnej spolupráce rozvinulo priateľstvo. Práve Schmidtova žena Martha testovala oboch psychiatrov v tom či na voľné asociácie je vhodnejšie ležanie na gauči alebo sedenie na stoličke – dodnes sa jungiánsky analytici prikláňajú k druhej voľbe. V roku 1913 si Schmid otvoril súkromnú psychiatrickú prax v Basileji, kde sa rýchle stal známy ako Seelenschmid – kováč (Schmied), duší (Seelen). V roku 1931 napísal novelu Tag und Nacht (Deň a noc), ku ktorej Jung napísal predhovor. Krátko na to dostal po menšom zranení infekciu, na ktorú skonal. 25 apríla 1932 vyšiel v Basler Nachrichten Jungov nekrológ (Beebe-Falzeder 2013).

„A OD SEBA SA TELÁ ODVRÁTILI, SKLAMANÉ, LEBO NENAŠLI SA ZNOVA“

Na intuícii ako jednej z funkcií pracovala jeho kolegyňa Maria Moltzer (Jung 1921, 773). V roku 1916 prezentovala prednášku v psychologickom klube v Zürichu, kde intuíciu popísala ako fylogeneticky najranejší modus adaptácie. Podľa nej sa vyvinula z inštinktu a z intuícií sa vyvinulo myslenie a vnímanie. V intuícii vidí zdroj náboženstva. Pre každý typ typologizovali prevažujúcu formu psychiatrickej poruchy. Pre tento typ bola charakteristická obsedantne kompulzívna neuróza a manická depresia (Shamdasani 2003, 70-72). V psychologických typoch Jung stotožňoval intuíciu s kreatívnou funkciou nevedomia. Obrazne povedané, intuícia je pre neho tá funkcia, ktorá dokáže vnímať archetyp a to skrz komplex (jadrom komplexu je archetyp), ktorý v terapii pomocou aktívnej imaginácie alebo tvorby dokážeme externalizovať v tanci, maľbe atď. a tým sa stáva potenciálnym zdrojom nového porozumenia.

Popisu psychologických typov predchádza obsiahly text, v ktorom Jung poukazuje, že takáto typológia nie je nová ani jediná. Jednotlivé kapitoly venuje autorom ako Wilhelm Ostwald (romantický vs. klasicistický typ), Wilhelm Worringer (empatický (feeling-into) vs. abstraktný typ), Friedrich Schiller (naivní a sentimentálny typ), Friedrich Nietzsche (apolónsky vs. dionýzovsky typ), Carl Spitteler (prometeovsky a epiméteovsky typ), Wiliam James a jeho rozdelenie na empirikov (the “tough-minded”) a racionalistov (the “tender minded”) či problém typu v psychiatrii u Otto Grossa (Jung, 1921).[13]

Psychologické typy mali byť empirický materiál, ktorý mal podľa neho slúžiť ako akýsi kompas a nie ako „priehradky“, do ktorých jedinci ideálne zapadnú. *Psychologické typy* sú o odhaľovaní subjektívnych determinantov, o *osobných rovniciach* (personal equation[14]). Jedna z ústredných otázok, ktoré v *Psychologických typoch* riešil sa týkala dobového problému, a to, či môže byť psychológia vedou, keď sa vysporiadava s individuálnymi odlišnosťami vzhľadom k tomu, že veda sa tradične zaoberala tým univerzálnym. Jung tvrdil, že psychológia má byť vedou, ktorá by ležala pod všetkými ostatným vedami, aby poukazovala na problém objektívnosti ako takej (Shamdasani 2003, 30-31).

Jung psychologickými typmi nepopiera existenciu uniformity ľudskej psychológie, to by poprel práve svoju hypotézu kolektívneho nevedomia. Práve naopak Jung tvrdí, že na homogenite kolektívneho nevedomia leží akási heterogenita vedomej psyché. A tá heterogenita predstavuje osem typov, v preklade osem spôsobov nahliadania pravdy. Jung je asociovaný predovšetkým s konceptom nevedomia, ale rovnako dôležité bolo pre neho skúmanie postojov vedomia. Psychologické typy začínajú slovami „Platón a Aristoteles! To nie sú iba dva systémy; to sú dva rozdielne typy ľudskej prirodzenosti“ (Jung 1921, 9).

Psychologické typy spôsobili veľký ohlas v kultúre. The New York Times či Times Literary Supplement priniesli nadšené recenzie, kde Junga prirovnávali k Dostojevskému či Shakesperovi (Shamdasani 2003, 83). Nevyhli sa samozrejme ani kritike a nepochopeniu ako píše Bennet, E. A., i s tou najlepšou vôľou budú pre extroverta Jungove knihy ťažko stráviteľné (Bennet 1983).

Popularizátorom tejto typológie bol MBTI test – indikátor (osobnostných)

[13] Zaujímavé je, že necituje A. Bineta prípadne W. Sterna (Shamdasani 2003, p. 42-43).

[14] Pojem Osobná rovnica (angl. Personal Equation) Jung prebral z astronómie. V astronómii je to veličina, ktorá má zaznamenávať rozdiel medzi skutočným a pozorovaným časovým údajom okamžitého javu. Jung chcel do psychológie adoptovať podobnú veličinu, ktorá by poukazovala na subjektívny ukazovateľ v poznávaní.

typov (podľa) Myersovej a Briggsovej, prvý krát oficiálne zverejnený v roku 1962. K zaujímavým záverom podľa MBTI testu došla Katherine Bradway, ktorá urobila výskum na vzorke amerických analytických terapeutoch, kde vo výsledku 75 percent terapeutov korešponduje s typom „introvertného intuitíva" (Bradway 1964). MBTI je jediné, čo dnes z Psychologických funkcií ostalo prítomné.

„.. POTOM SA SAMOTA PO RIEKE POHNE ĎALEJ". R. M. RILKE

Literatúra:

BACHELARD, G. (1932): *L'Intuition de l'instant*. Paris: Livre de Poche.

BACHELARD, G. (1938): *La psychanalyse du feu*. BACHELARD, G. (1994): *Psychoanalýze ohne*. Praha: Mladá Fronta.

BACHELARD, G. (1942): *L'eau et les rêves* (citované podľa BACHELARD, G. (1997): „Voda a sny". Praha: Mladá Fronta.

BACHELARD, G. (1943): *L'air et les songes*. Paris: Librairie José Corti.

BEEBE, J. – FALZEDER, E. (2013): *Hans Schmid Guisan and Jung: The Question of Psychological Types 1915-1916*. London: Philemon Series.

BERGSON, H. (1889): *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris. (citované podľa BERGSON, H. (2001): *Time and Free Will: Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Dover Publications.)

BENNET, E. A. (1966*): What Jung really said*. London: Macdonald.

BRADWAY, K. (1964): Jung´s Psychological Types. *Journal of Analytical Psychology,* 9 (2), 129-135.

CASEY, E. (1974): *Toward an Archetypal Imagination*. New York: Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought.

CORBIN, H. (2007): *Mundus imaginalis aneb imaginární a imaginální*. Praha: Malvern.

CORBIN, H. (2010): *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibń Arabího*. Praha: Malvern.

DERRIDA, J. (1974): White Mythology. *New Literary History*, 6 (1), 5-74.

DURAND, G. (1960): *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod.

DURAND, G. (1964): *L'Imagination symbolique*. Paris: PUF.

DURAND, G. (1994): *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris: Hatier.

ELLENBERGER, H. F. (1970): *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books.

ELLENBERGER, H. F. (1991): The story of Helene Preiswerk: A critical study with new documents. *History of Psychiatry*, 2, 41-52.

ESCAMILLA, M. (2016): *Bleuler, Jung, and the Creation of the Schizophrenias*. Daimon Verlag.

FLOURNOY, T. – SHAMDASANI, S. (1994): *From India to Planet Mars*. Boston: Princeton University Press.

FREUD, S. (1900): *Die Traumdeutung*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke. (citované podľa FREUD, S. (2000): *Výklad snu*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov.)

FOREL, A. (1907): *Hypnotism; or, Suggestion and Psychotherapy: A Study of the Psychological, Psycho-physiological and Therapeutic Aspects of Hypnotism*. New York: Rebman Company.

HAYMAN, R. (2001): Život C. *G. Junga*. Praha: Práh.

HOMANS, P.(1995): *Jung in Context*. Chicago: University of Chicago Press.

CHARET, F. X. (1993): *Spiritualism and the Foundations of C. G. Jung's Psychology*. Albany, NY: State University of New York Press

JAFFE, A. (1998): *Vzpomínky, sny, myšlenky*. Brno: Atlantis.

JAMES, W. (1889): Notes on automatic writing. *Proceedings of the American Society for Psychical Research*, 1, 548-564.

JAMES, W. (1904): A case of automatic drawing. *Popular Science Monthly*, 64, 195-201.

JUNG, C. G. (1944–): Collected Works,(CW) Sir H. Read – M. Fordham – G. Adler – W. McGuire (eds.) *Bollingen Series.* Princeton: Princeton University Press 1944–.

-1902 On The Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena, CW 1

-1904 Studies in Word Association. CW 2

-1912 Symbols of Transformation. CW 5.

-1916 The transcedent function. CW 8

-1917 On the Psychology of the Unconsciouss. CW 7

-1921 Psychological Types. CW 6

-1925 Problems of Personality: Studies Presented to Dr. Morton Prince. CW 6

-1983 The Zoofingia lectures. CW XX.

JUNG, C. G., SHAMDASANI, S. (2010): Červená kniha. Praha: Portál.

JUNG, C .G. (1993): *Analytická psychologie. Její teorie a praxe. Tavistocké přednášky*. Praha: Academie.

JUNG, C .G. (1997): *Výber z díla I*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.

KASTOVA, V. (1999): *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. Praha: Portál.

KINGSLEY, P. (2018): *Catafalque. Carl Jung and The End of Humanity*. London: Catafalque Press.

LIEBSHER, M., NICHOLLS, A. (2010): *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

PORTMANN, A. (1950): Imagination et biologie. *Revue de théologie et de philosophie*, 38 (156), 187-202.

PILARD, N. (2015): *Jung and Intuition: On the Centrality and Variety of Forms of Intuition in Jung and Post-Jungians*. NY: Routledge.

PRINCE, M. (1909): *Psychotherapeutics: A Symposium*. Boston: R. G. Badge.

PRINCE, M. (1915): *The Unconscious: The Fundamentals of Human Personality, Normal and Abnormal*. New York: Macmillan.

ROWLAND, S. (2006): Jung and Derrida: the numinous, deconstruction and myth. In: Ann Casement, A. – Tacey D. (eds.): *The Idea of the Numinous: Contemporary Jungian and Psychoanalytic Perspectives*. Hove: Routledge, 98-116.

SHAMDASANI, S. (2003): *Jung and the Making of Modern Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

SEIFERT, P. – SCHMIDT, P. (2004): *Aktivní imaginace*. Praha: Portál.

SHORTER, E. (1998): *History of Psychiatry: From the Era of the Asylum to the Age of Prozac*. New York: John Wiley and sons.

WINNICOTT D. W. (1964): Review of Memories, dreams, reflections. *International Journal of Psychoanalysis,* 45, 450-455.

ZUMSTEIN-PREISWERK, S. (1975): *C. G. Jungs Medium: Die Geschichte Helly Preiswerk*. Munchen: Kindler.

FANTÁZIA AKO KĽÚČOVÝ MOMENT EXISTENCIÁLNEJ TRANSFORMÁCIE

Tatiana BADUROVÁ

Ako sa fantázia dotýka ľudskej existencie? Je pre nás dôležitá *bytostne*? Môže byť pre nás dôležitá inak, než epistemologicky? V predloženom príspevku sa snažíme doložiť, že fantázia či imaginácia zohráva kľúčovú úlohu v existenciálnej transformácii tak, ako ju pojíma dánsky filozof Søren Kierkegaard. S týmto zámerom explicitne nadväzujeme na článok dr. Jakuba Marka, ktorý sa predstavivosti venuje z hľadiska Kierkegaardovej ontológie.[1] V tomto príspevku sa však na predstavivosť zameriame z hľadiska Kierkegaardovej *antropológie*, respektíve z hľadiska Kierkegaardovej *filozofie existencie*. Prvá časť výkladu predostrie Kierkegaardovo chápanie konštitúcie človekovho ja s dôrazom na úlohu fantázie. Pokúsime sa objasniť, ako sa táto existenciálna konštitúcia prekladá do konkrétnej snahy jedinca o seba-gradáciu či seba-tvorbu, ktorá u Kierkegaarda ako kresťanského mysliteľa nachádza svoju vrcholnú podobu vo špecificky pojatej figúre kresťana. V druhej časti popíšeme kapacitu predstavivosti ako médium prehlbovania človekovej vnútrajškovosti. Ukáže sa, že fantázia je samotnou podmienkou možnosti bytostnej premeny a zároveň tým, čo k nej človeka ženie. Na záver doložíme pôsobenie mohutnosti fantázie v dialektickom pohybe transformácie na vybranej pasáži z textu Nácvik kresťanstva. Je dôležité poznamenať, že Kierkegaard používa pojmy imaginácia, fantázia a predstavivosť ako synonymné a preto ich ako synonymá budeme chápať i my.

Kierkegaardova antropológia človeka poníma ako bytosť sebautvárajúcu sa na poli bytostných extrémov, z ktorých vyvstáva. Týmito určujúcimi extremitami, na pozadí ktorých si človek vydobýva vlastnú individualitu, sú nekonečno a konečno, časnosť a večnosť, sloboda a nutnosť, telo a duša a ďalšie (Kierkegaard 1993, 123). Avšak, a to je kľúčové, človek nie je len nejakou „nádobkou" v ktorej sa tieto bytostné extrémy premiešavajú ako nejaké suroviny – človek sa človekom stáva. Zjednodušene povedané, tento proces je dialektickým pohybom neustáleho sebavzťahovania sa k týmto extrémom. Postupným osvojovaním si týchto rozporov a tým, že človek prehlbuje porozumenie vlastnému založeniu (respektíve nezaloženosti, pretože si svoju identitu z tohto bytostného napätia musí ešte len vydobyť) získava človek na subjektivite, vnútrajškovosti. Čím viac prehlbuje pomer k jednotlivým bytostným extrémom, tým intenzívnejšie pre neho vystupujú – a tým viac človek svoju vnútrajškovosť prehlbuje. Čím viac vnútrajškovosť prehlbuje, tým viac sa stáva „ľudským": bytostne sa transformuje. Desideratum, ku ktorému má takáto transformácia smerovať je stať sa a zotrvať kresťanom.[2] V súvislosti s imagináciou či fantáziou si budeme všímať predovšetkým pnutie medzi extrémami konečno – nekonečno. Imaginácia sama je totiž týmto napätím konečna a nekonečna

[1] Marek, Jakub. *Kierkegaardovo pojetí imaginace a konstituce skutečnosti.*

[2] Figúra kresťana je však definovaná veľmi špecificky. Kresťan je pre Kierkegaarda najvyššou podobou ľudskej existencie, tou jedinou správnou a naplnenou, radikálnou vnútrajškovosťou, je *kanonickým* obrazom človeka, tým, k čomu majú všetky snahy smerovať. K profetickému charakteru Kierkegaardovej filozofie viď: Marek, Jakub. *Kierkegaard. Nepřímý prorok existence.* Praha: Togga, 2010.

v ľudskej skúsenosti reality.

Konečno v človeku predstavuje jeho konečnosť, smrteľnosť, ale tiež všeobecnejšie jeho „vrhnutosť" do vždy už vopred určených hraníc a rámcov, ako je napríklad telo, fyzické a fyzikálne limity apod. Na druhej strane si uvedomujeme, že naša skúsenosť skutočnosti nie je vyčerpaná len touto ohraničenosťou sveta, v ktorom žijeme. Naša skúsenosť reality je tiež podstatne určená predstavivosťou, fantáziou. Práve naše predstavy značne tvarujú naše myšlienky, pocity, poznanie i konanie a preto Kierkegaard fantáziu nemyslí izolovane, ale vždy v kontexte všetkých týchto kapacít človeka.

„Fantazie není pouhá vloha jako jiné; kdybychom toto připustili, musela by být vlohou *instar omnium*. Kolik má člověk citu, poznání a vůle, záleží konec konců v tom, kolik má fantazie, t.j., jak se to vše reflektuje právě ve fantazii" (Kierkegaard 1993, 138).

Ľudská skúsenosť je syntézou nutnosti a možnosti: toho, čo je prítomné (danosť fyzickej reality) – a toho, čo je neprítomné, čo si predstavujeme (možnosti imaginácie).[3] Konečno je výrazom danosti, imaginácia je výrazom možností: a potiaľ je imaginácia výrazom nekonečnosti. V *Nemoci k smrti* čítame: „Já je uvědomělá syntéza nekonečna a konečna, jež má poměr sama k sobě a jejímž úkolem je, aby se sama sebou stala... Stát se sám sebou znamená stát se konkrétní. Stát se konkrétní však neznamená stát se konečný nebo nekonečný, neboť to, co se má zkonkretizovat, je syntéza" (Kierkegaard 1993, 137).

Vidíme, že imaginácia nutne hrá rolu v tomto „stávaní sa konkrétnym" – v čom presne teda spočíva? Fantázia je zdrojom obrazov a predstáv. Dánsky aj slovenský jazyk využíva sloveso „predstaviť" v zmysle „predstaviť sa", ako aj „predstaviť si", ale tiež „predstavovať" čiže reprezentovať. Človek si neustále vytvára predstavy seba samého, ktoré si stavia pred seba a ktoré sa snaží naplniť, konkretizovať. To znamená, že to, kým sme, neustále meriame tým, kým nie sme. Inak povedané, človek je ustavičným pretavovaním nekonečných možností fantázie do konkrétnej podoby, pri súčasnej obmedzenosti fakticitou vonkajšieho sveta. Ešte presnejšie povedané je potom človekovo ja výdobytkom rozkolu medzi ideálnou predstavou seba samého a vlastnou temporálnou a fyzickou podmienenosťou.

Slovami René Rosforta je človek „konkrétnym nekonečnom": sebou samým sa stáva prostredníctvom skutočnosti, v ktorej vystupuje ako prítomný objekt vo svete objektov, a zároveň ako neprítomný subjekt (Rosfort 2017, 193-214). Človek je na svojom vlastnom bytí interesovaný, jeho ja sa vytvára každým okamihom bytia, pretože „ja" ako nejaká stabilná či statická skutočnosť neexistuje: „A přece se každé já každým okamžikem svého bytí stále vytváří, neboť já *kata dynamin* ve skutečnosti neexistuje, ale je pouze to, čím být má. Pokud se tedy já samo sebou nestane, samo sebou není" (Kierkegaard 1993, 137). Pred-stavujeme si svoj život a ten sa potom orientuje podľa týchto predstáv, ktoré my sami produkujeme. Nutne si musíme zvoliť, podľa ktorých predstáv žiť budeme a budeme ich konkretizovať – a ktoré odmietneme. Klásť si pred seba predstavu seba samého znamená voľbu seba samého. Dotýkame sa tu problému vnútrajškovosti a gradácie jednotlivca. Kierkegaard v *Konečnom nevedeckom dodatku k filozofickým drobkom* uvádza, že vo večnosti predstavivosti sa existujúci subjekt stáva skrz vášeň nekonečným a predsa je zároveň najzreteľnejšie sám sebou. (Kierkegaard 2009, 166). Fantázia ukazuje možnosti a produkuje predstavy, je zdrojom nekonečna. Práve konfrontácia konečného

[3] Kierkegaard ústami Anti-Climaca hovorí: „Není tomu totiž tak, jak vysvětlují filozofové, že nutnost je spojení možnosti a skutečnosti; ne, skutečnost je jednota možnosti a nutnosti" (Kierkegaard 1993, 143).

človeka s týmto nekonečnom ho uschopňuje k bytostnej premene. Kapacita fantázie rozohráva dialektický pohyb bytostnej transformácie, pretože človeka otvára nekonečnosti.

Predstavivosť má aj svoju odvrátenú stranu a tou je bezmedzná fantastickosť. Je to takpovediac „fantázia utrhnutá z reťaze", ktorá človeka vzďaľuje od jeho ja natoľko, že ten sa stráca v abstrakcii, respektíve v abstraktnej izolácii vlastných fantastických a fantaskných obrazov. Táto sebastrata v zbesilej fantázii je neadekvátnym vzťahovaním sa k nekonečnu a je teda pravým opakom prehlbovania vlastnej interiority, o ktorú má človek usilovať. Človek si musí plne uvedomovať vlastnú extremitu a vzťahovať sa k obom jej pólom, ja je predsa syntéza, syntéza, „… v níž konečno omezuje a nekonečno rozšiřuje" (Kierkegaard 1993, 137). Neadekvátne vzťahovanie alebo absencia pomeru k jednému z týchto pólov prakticky vedie k úpadku, zásadnému zlyhaniu, či kierkegaardovsky presnejšie – k zúfalstvu.

Fantázia sa teda ukazuje byť základnou mohutnosťou čo do konštitúcie ľudského ja, pričom zásadnú rolu zohráva práve v bytostnom napätí konečna a nekonečna. V nasledujúcej časti výkladu fantáziu predstavíme ako médium prehlbovania jedincovej vnútrajškovosti a nevyhnutnú podmienku možnosti existenciálnej transformácie.

Pre Kierkegaarda je tým konečným cieľom stavanie sa kresťanom. Byť kresťanom je totiž jedinou formou ľudskej existencie, v ktorej sa človek adekvátne vzťahuje k svojej bytostnej rozpoltenosti, respektíve túto rozpoltenosť prekonáva. Základnou charakteristikou „pravého" kresťana je subjektivita, vnútrajškovosť a existencia – a tieto tri ohľady sú vzájomne prepojené. Čím viac človek problematizuje vlastnú existenciu, tým viac prehlbuje svoju vnútrajškovosť. Vnútrajškovosť je prejavom vzťahu k sebe samému, výrazom ustavičnej zaujatosti na vlastnej existencii. Procesuálny charakter „stávania sa sebou samým" je teda nekončiacou voľbou seba samého. V interesovanosti na svojom vlastnom bytí vstupujeme do vzťahu so svojou rozpornosťou, aby sme na pozadí tohto určenia extaticky vystúpili ako plne interiorizovaní jednotlivci. Obsahom vnútrajškovosti je uvedomenie si a privlastnenie konštitutívnych extrémov ľudskej existencie. Vnútrajškovosť je cesta k sebe samému.[4] Takto sa človek postupne ustanovuje ako jedinečná subjektivita, ktorá jediná môže „predstúpiť" pred Boha (predstaviť sa Bohu), pred moc, ktorá ho určila (Kierkegaard 1993, 124).

Vráťme sa však späť k problému imaginácie a bytostnej transformácie. Vieme, že imaginácia súvisí s bytostnou transformáciou a tá zase s prehlbovaním vnútrajškovosti. Pokiaľ fantázia ako zdroj nekonečna, respektíve možností predstavuje naliehanie toho, čo je neprítomné, na rozdiel od naliehania prítomnosti konečného, potom *fantázia človeku sprostredkováva nielen nekonečno, ale tiež večnosť, dušu, Boha apod.* Fantázia dáva v bytostných rozporoch konečno - nekonečno, časnosť - večnosť, telo - duša, svet - Boh vyvstať práve bezprostredne neprítomným extrémom nekonečna, večnosti, duše a Boha. Ba čo viac, tým, že predstavivosť človeku tieto extrémy predstavuje, odhaľuje mu jeho základnú konštitúciu. Fantázia nám odhaľuje nás samotných ako bytosti rozpoltené, úlohou ktorých je túto rozpornosť v procese sebatvorby prekonať. Imaginácia nás prostredníctvom reflexie vytrháva zo sladkého sna bezprostrednosti a predstavuje nám nás samotných v našej existenciálnej „nahote".[5]

[4] „Být sám sebou pak neznamená „já" ve smyslu gramatické osoby či prázdného centra sebevztahu, nýbrž je vztahem k vlastní původnosti ve smyslu vlastního založení, „kladu" existence. ... Být duchem znamená v nejprostším vyjádření: *být tím, kým člověk v pravdě je* – být sám sebou – já" (Marek 2010, 164).

[5] Problému bezprostrednosti, reflexie a fantázie sa vo svojom príspevku venoval dr. Marek, preto tento ohľad ponechám už len ako konštatovanie.

Fantázia má teda hneď niekoľko funkcií, i) odkrýva človeku jeho existenciálnu rozpornosť či nezaloženosť, ii) tento bytostný rozkol neustále podržiava, iii) a súčasne predstavuje tiež spôsob, ako tento rozpor prekonať. Predstavivosť predstavuje cestu k sebe samému, k vlastnej vnútrajškovosti. Intenzita fantázie je potom možnosťou intenzity ja. Z tohto dôvodu Kierkegaard právom nazýva fantáziu mohutnosťou instar omnium, totiž mohutnosťou, ktorá zastupuje všetky ostatné, nakoľko pôsobí ako zdroj, ktorý ostatné mohutnosti intenzifikuje.

Týmto sa dostávame k poslednému kroku výkladu. Na vybranej pasáži z textu *Nácvik kresťanstva* demonštrujeme konkrétne prejavy vnútornej súvislosti fantázie, prehlbovania vnútrajškovosti a bytostnej transformácie. Spoločným menovateľom všetkých troch je pre Kierkegaarda stávanie sa kresťanom.

Vďaka fantázii sa človek vyvíja postupným odhaľovaním vlastných možností, odhalením ideálnych možností či v posledku odhalením možnosti vôbec, ktorou je spása. Čím je možnosť k nekonečnu „bližšie", tým je napätie medzi konečnom a nekonečnom intenzívnejšie: a tým je intenzívnejší i nárok predobrazu či ideálu, ktorý chce človek konkretizovať. Úmerne s tým rastú i ťažkosti spojené s konkretizáciou ideálu v konečnom svete. Pre väčšiu názornosť si preto predstavíme tú najradikálnejšiu situáciu, kedy si človek ako ideál stanoví *imitatio Christi,* napodobovanie Krista.

Kristov život na zemi, jeho „časnosť", bola plná utrpenia a poníženia. Víťazstvo, respektíve povýšenie, ako hovorí Kierkegaard, dosahuje až vo „večnosti". Narodil sa v nízkosti a potupnou smrťou i umrel. Svojim životom Kristus vyjadroval pravdu a jeho úlohou bolo túto pravdu naplniť: a svoju úlohu musel naplňovať každým okamihom svojho pozemského života. Až potom vystúpil na výsosť, do „večnosti". V istom zmysle sa dá povedať, že pre Krista-človeka bol jeho život skúškou poslušnosti, v ktorej obstál a vytvoril tak dokonalý predobraz. Preto i pozemský život kresťana znamená skúšku, *examen*: „*Největší zkouška, které se člověk musí podrobit a k níž mu je dán celý život, je stát se a být křesťanem*" (Kierkegaard 2002, 118). To však ale znamená, že rovnako ako Kristus, aj človek musí začať nízkosťou a ponížením a až potom skončiť povýšením.

Kierkegaard upozorňuje, že takto skúška vyzerá byť ľahká: človek si teda prejde nejakým utrpením a potom skončí na výsostiach, tak ako Kristus. Predstavivosť mu síce dá akú-takú predstavu jeho utrpenia, ale tá zďaleka neodpovedá skutočnému utrpeniu, ktoré so sebou tento ideál prináša. Je zrejmé, že utrpenie, ktoré si len predstavujeme, nie je rovnaké ako utrpenie, ktoré skutočne prežívame. O to, samozrejme, nejde. Dôležitým je to, že človekovo ja nie je tvorené predstavou, ktorú o sebe má – ale je neustálym naplňovaním tejto predstavy na pôde fakticity danosti, ktorá ho limituje. Človekovo ja je neustále vydobývanou syntézou konečna a nekonečna.

Aká je štruktúra tohoto procesu vydobývania? Človek si pred-staví nejaký obraz dokonalosti a tento ideál ho priťahuje. Priťahuje jeho predstavivosť, fantáziu. Fantázia predobraz vytvára a predobraz fantáziu priťahuje, intenzifikuje ju – fantázia v zásade podnecuje samú seba. Táto fantázia je sama v sebe dokonalá, je totiž plne vo sfére nekonečnosti. Avšak fakt, že tento predobraz existuje len v potencii možnosti, len ako neprítomnosť, znamená, že mu chýba dokonalosť skutočnosti. Preto svoje skutočne dokonalé naplnenie predobraz dosiahne až ako naplnený v nedokonalom, konečnom svete. „*Pravá dokonalost totiž... je den za dnem zkoušená ve skutečném utrpení skutečnosti. Právě to poslední nedovede fantazie zobrazit, vždyť se to ani zobrazit nedá, může to jen být…*" (Kierkegaard 2002, 121). Opäť odkrývame priamoúmernú súvislosť: čím viac si človek ideál privlastňuje a snaží sa o jeho konkretizáciu, tým ostrejšie vystupuje dichotómia konečnosť–

nekonečnosť, a tým viac sa intenzifikuje jeho bytostná rozpornosť ako aj vedomie tejto rozpornosti. Spolu s intenzifikáciou tohto pomeru k sebe samému sa tiež prehlbuje jedincova vnútrajškovosť. Avšak to so sebou prináša i čoraz väčšie utrpenie.

V tomto bolestnom procese fantázia jedincovi uľavuje hneď dvakrát. Jednak mu dáva ideál, ktorý si človek zamiluje, túži ho naplniť a necháva sa ním preto viesť ako svetielkom v tme. Takto fantázia človeka v jeho utrpení posilňuje. Zároveň mu fantázia utrpenie, ktoré ho ešte len čaká, akoby „zastiera" – pretože predstava, ktorú jedinec o budúcom utrpení má, sa ani zďaleka nevyrovná skutočnému utrpeniu, ktoré potom prežíva. Fantázia teda pomáha prekonávať utrpenie, ktoré so sebou transformácia ako konkretizácia ideálu nevyhnutne prináša – a potiaľ sa ukazuje byť nevyhnutnou pre dosiahnutie cieľa, totiž pre dovŕšenie transformácie.

Nezabúdajme však, že fantázia je tou, ktorá toto utrpenie vyvolala! Tá človeku ukázala jeho bytostnú rozpornosť, otvorila ho nekonečnu a jeho možnostiam a zároveň tak jedincovi kontrastom ukázala jeho vlastnú limitovanosť, konečno každodennej skúsenosti. „Vážnost života není v konečnosti, v uspěchané živnosti, ve výdělku, úřadu, plození dětí, ale *vážnost života je chtít být, chtít vyjádřit dokonalost (idealitu) v každodennosti skutečnosti*" (Kierkegaard 2002, 123). Inými slovami, práve fantázia nás otvára možnosti konkretizovať nekonečno v konečnom, bytostne sa transformovať.

Fantázia je kľúčovou mohutnosťou v pohybe existenciálnej transformácie hneď z niekoľkých ohľadov. Fantázia ako zdroj nekonečnosti v prvom rade narušuje svojim pôsobením bezprostredné zažívanie skutočnosti ako danosti. Produkovaním predstáv, čiže neprítomných možností, vnáša rozkol do prítomnej danosti: fantázia je reflexiou danosti v nekonečnosti. Takýmto spôsobom človeku sprostredkováva seba samého. Fantázia človeku odkrýva rozpor konečno – nekonečno, odkrýva mu tento rozpor v ňom samom a zároveň tento rozpor neustálym produkovaním predstáv tiež udržuje. Nakoľko má človek rozpor konečno – nekonečno prekonať, to znamená nakoľko má byť jeho ja syntézou konečna a nekonečna, je jeho život ustavičnou konkretizáciou nekonečna v konečne. Človek si pred seba kladie idealizovanú predstavu seba samého, predobraz, ktorým sa túži stať. Toto sa deje či už si je toho človek vedomý alebo nie. Čím je silnejšie vedomie tohoto predobrazu, tým silnejšie tento predobraz fantáziu priťahuje: fantázia seba samú intenzifikuje, čo má za výsledok, že človek je ideálom pohltený, plne ho interiorizuje. Čím je pôsobenie fantázie silnejšie, tým intenzívnejšie je napätie medzi konečnom – nekonečnom, možnosťou – danosťou. Čím intenzívnejšie je napätie extrémov konečno – nekonečno, tým viac na pozadí tohto napätia vyvstáva jednotlivcova subjektivita. A konečne, syntéza konečnosti a nekonečnosti, respektíve skutočnosť ako syntéza možnosti a nutnosti so sebou prináša utrpenie. Čím väčší je rozkol medzi možnosťou a nutnosťou, tým väčšie je tiež utrpenie. Fantázia toto utrpenie pomáha preklenúť tak, že samotná sila (ktorá s už pretrpeným utrpením vzrastá) predobrazu človeka posilňuje, aby utrpenie vydržal. Takto fantázia človeku dopomáha k dokončeniu pohybu gradácie.

Potiaľ sa teda ukazuje, že fantázia je nevyhnutnou podmienkou možnosti bytostnej transformácie človeka. Fantázia je mohutnosťou, ktorá človeka otvára nekonečnu a predovšetkým možnosti spásy. Je tým, čo človeku pripravuje cestu k emendácii.

Literatúra:

KIERKEGAARD, S. (1993): *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda

– Libertas.
KIERKEGAARD, S. (2002). *Nácvik křesťanství – Suďte sami.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
KIERKEGAARD, S. (2009): *Concluding Unscientific Postcript to the Philsophical Crumbs.* Cambridge: Cambridge University Press.
MAREK, J. (2010): *Nepřímý prorok existence.* Praha: Togga.
ROSFORT, R. (2017): Concrete Infinity. Imagination and the Question of Reality. In: Söderquist, K. B. – Rosfort, R. – Grøn, A. (eds.): *Kierkegaard's Existential Approach.* New York: De Gruyter, 193-214.

IMAGINÁRNO U BLANCHOTA A LEVINASE

Zuzana BÝMOVÁ

ÚVOD

Jaký je vztah mezi imaginárnem a realitou? Co se s námi děje, když nás uchvátí kouzlo uměleckého díla? A může umělecké dílo odhalovat pravdu? To jsou otázky, které se pokusím v tomto textu zodpovědět vpravením se do děl dvou blízkých přátel, Emmanuela Levinase a Maurice Blanchota.

Při zběžném pohledu na tyto autory by se mohlo zdát, že se při popisu imaginárna pohybují v odlišných myslitelských kontextech a tradicích, neboť Levinasova filosofie byla ovlivněna především fenomenologickými autory jako Husserl, Heidegger či Sartre, zatímco Blanchot se pohybuje spíše na hranici mezi filosofií a literaturou a jeho myšlení bylo inspirováno autory jako jsou například Kafka, Mallarmé, Hölderlin. Navzdory této skutečnosti nechalo jejich setkání při studiích ve Štrasburku vzplanout blízkému přátelství, díky kterému mohl vzejít dialog na pomezí filosofie a literatury. Levinas seznámil Blanchota s fenomenologickými autory a na druhé straně Blanchot zasvětil Levinase do hlubin literatury, poezie a francouzského surrealismu.

O Blanchotově životě se toho příliš neví, pro všechny byl tak trochu mystérium, neboť dlouhou dobu nebyla známá ani jeho podoba. Blanchot sám se veřejnosti vyhýbal a většinu svého života prožil v ústraní. Psal, stejně jak to ve svých knihách obdivoval u jiných velkých spisovatelů, nikoli kvůli slávě a uznání, ale kvůli nemožnosti nepsat. Bývá mu vyčítáno, že ve svých mladých letech přispíval do krajně pravicového deníku, který byl jak anti-komunistický tak anti-kapitalistický. Na druhé straně však během válečných letech v Paříži zachránil Levinasovu rodinu před koncentračním táborem (Haase, Large 2001, 5).

Po zbytek života byli Blanchot s Levinasem blízcí přátelé a toto přátelství pak ovlivnilo i jejich filosofické myšlení. I když jejich filosofická témata nejsou stejná a pro Blanchota se téma etiky, bezesporu pod vlivem Levinase, dostává ke slovu až v jeho pozdějších dílech, můžeme být neustále svědky jejich četného odkazování se na sebe navzájem.

Cílem článku je proto mimo jiné ukázat na tématu imaginárna myšlenkovou blízkost obou autorů, která se však nevyčerpává pouze v podobném pojímání imaginárního, ale ukazuje se také v tom, že toto téma přivádí oba myslitele ke stejnému problému dvojsmyslnost, jež se nakonec stává pro jejich myšlení konstitutivní.

Levinas, narozdíl od Blanchota, nevěnuje tématu imaginace a imaginárna nikterak velkou pozornost. Přesto lze v jeho dílech nalézt texty o imaginaci, které jsou sice krátké, ale obsahově bohaté. Jedním z nich je kapitola *Exotisme* z knihy *De l'existence à l'existant* a druhým je článek *La réalité et son ombre*. V této práci se budu opírat především o druhý zmíněný, který ostatně na kapitolu Exotismus navazuje. U Blanchota budu vycházet z díla *La part du feu*, z Literárního prostoru a z kapitoly *La rencontre de l'imaginaire* z knihy *Le livre à venir*.

Jelikož francouzské *imaginaire* a *imagination* etymologicky odkazují k obrazu (image) a tedy k obraznému a k obrazotvornosti, dostává se imaginace jak u Levinase, tak u Blanchota ke slovu v rámci tematizace umění. Proto budu i já ve svém příspěvku postupovat od analýzy pojmu obrazu u Blanchota a Levinase k jejich pojetí umění a následně k jejich koncepci imaginace a imaginárního prostoru.

1. LEVINAS – IMAGINÁRNO JAKO STÍN REALITY

Jak už bylo řečeno, asi největší pozornost věnuje Levinas tomuto tématu v článku *La réalité et son ombre*, který byl poprvé publikovaný v roce 1948 ve filosofickém časopise *Les Temps modernes,* jehož zakladatelem a vrchním editorem byl Jean-Paul Sartre. Reedici tohoto článku pak zajistil roku 1994 Pierre Hayat ve své sbírce *Les imprévus de l'histoire* a právě v její předmluvě vyjadřuje Pierre Hayat domněnku, že zmíněný Levinasův text je konfrontací se Sartrovým článkem *L'imaginaire* (1936). Pierre Hayat zde píše: „Fenomenologie obrazu se stává u Levinase nikoli teorií transparence, tak jak je tomu u Sartra, ale spíše teorií podobnosti" (Hayat 1994, Préface).

Kladu si tedy otázku: Proč lze podle Levinase vztah mezi obrazem a objektem označit spíše za podobnost než za transparenci? Podle Levinase je to proto, že obraz se liší od symbolu, od znaku nebo od slova právě tím, jakým způsobem se vztahuje k objektu. Obraz přímo neodkazuje k objektu, neodhaluje ho, ale spíše jej zahaluje. Z určitého úhlu pohledu by se dalo říct, že obraz je jako Platónský odlesk či stín idejí. Levinas píše: „je samotnou událostí zatemnění, setmění, pádem stínu" (Levinas 2000, 107)[1]. O pár stránek dále pak Levinas dochází k následujícímu závěru: „Realita by nebyla pouze tím, čím je, nebyla by pouze tím, jak se odhaluje v pravdě, ale byla by také svým dvojníkem, svým stínem, svým obrazem" (Levinas 2000, 115). Obraz jakožto dvojník reality, tedy není tím, co pravdu jejího bytí odhaluje, ale spíše něčím, co ji jakožto její neustále doprovázející stín zatemňuje. Z tohoto důvodu Levinas hovoří o dualitě v bytí: „V této osobě, v této věci je tedy dualita, dualita v jejím bytí. Je, čím je, a je cizí sama sobě a je zde určitý vztah mezi těmito dvěma momenty. Řekli bychom, že věc je sama sebou a svým obrazem. A že vztah mezi věcí a jejím obrazem je podobnost" (Levinas 2000, 115).

Tento vztah mezi obrazným (imaginárním) a reálným by mohl být podle Levinase připodobněn tomu, jak se odehrává bajka: „Tato zvířata, která znázorňují lidi, dávají bajce její vlastní barvu, neboť ona jsou vy coby tato zvířata, a nikoli prostřednictvím těchto zvířat" (Levinas 2000, 115).

Chování zvířat v bajce je jako stín či odraz lidského jednání. Zvířata nejsou námi, ale jsou jako my, jsou nám podobná, jsou naším stínem, naším odrazem. „Je to dvojsmyslný obchod s realitou, kde jedno se neodvolává na samo sebe, ale na svůj obraz a na svůj stín. Z tohoto důvodu alegorie představuje to, co v samotném objektu tento objekt zdvojuje. Můžeme tedy říci, že obraz je alegorií bytí" (Levinas 2000, 116).

Jestliže obraz – či jakékoli umělecké dílo – není tím, co odhaluje pravdu objektu, ale spíše jeho nejasným odleskem, pak obraz není ani poznáním. Obraz sám je podle Levinase mimo jakýkoli horizont pravdy a smyslu, neboť je i mimo možnost jakéhokoli inteligibilního uchopení. Levinas k tomu dodává: „umění není původně ani jazykem, ani poznáním – situuje se mimo bytí ve světě koextenzivního s pravdou" (Levinas 2000, 108). Jelikož imaginárno, v němž má umělecké dílo svůj původ, je ne-integrovatelné do reálného světa, je podle Levinase umělecké dílo ve své pravdě nevypověditelné.

Levinasovým záměrem je ukázat, že se kromě reálného světa můžeme setkat s něčím, co je ireálné, imaginární, co se vymyká tomu, co by Heidegger označil termínem bytí-ve-světě a co je neredukovatelné na pravdu či smysl. Pokud se náš vztah k uměleckému dílu neodehrává na rovině lingvistické či inteligibilní, jak se tedy lze k němu vztahovat? Levinas odpovídá: „Obraz označuje působení v nás spíše než naši iniciativu: základní pasivitu (une passivité fonciere). Říkáme posedlý, inspirovaný umělec poslouchá múzu" (Levinas 2000,

[1] *„Là où le langage commun abdique, le poème ou le tableau parle."*

111). Nejsme to tedy my, kdo uchopuje obraz, ale spíše obraz se zmocňuje nás. Dílo nás zasahuje a my jsme unášeni rytmem tohoto díla. „Vše se odehrává jakoby počitek (sensation), prostá jakéhokoli pojetí, tento slavný, pro introspekci neuchopitelný počitek, se zjevoval s obrazem. Počitek není reziduem vnímání, ale samotnou jeho funkcí: moc, kterou nad námi vykonává obraz – ona funkce rytmu" (Levinas 2000, 113). A „v rytmu již není žádné sobě, ale jakoby přechod od sebe do anonymity. A to je právě očarování a zaříkávání poezie a hudby" (Levinas 2000, 113). V tomto estetickém vnímání nejsme tedy vytrženi pouze ze světa, ale i z našeho bytí. Jedná se o událost navázání ne-inter-esovaného vztahu. Ve francouzštině používá Levinas slovo „*désintéressement*" a dělí ho na tři slova: dés-intér-essement, aby bylo jasné, že jde o vymknutí se z bytí.

Právě v imaginaci jsme obrazem vyproštěni z „hutnosti" *(épaisseur)* bytí, z bytí-ve-světě, do světa imaginace rozprostírajícího se za hranicemi reality: „Obraz nás tedy nevede mimo (au-delà) realitu, ale určitým způsobem „pod" (en deçà) realitu. Je obráceným symbolem" (Levinas 2000, 116). Dalo by se říci, že obraz je lícem svého segmentu reality. A protože se nemůžeme z našeho bytí vymknout zcela, používá Lévinas pro tuto událost vytržení termín transcendence, který si podle svých slov vypůjčuje od Jeana Wahla. Jsme vytrženi z reálného světa do světa imaginace, ale tyto světy zůstávají stále propojeny, jelikož svět imaginace je odleskem světa reálna, a my jsme pak nakonec vždy vtaženi zpátky do reality. Nejsme tedy unášeni mimo realitu, ale spíše na její druhou stranu.

V imaginaci jsme dílem vytrženi nejen vně pojmově uchopitelného světa, ale jsme také vymaněni z času do takzvaného „mezičasí" (*l'entretemps*). Dílo nás odnáší na druhou stranu reality, kde není minulosti, ani budoucnosti, ale pouze jakýsi předem daný neměnný osud. Lévinas opírá svou myšlenku o ustrnutí času o základní vlastnost každého uměleckého díla, kterou je podle něj stálost či „fixnost" *(la fixité)* (Levinas 2000, 121). Prototypem takového ustrnutí času je podle Lévinase socha, která se zdá být uvězněna, fixována ve svém vlastním téměř nekonečném trvání bez budoucnosti: „Umělec dává soše život bez života. Směšný život, který není pánem sebe sama. Přítomnost, která se nepřekrývá a která se rozlívá do všech stran. Přítomnost, která nedrží v rukou nitky marionety, kterou je" (Levinas 2000, 120). Socha Laokóona, který nikdy nedokončí boj s hady, nebo Mona Lisa, jejíž úsměv by se už už rozzářil, ale nakonec se nikdy nerozzáří, je příkladem oné budoucnosti uměleckého díla, která nikdy nedospěje ke svému uskutečnění.

Nicméně „mezičasí", do něhož jsme vtaženi, ponořujeme-li se do uměleckého díla, se netýká pouze děl plastických, jako je obraz či socha, ale i těch neplastických: „hudba, literatura, divadlo a kino neotřásá fixností obrazu" (Levinas 2000, 121). Tato díla mají spíše své vlastní trvání, které však žádným způsobem nereprodukuje čas. Postavy románu či filmu jsou neustále odsouzeny k opakování svého předurčeného osudu. „Jejich historie není nikdy ukončená, trvá, ale nepokračuje" (Levinas 2000, 121). Obdobně jako u sochy, je i jejich trvání trváním bez budoucnosti. Navzdory svobodě, jež se zdá být vlastní hrdinům v románu, jsou nakonec tito hrdinové vězni svého vlastního osudu, jsou odsouzeni k opakování stále týchž aktů a stejných myšlenek. A proto i díla, u kterých se zdá, že mají své trvání v čase, se kvůli fixnosti, nemožnosti změnit svůj osud, nevymykají z tohoto průsmyku mezičasí.

Imaginace tak nakonec přichází ke slovu pokaždé, když je vnímáno umělecké dílo, neboť pouze v imaginaci může náš prožitek uměleckého díla dospět ke svému završení. Nicméně vše, co je promítáno v imaginaci, je mimo reálný svět, mimo bytí-ve-světě. V imaginaci je reálný svět jakoby uzávorkován a spolu s ním i jeho čas. Rytmus, živel, do něhož nás vtahuje umělecké dílo, nás unáší do imaginárního světa, který se liší od reálného

světa právě tím, že zde nic nemůže být inteligibilně pojímáno. Jakmile vnímáme obraz, jsme v tomto aktu zcela pasivní a desinteresovaní. Nejsme to my, kdo aktivně uchopuje dílo, ale naopak dílo uchopuje nás.

Dle mého názoru je hlavní intencí článku *La réalité et son ombre* snaha ukázat – v kontrastu s Heideggerem – diskontinuitu času[2] prostřednictvím pojmu mezičasí, a také skutečnost, že nejsme zcela uzamčeni ve svém bytí jakožto bytí-ve-světě, že je zde oblast, jež je neuchopitelnou jinakostí za hranicí bytí. Zatímco Levinas zde především upozorňuje na jinakost uměleckého díla[3], jež je prožíváno v imaginaci, v jiných jeho dílech pak klade akcent především na jinakost Druhého, k němuž můžeme navázat transcendentní vztah, který již však není na rovině *en deçà* – *na* druhé straně, ale na rovině *au-delà de l'essence* – transcendence zcela mimo bytí. Ostatně v závěru článku *La réalité et son ombre* upozorňuje Levinas na jeho omezenou perspektivu, neboť zde bylo záměrně dáno stranou téma vztahu s Druhým, který nakonec u Levinase vše zvýznamňuje.

2. BLANCHOT – IMAGINÁRNO JAKO DVOJÍ ODDÁLENÍ

V této kapitole se zaměřím na Blanchotovo chápání imaginárna a budu si u něj pokládat ty samé otázky jak u Levinase, tedy: Jaký je vztah mezi objektem a obrazem? Jaký je vztah mezi obrazem, uměleckým dílem a námi? Jak k nám umělecké dílo promlouvá a může odhalovat pravdu?

Ke vztahu mezi obrazem a objektem říká Blanchot následující: „Obraz je podle obecného mínění až po předmětu: je jeho následkem; nejprve vidíme, pak si představujeme. Po předmětu by tedy přicházel obraz. „Po" znamená, že nejdříve se věc musí oddálit, aby se dala (znovu) uchopit. Toto oddálení však není prostou změnou místa pohyblivého tělesa, které přesto zůstává týmž. Oddálení tu je v nitru věci" (Blanchot 1999a, 349). Co se však chce říci tímto oddálení vnitru věci?

Blanchot nemíní oddálením, pouhé prostorové vzdálení určité věci, ale její zmizení, absenci její reality, která se proměnila v obraz. Věc se stala „přítomnou ve své absenci, uchopitelnou, protože neuchopitelnou" (Blanchot 1999a, 350). Tento výraz „*uchopitelná, protože neuchopitelná*" poukazuje k tomu, co Blanchot nazývá jako dvě verze obrazného (imaginárního) a co se ukazuje již v tom, jak Blanchot hovoří o literárním prostoru.

V díle *La part du feu* popisuje Blanchot v návaznosti na Hegela řeč jako negaci existující věci, která je následně transformována v ideu. Tato idea pak nutně odkazuje ke světu, od něhož čerpá svůj smysl. Pokud bych například chtěla pojmenovat květinu ve váze na mém stole, nikdy tímto pojmenováním nevystihnu přesně tu květinu, na níž se dívám, ať už bych sebevýstižněji popsala její vzhled. V momentě, kdy ji vyjádřím, zároveň zneguji její reálnou existenci. V tomto vyjádření květina ve váze na mém stole již není touto květinou a není ani jakoukoli jinou reálnou květinou, ale je ideou květiny. Díky této ideji, této abstrakci, pak můžeme zacházet s věcmi v jejich absenci, v jejich oddálení. To je první verze obrazného, kterou bychom mohli označit jako reprezentaci.

V literatuře však nedochází pouze k negaci reality určité věci, ale i k negaci její ideji, to znamená jejího smyslu. To je dáno tím, že literatura je neustálou mystifikací a klamem slov. Autor může například prostřednictvím určité postavy, určité tváře, nechat vyobrazit

[2] Diskontinuita času, tak jak o ní hovoří Levinas, je nejenom vymezením se vůči Heideggerovi, ale i vůči Bergsonovu trvání (*la durée*), proti kterému staví Levinas zmíněný pojem mezičasí (*entretemps*).

[3] I když v závěru článku se Levinas zmiňuje i o Druhém, který zde nebyl v centru pozornosti kvůli omezenému záměru jeho studie. *„Ale bez něhož by bytí nemohlo být vůbec řečeno ve své realitě, to znamená, ve svém čase."*

zcela něco jiného, než jak je tato postava všeobecně chápána. To je i případ literárního žánru alegorie. Například v románu George Orwella *Farma zvířat* prase neodpovídá ideji prasete v reálním světě, neboť zde prasata propůjčují svou tvář známým revolucionářským vůdcům a stejně tak postavy ostatních zvířat slouží k vyobrazení konkrétních sociálních tříd. V Blanchotových dílech zase řada postav propůjčuje svou tvář tomu, co samo o sobě žádnou tvář nemá a co se každému pevnému vyobrazení vzpírá. Například Sirény v kapitole *La rencontre de l'imaginaire* z díla *Le livre à venir* představují imaginárno a zároveň smrt, Anna a kočka v Temném Tomáši je tváří smrti a stejně tak je tváří smrti i Blanchotem hojně vzpomínána postava Eurydiky. V literárním prostoru a v uměním jako takovém se zjevuje druhá verze obrazného, která není reprezentací, kde není ustálena žádná pevná idea a kde proto nevládne smysl a pravda tohoto světa.

Co se však stane, když se setkáme s touto druhou verzí obrazného, s dílem, které nás uchvátí, které se dotkne naší intimity. Jak lze popsat tento „magický" okamžik, kdy se setkáváme s imaginárním? Blanchot odpovídá: „Nejedná se o aktivní kontakt, v němž by byla ještě přítomná iniciativa a čin skutečného doteku; pohled je uchvácen absorbován nehybným pohybem a dnem hloubky. Skrze kontakt z odstupu je nám dán obraz a fascinace znamená posedlost obrazem" (Blanchot 1999a, 28).

Podlehnout fascinaci znamená, že já už nejsem pánem imaginárního, obrazy nevyvstávají z mojí iniciativy, nemůžu je podržet a zacházet s nimi, nemůžu jim přidělit smysl, neboť předmět tohoto obrazu se již oddálil od svého smyslu a zhroutil se v obraz, který se již ničemu nepodobá, nic nereprezentuje, ale reprezentuje se. „To, co nás fascinuje, nás zbavuje naší schopnosti udělovat smysl, opouští svou „vnímatelnou" povahu, opouští svět, stahuje se zo světa (en deçà du monde) táhne nás za sebou, už se nám neukazuje, a přece se afirmuje v přítomnosti, která je cizí časové přítomnosti i přítomnosti v prostoru" (Blanchot 1999a, 28).

Stejně tak jako Levinas hovoří i Blanchot v souvislosti se setkáním s imaginárnem o vnějšku světa za použití termínu „*en deçà du monde*". Setkání s imaginárnem tak znamená pro oba vytržení ze světa reality, pasivní unešení na jeho druhou stranu. „Příchod sem způsobuje, že přicházející náleží rozptýlení, trhlině, jejíž exteriorita je vpádem, který dusí, je nahotou, je chladem toho, v čem člověk pobývá obnažen, kde prostor je závratí z mezer. Tehdy vládne fascinace" (Blanchot 1999a, 27). „O komkoli, kdo je fascinován, se dá říci, že nevnímá žádný reálný předmět, žádný reálný tvar, neboť to, co vidí, nepatří ke světu reality, ale k neurčité scéně fascinace" (Blanchot 1999a, 29).

Pro Levinase i pro Blanchota pak toto vytržení ze světa znamená absenci času, místa, smyslu a pravdy, tedy všeho toho, co je vždy svázáno se světem. A v tom právě spočívá ona fascinace imaginárnem. Absence času není u Blanchota, obdobně jako u Levinase, negací času, ale neaktuálním trváním bez minulosti a budoucnosti, „kdy zde je právě tak nikde, v němž se každá věc stahuje do svého obrazu a v němž se „Já", kterým jsme, rozpoznává hroužíc se do neutrality jakéhosi beztvarého „On" (Blanchot 1999a, 24). V absenci času „nezhojitelný charakter toho, co je bez přítomnosti, co zde není dokonce ani jako minulé, říká: nikdy se to nestalo, nikdy to nebylo poprvé, a přece to znovu začíná, znovu a znovu, donekonečna. Je to bez konce i bez začátku; bez budoucnosti" (Blanchot 1999a, 25). Tento Blanchotův popis absence času je tak velmi podobný tomu, jak o něm hovoří Levinas v rámci pojednání o uměleckém díle. Oba myslitelé absenci času nechápou dialekticky jako nějaký „ne-čas", ale jako nekonečně trvající okamžik, v němž se například Mona Lisa nikdy nezačne usmívat, nikdy nerozšíří svůj úsměv a zároveň se nikdy usmívat nepřestane (Levinas 2000, 120; Blanchot 1999, 24-27). Zároveň jsou oba

myslitelé přesvědčeni, že ve vztahu s imaginárním dochází k rozpuštění subjektu, který v onom pasivním vzruchu ztrácí kontakt se svým „Já".

Všechny aspekty obrazného, imaginárního však Blanchot vidí i v něčem jiném než jen v uměleckém díle. Ona událost oddálení, v níž se předmět hroutí ve svůj obraz, je podobna i pohledu na mrtvolu. Jak se tedy obraz může podobat mrtvole? Blanchot odpovídá: „Obraz na první pohled nepřipomíná mrtvolu, ale cizost mrtvoly by mohla být totožná s cizostí obrazu" (Blanchot 1999a, 350). Když spatříme mrtvého člověka, je tato mrtvola pro nás něčím zcela cizím, mrtvola není již tím živím člověkem, kterého jsme znali, není ani nějakým jiným člověkem a není ani lhostejný objektem. Jak říká Blanchot „vymyká se běžným kategoriím" (Blanchot 1999a, 350). Je zde, a přece zde není. „Říká se, že zesnulý už není z tohoto světa, že ho nechal za sebou; za ním je však právě tato mrtvola, která už, ačkoli je zde, není z tohoto světa, která je spíše za světem, je tím, co živý (a nikoli zesnulý) zanechal za sebou a co nyní vycházeje ze zde afirmuje možnost nějakého světa za světem, možnost návratu zpět, možnost nevymezeného, neurčitého, indiferentního trvání, o němž se ví jen to, že lidská realita, jakmile skončí, znovu nastolí jeho přítomnost a jeho blízkost" (Blanchot 1999a, 351). Mrtvola již jakoby nebyla konkrétním mrtvým člověk, neboť ten zde již není (nebo jak se říká, již není mezi námi), a není ani neživou věci, je mrtvolou „Kohokoli, nesnesitelného obrazu a podoby jedinečného, které se stává čímkoli" (Blanchot 1999a, 352). Blanchot se zde snaží ukázat, že mrtvola je odosobnostněna, je mrtvolou nikoho a zároveň kohokoli, a v této neutralitě je její podobnost s obrazem jakožto neutrálním dvojníkem předmětu, „ve kterém se rozpadla jeho příslušnost ke světu" (Blanchot 1999a, 360). Mrtvola tedy, podobně jako obraz, umožňuje na tomto světě setkání s něčím, co se zdá být tomuto světu cizí, s něčím za světem.

Podobně jako Levinas tak i Blanchot mluví o obrazu jako o dvojníku reálného předmětu, nicméně pro Blanchota vztah mezi objektem a obrazem není podobností, obraz jakožto druhá verze obrazného se nepodobá předmětu, ale obraz se podobá sám sobě.[4] Obdobně je tomu v příměru s mrtvolou: „Ano je to on, drahý žijící, jenže stejně tak je to víc než on, je hezčí, impozantnější, je už monumentální a je sám sebou tak absolutně, že je jakoby sám sebou zdvojen a skrze podobnost a obraz sjednocen do slavnostní neosobnosti sebe sama" (Blanchot 1999a, 353). „Mrtvola je svým vlastním obrazem. Nemá už k tomuto světu, ve kterém se zjevuje, jiné vztahy než vztahy obrazu" (Blanchot 1999a, 353). „Je tím, co je podobné, podobné v absolutním stupni, zdrcující a úžasné. Jenže čemu se podobá? Ničemu" (Blanchot 1999a, 354).

Ať už se však mrtvola může jakkoli podobat obrazu a ohlašovat na tomto světě svět za světem, ať už nás umělecké dílo může jakkoli vrhat na scénu fascinace, tomu opravdu nejvýznačnějšímu setkání s imaginárnem je podle Blanchota vystaven autor díla. Autor díla je právě ten, který se neustále snaží přiblížit k onomu imaginárnímu bodu vně světa, od nějž jedině může dílo vzejít, je to právě ten, který podléhá požadavku tvořit a psát, avšak tento požadavek nepochází z tohoto světa, umělec nečiní dílo pro nějaký účel ve světě (pro slávu či uznání), ale pro dílo samotné, tvoří z krajního požadavku díla, nemůže než tvořit.

Umělec však v tomto požadavku díla není osvobozen od světa, neoddává se imaginárnímu, aby nemusel snášet tíhu života, jak je mu často vyčítáno. Umělec je spíše zba-

[4] Stejně jako se vyobrazená květina v literatuře již nemá čemu podobat, protože realita konkrétní květiny ve světě spolu s ideou květiny byly znegovány. Květina v literatuře se proto podobá sama sobě.

ven světa, pod tlakem díla tvořit často podléhá obavě, že se již nebude moct vrátit zpět, že již nebude schopen obnovit kontakt se svým „Já" ve světě, že už nebude schopen navrátit se ke svému životu mimo dílo. „Proto tedy Rimbaud prchá až do pouště před odpovědností vyplývající z básnického rozhodnutí. Pohřbívá svou imaginaci i svou slávu. Říká „sbohem" „nemožnému" stejným způsobem jako Leonardo da Vinci a takřka stejnými slovy" (Blanchot 1999a, 60).

Toto umělcovo riziko věčného exilu je ještě umocněno tím, že jakmile je dílo dokončeno, již se nehlásí ke svému autoru. V *La part du feu* Blanchot píše: „Autor vidí, jak se druzí zajímají o jeho dílo, ale zájem, který k němu zde chovají je jiný než ten, který by z něj učinil čirý překlad, tento jiný zájem mění dílo, přeměňuje jej v něco jiného, kde již autor nerozpoznává původní dokonalost."[5] „Dílo pro něj zmizelo, stává se dílem jiných…"[6]

Z těchto důvodů se Blanchot opět shoduje s Levinasem v tom, že umělecké dílo je neredukovatelné na pravdu světa a rezistuje jakékoli teorii, která by jej chtěla do poslední tečky vyjádřit. Protože umělecké dílo po svém dokončení již nepatří svému autorovi, ale je dílem všech, má dílo tolik významů, kolik má svých diváků a čtenářů. Autor tedy nevlastní klíč ke všem útrobám svého díla a ani literární kritika nikdy nemůže manifestovat konečnou pravdu díla. To však neznamená, že je podle Blanchota literární kritika bezvýznamná, pouze se musí vzdát nároku na stabilizování smyslu a pravdy díla v jediné interpretaci (Haase, Large 2001, 17-23).

Skutečnost, že dílo vždy uniká veškerým explikacím, že tyto explikace vždy přesahuje, je zapříčiněna v jeho esenciální dvojznačnosti: „Zde se svazujeme – poutem, které nemůže být dost silné – s nepravdou a snažíme se s tím, co není pravda, svázat esenciální formu autenticity. Právě to naznačuje Nietzsche, když říká: „Umění máme, abychom nesešli [nedosáhli dna] na pravdu." Nemyslí tím, jak bývá povrchně vykládáno, že umění je iluzí, která nás chrání před smrtící pravdou. Spíše říká toto: máme umění proto, aby to, co nás nechává dosáhnout dna, nepatřilo k doméně pravdy. Dno, zhroucení, patří k umění: ono dno, které je jednou absencí základu, čirým prázdnem bez závažnosti, jindy tím, na základě čeho může být základ dán – dno, které je však také vždy zároveň jedním i druhým, propletením Ano a Ne, přílivem i odlivem esenciální dvojznačnosti – a to je důvod, proč se zdá, že každé umělecké dílo a každé dílo literární přesahuje chápání a že ho přesto nikdy nedosahuje, takže je třeba o něm říci, že je vždy pochopeno až příliš, a přece vždy příliš málo" (Blanchot 1999a, 326-327).

Protože je umění spojeno s imaginárnem, protože umění nechává zhroutit předměty do svých obrazů, je neustále rozkročeno v této dvojakosti obrazného, je neustále rozkročeno mezi obrazem, který nám umožňuje prostřednictvím negace věc ideálně uchopit, a obrazem, který se nepodobá ničemu ve světě. Jednou může být dílo osvětleno v teorii, může svůj smysl čerpat ze světa, a hned na to nás nechává dílo zahlednout neprostupnou temnotu svého smyslu. Dílo je sdělením bytí i jeho bezdělností. „Kvůli dvojznačnosti nic nemá smysl, ale zdá se, že vše má nekonečně mnoho smyslu: smysl je už jen zdání a zdání způsobuje, že se smysl stává nekonečně bohatým…" (Blanchot 1999a, 361).

[5] Blanchot, 1999b, 298, *„L'auteur voit les autres s'intéresser à son œuvre, mais l'intérêt qu'ils y portent est un intérêt autre que celui qui avait fait d'elle la pure traduction de lui-même, et cet intérêt autre change l'œuvre, la transforme en quelque chose d'autre où il ne reconnaît pas la perfection première."*

[6] Blanchot, 1999b, 298, *„L'œuvre pour lui a disparu, elle devient l'œuvre des autres…"*

ZÁVĚR

Otázka po imaginárním nechala vyvstat vzájemnou blízkost v myšlení dvou přátel, Emmanuela Levinase a Maurice Blanchota. Oba představují vztah k uměleckému dílu jako způsob, jímž se lze vymknout ze světa, jako transcendentní vztah vně reality (*en deça de la réalité*), jako vztah k vnějšku přivádějící nás do imaginárního světa.

Nicméně do imaginárního světa nejsme unášeni z naší vlastní iniciativy, ale je to podlehnutí vzruchu, které se dotýká naší samotné intimity. Pro oba je tedy setkání s imaginárnem odsouzení k bytostné pasivitě, která je ještě význačnější ve vztahu autora ke svému dílu. To skutečné dílo nevzniká z pouhého rozhodnutí, z plánu jej vytvořit, ale autor dílo tvoří, protože nedokáže vzdorovat tlaku múzy, nemůže než tvořit. Dílo se vždy vymyká jakémukoli plánu, protože, jak říká Blanchot, nemá nic společného s prostředky a účely ve světě: „nezná svět, zůstává cizí každému uskutečnění, neustále ničí každé záměrné jednání" (Blanchot 1999a, 135). Tvoření díla je situace podobná Kafkově Zámku. Zeměměřič zámek vidí, tedy cíl není ničím neviditelným, naopak je skoro na dosah, ale přesto to, k čemu směřuje, čeho chce dosáhnout, nikdy nedosáhne. Stejně tak dílo je nakonec vždy jiné, než jako bylo původně autorem zamýšleno. Dílo „je ten velký zámek, kterého nemůžeme dosáhnout, a život byl tamten rodný kraj."[7] Dílo nás od všeho odvrací, a proto je i vytržení do imaginárna rozpuštěním subjektivity a přechod do od „já" k anonymitě.

Jsme-li dílem vytrženi z tohoto světa, již nemůžeme být ani v jeho času a prostoru. Ale dílo nás u Levinase i Blanchota unáší do nekonečného trvání bez aktuální přítomnosti, budoucnosti i minulosti. Dílo je již navždy uzamčeno ve svém trvání, znovu a znovu bude opakovat svůj osud bez začátku a konce.

Nakonec oba myslitelé dochází k závěru, přestože různou cestou, že obraz, imaginárno, dílo neukazuje pravdu, ani smysl. Blanchot říká: „Obraz nemá nic společného s významem, smyslem, jaký předpokládá existence světa, úsilí pravdy, zákon a jasnost dne. Obraz nějakého předmětu nejenže není smyslem tohoto předmětu a nenapomáhá k jeho pochopení, ale tím, že ho podržuje v nehybnosti podobnosti, která se nemá čemu podobat, tíhne k tomu uchránit jej pochopení" (Blanchot 1999a, 357). A Levinas dodává: „umění není původně ani jazykem, ani poznáním – situuje se mimo bytí ve světě koextenzivního s pravdou" (Levinas 2000, 108).

Ona nemožnost obrazu a díla sdělovat smysl a pravdu světa spočívá podle obou autorů v jeho bytostné dvojsmyslnosti (*ambiguité*), která je pro myšlení neudržitelná. Levinas vidí tuto dvojakost v tom, že obraz je stínem reality, je alegorií bytí. Bytí je pak současně samo sebou a svým obrazem. Blanchot poukazuje na ještě hlubší dvojsmyslnost, nejenže je bytí svým obrazem, ale zároveň je zde dvojí verze obrazného, dvojí oddálení: „Zde to co mluví jménem obrazu, jednou mluví ještě ze světa, jindy nás uvádí na neurčitou scénu fascinace, jednou nám dává schopnost prostřednictvím fikce disponovat věcmi v jejich absenci a podržuje nás tak v horizontu bohatém na smysl a jindy nám dává vklouznout tam, kde věci možná jsou přítomné, ale ve svém obrazu, tam kde je obraz momentem pasivity, kde nemá žádnou signifikantní a afektivní hodnotu. Kde je vášní indiference" (Blanchot 1999a, 361). Dvojsmyslnost obrazu je podle Blanchota založena na jejím rozkročení mezi dvěma světy. Jednou můžeme ještě s obrazem udržovat živý vztah, můžeme díky obrazu ideálně uchopovat objekt, podruhé nás obraz vytrhává z tohoto světa a unáší nás na druhý břeh reality. Navzdory tomu, že se zdá být obraz cizí tomuto světu,

[7] Blanchot, 1999a, *La part du feu*, 325.

intimně k nám promlouvá. Obraz k nám mluví řečí, která je nepřeložitelná do našeho jazyka, ale přesto mu nasloucháme. Právě v tom tkví fascinace uměním a imaginárnem.

O onom střetávání dvou světů, tedy světa reálného a imaginárního, hovoří Blanchot v kapitole knihy *La rencontre de l'imaginaire*. Jedním z příkladů, které uvádí, je zpěv Sirén. Mořeplavci jsou tímto zpěvem zcela očarováni. Není to tím, že by byl zpěv Sirén tak krásný, ale je to spíše jeho cizost a nelidskost, jež způsobuje onu fascinaci. Sirény však mořeplavce nikdy nepřivedou do svého světa a jejich zpěv nakonec zapříčiní mořeplavcům jejich zkázu. Nicméně tyto příběhy o zpěvu Sirén nevypovídají o jejich zlomyslnosti, ale spíše o neslučitelnosti oněch dvou světů: „Každá z těchto stran chce být vším, chce být absolutním světem, a to je to, co znemožňuje její koexistenci s druhým absolutním světem, a přesto každá z těchto stran netouží po ničem více, než po této koexistenci a než po tomto setkání.“ [8]

Tento text byl vydán s finanční podporou grantu poskytnutého GA UK č. 758119, s názvem *Myšlení jinakosti u Levinase, Blanchota a Derridy*, řešeného na Fakultě humanitních studií, Univerzity Karlovy.

Literatura:

BLANCHOT, M. (1959): *Le Livre à venir,* Marseille: Gallimard
BLANCHOT, M. (1999a): *Literární prostor,* Praha: Herrmann & synové
BLANCHOT, M. (1999b): *La Part du feu*, Marseille: Gallimard
HAYAT, P. (1994): *Les imprévus de l'histoire*, Préface, Paris: Fata Morgana
LEVINAS, E. (2000): *La réalité et son ombre, Les imprévus de l'histoire*, Préface, Paris: Fata Morgana
HAASE, U. – LARGE, W. (2001): *Maurice Blanchot,* London, New York: Routledge

[8] Blanchot, 1959, *La rencontre de l'imaginaire.*

RICHARD RORTY A UMENIE ŽIVOTA[1]

Lukáš ŠVIHURA

JAZYKOVÉ SEBA-UTVÁRANIE AKO MYŠLIENKOVÉ OSLOBODZOVANIE

Okrem epistemologických či etických problémov zaujímal Rortyho aj filozofický problém autonómneho seba-utvárania. Skôr než z hľadiska poznania alebo jej vplyvu na spoločnosť bola totiž podľa neho filozofia „dôležitejšia pre hľadanie osobného zdokonalenia" (Rorty 1996, 105). Keď sa problematikou seba-utvárania zaoberal vo svojej práci *Nahodilost, ironie, solidarita*, sústredil svoju pozornosť na originálne a invenčné osobnosti, ktoré prenasledovala „hrôza z toho, že človek zistí, že je obyčajnou kópiou alebo replikou" (tamže, 33). Na rozdiel od tradičných filozofických prístupov, v ktorých zväčša umenie života už od antiky znamená „žitie cnostného života a spája sa s mravnosťou a múdrosťou" (Veenhoven 2003, 345), seba-utváranie, o ktoré sa zaujímal Rorty, nebolo umením žiť život v súlade s určitými všeobecne platnými etickými princípmi. Vo vzťahu k autonómnemu seba-utváraniu nezdôrazňoval životnú etiku, ale skôr životnú estetiku: novosť, inakosť, originalitu či idiosynkráziu.[2]

Za príklady osobností, ktoré sa snažili o autonómne seba-utváranie, si zvolil známych intelektuálov, totiž Nietzscheho, Prousta a Derridu. Hoci medzi nimi boli rozdiely, spájal ich rovnaký cieľ, ktorým bola „predovšetkým osobná autonómia do takej miery, aby sa mohli vymaniť ‚zo zdedených náhodností a vytvoriť si svoje vlastné' náhodnosti podľa kritérií, aké sú schopní prijať na interpretáciu vlastných slovníkov: [...] Je to sebautváranie Ja prostredníctvom jazykových opisov. Nič dôležitejšie než ich vlastný sebaopis pre nich neexistuje" (Višňovský 2015, 226). Ak by sme to previedli do menej špecifického, mimo-rortyovského slovníka, autonómne seba-utváranie by sa malo realizovať vymanením z určení, ktoré nás predchádzajú, a ktoré determinujú naše vlastné seba-chápanie a tým aj náš život. Druhou stranou vymanenia z daných určení a determinácií je utváranie svojich vlastných určení. Takých, aké sme vo vzťahu k vlastnému seba-chápaniu ochotní akceptovať. Pri filozofovaní o seba-utváraní teda Rorty „neponúka nihilizmus a prázdnotu, ale slobodu tvoriť nové predstavy" (Višňovský 2016, 41). Príklady Nietzscheho, Prousta či Derridu sú však v niečom signifikantné. Ich autonómne seba-utváranie sa totiž uskutočňovalo „jazykovými opismi", respektíve literárnou formou.

Napríklad Nietzsche aj Proust mali podľa Rortyho spoločné jedno: „Obaja sa chceli stvoriť tým, že písali príbehy o ľuďoch, ktorí ponúkali ich opisy; chceli dosiahnuť autonómiu pomocou nového opisovania zdrojov heteronómnych opisov" (Rorty 1996, 110). Rozdiel medzi nimi spočíval v tom, čo podľa Rortyho považovali za konštitutívne vo vzťahu k vlastnému seba-chápaniu. Určenia (v Rortyho slovníku „opisy"), ktoré predchádzali, a tým by mali determinovať Nietzscheho vlastné seba-chápanie (v Rortyho slovníku „seba-opis" alebo „seba-deskripcia"), vyvierali z filozofickej tradície. Filozof

[1] 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.*

[2] Podľa asesora Wilhelma, fiktívneho autora Kierkegaardovho spisu *Rovnováha medzi estetickým a etickým pri utváraní osobnosti* je úlohou etického jednotlivca „premeniť sa na jednotlivca všeobecného" (Kierkegaard 2006, 110). Úsilie o výnimočnosť je na druhej strane jednou z charakteristík estetickej životnej formy.

Nietzsche sa však odmietal zmieriť s tým, že by bol ako účastník kontinua svojej filozofickej tradície iba jej ďalším článkom. Ako by povedal Whitehead, odmietal sa zmieriť s tým, že by bol iba ďalšou poznámkou k Platónovi.[3] U Prousta predstavovali jeho určenia niečo iné. Išlo o jeho osobnú históriu, napríklad o názory ľudí, s ktorými sa počas svojho života stretol, vrátane názorov týchto ľudí o ňom samom, ktoré prijal za svoje vlastné názory na seba samého.

Hoci v oboch prípadoch išlo o neochotu zmieriť sa s danými seba-určeniami, v prípade filozofov typu Nietzscheho videl Rorty v autonómnom seba-utváraní potenciálne nebezpečenstvo. Malo by spočívať v tom, že pri pokusoch o autonómne seba-utváranie „prepísaním" či radikálnou reinterpretáciou svojich filozofických predchodcov a akcentovaním zásadnej pomýlenosti svojej tradície majú filozofi tendenciu upadať do istého metafyzického presvedčenia. Podľa neho nielen že týmto novým opisom svojich určení, a teda rozchodom s tým, čo ich predchádza, dosahujú *iba svoju osobnú* autonómiu, ale tiež objavujú akési nové Poznanie, týkajúce sa všetkých ľudí. Vo filozofických pokusoch o autonómne seba-utváranie tak Rorty videl „pokušenie myslieť si, že keď objavíte, ako svojich predchodcov podriadiť nejakej všeobecnej predstave, objavíte niečo viac, než ich nový opis – opis, ktorý sa ukazuje ako užitočný pre vaše vlastné sebautváranie" (tamže, 118). S tým však nebol ochotný súhlasiť, a preto viac než filozofické pokusy Nietzscheho typu vyzdvihoval autonómne seba-utváranie u Prousta. Jeho „metódou, [...] ako dosiahnuť autonómiu – bolo nanovo opisovať tých, ktorí opisovali jeho. Načrtával ich z mnohých rôznych perspektív – a zvlášť v mnohých rôznych obdobiach – a tak ukázal, že stanovisko žiadneho z týchto ľudí nie je výsadné. Proust dosiahol autonómiu tak, že si vysvetlil, prečo ostatní nie sú autority, ale jednoducho spolu-náhodnosti. Opisoval ich nanovo ako produkty cudzích postojov k nim, rovnako ako on sám bol výsledkom ich postojov k nemu" (tamže, 113).

Táto metóda autonómneho seba-utvárania mala spočívať v jazykovom variovaní rozličných situácií, v rozohrávaní alternatívnych perspektív a antagonistických názorov. Toho, kto ju vykonáva, by mala priviesť k myšlienke, že nejestvuje niečo také, ako je definitívna Pravda o nás samých, ktorá by postihovala našu nemennú „podstatu" či „prirodzenosť". Že teda nejestvuje také naše určenie, ktoré by malo fundamentálne a nemenne určovať naše seba-chápanie a na ňom založené konanie, ale že všetko, čo zvyčajne považujeme za naše determinujúce určenie, je len dielom množstva rôznych náhod. Ak by sme totiž vo svojom živote stretli iných ľudí, ak by sme čítali iné knihy, pozerali iné filmy, boli súčasťou inej konfesionálnej skupiny, ideológie či kultúry, bolo by naše seba-chápanie kreované inak. Je totiž výsledkom rozličných vplyvov.

Rortymu však vo vzťahu k autonómnemu seba-utváraniu nešlo o niečo na spôsob foucaultovskej genealógie,[4] hoci podobne, ako Foucault, odmietal esencializmus a ideu „prirodzenosti". Rortyho filozofia nesmerovala ku *skúmaniu genézy* nášho seba-chápania, k *poznaniu pôvodu* určení, ktoré nás predchádzajú a determinujú. Hoci ho zaujímalo autonómne seba-utváranie, nemalo vyvierať z genealogického poznania, ale skôr malo byť rezultátom aplikácie takých postupov, ktoré sa viac než s filozofickým skúmaním spájajú

[3] Celý známy Whiteheadov výrok má takúto podobu: „Najbezpečnejšou všeobecnou charakteristikou európskej filozofickej tradície je, že pozostáva zo série poznámok k Platónovi" (Whitehead 1978, 39).

[4] Podľa Marcelliho „impetom Foucaultových úsilí o zmenu vlastného postavenia bolo odmietnutie toho vymedzenia, ktoré vychádzalo z predpokladu nemennej podstaty človeka. Ak sa niekto v teórii, v sociálnej praxi či v politických aktivitách odvolával na ľudskú prirodzenosť, okamžite to vyvolávalo Foucaultov odpor a snahu vypátrať konkrétne historické okolnosti zrodu toho, čo sa vydáva za všeobecné a večné určenie človeka" (Marcelli 2005, 24).

s *umeleckou (literárnou) tvorbou*.

Inšpiratívnym príkladom jazykového (literárneho) seba-utvárania bolo pre Rortyho dielo neskorého Derridu. Aj Derrida sa podľa Rortyho, tak, ako Nietzsche a Proust, chcel oslobodiť z určení, ktoré ho predchádzali, rozísť sa so svojou tradíciou, ktorá ho mala determinovať. Jeho prípad bol v istom zmysle analogický Nietzscheho prípadu. Derrida bol totiž filozofom *ex professo*, teda jeho dominantné determinujúce určenia vyplývali aj v tomto prípade z filozofickej tradície. Aj Derrida sa však odmietal stať iba ďalšou „poznámkou k Platónovi". No pri dosahovaní autonómie od svojich filozofických určení sa rozhodol opustiť filozofickú racionalitu, zdôvodnenia a argumenty a nechával sa unášať radostným umeleckým prístupom slobodnej literárnej tvorby, ktorou zároveň autonomizoval sám seba. Derrida na rozdiel od iných filozofov nemal ambíciu ukázať, v čom sa jeho tradícia mýlila. Podľa Rortyho „snahu zahliadnuť svojich predchodcov naraz a vcelku – opúšťa kvôli *fantáziám* o týchto predchodcoch, *hraniu sa* s nimi, kvôli tomu, aby dal zelenú *behu asociácií*, ktoré vyvolávajú" (tamže, 139).[5] Podľa Doormana Derrida svojim dielom prekročil hranice filozofie ako „vednej" disciplíny, pretože „využíva niekoľko zásadných postupov z oblasti literatúry. [...] vo svojich filozofických textoch využíva sugesciu, zvuk, slovné hračky a ďalšie literárne prostriedky slúžiace k evokácii umeleckého dojmu" (Doorman 2008, 180). Na prvý pohľad to môže pôsobiť iba ako zbytočný estetizmus alebo zliterárnenie filozofie. Podľa Rortyho by sme však Derridovo dielo mali chápať ako snahu o autonómne seba-utváranie, ktoré sa realizovalo ako jazykové oslobodzovanie od zdedených určení. A Derrida to realizoval radikálne. Ak by nemal ambíciu vyslobodiť sa zo zovretia svojej filozofickej tradície, mohol by filozofovať napríklad o kantovskej diferencii medzi moralitou a legalitou. Súčasťou onoho kontinua by však ostal aj vtedy, ak by s Kantom zásadne nesúhlasil – aj vtedy by totiž reagoval na kantovský problém. Jediný spôsob, ako nebyť „poznámkou" vo vzťahu k svojim predchodcom, našiel Derrida v tom, že sa preňho stali iba zdrojom jeho *osobných fantázií* a *imaginárnych príbehov*. Neskorého Derridu podľa Rortyho spájalo s filozofickou tradíciou „*jedine* to, že zdrojom jeho najživších fantázií sú filozofi minulosti" (Rorty 1996, 140).

Derridov príklad ukazuje, ako je možné nepodľahnúť celej tradícii, ktorá si robí pretenziu na naše ovládnutie. Je to možné napríklad odmietnutím účasti na riešení problémov, ktoré nás predchádzajú, a ktoré sa prezentujú ako naše vlastné problémy. Tým, že determinujúce určenia, ktoré počas života nadobúdame či „dedíme" od svojich predchodcov, odmietneme ako také určenia, ktoré nie sú *našimi*, ale iba *ich* určeniami. Príklad Prousta zasa ukazuje, že nastolením plurality perspektív sa naše aktuálne seba-chápanie ukáže iba ako záležitosť mnohých náhodných okolností. Ak je to však tak, potom môže byť aj iným seba-chápaním, než akým aktuálne je. Najzásadnejšou úlohou, ktorú tak môže plniť Rortym reflektované jazykové seba-utváranie, je *myšlienkové oslobodzovanie od zdedených určení*, *myslenie o sebe samom inak, než v súlade s tradíciou*. Podobne Rortyho interpretovala aj Šulavíková, podľa ktorej bol jeho postoj založený „na túžbe obsiahnuť čo najviac možností a uniknúť svojim zdedeným určeniam" (Šulavíková 2005, 691). Ak sa podľa Lutza oslobodíme od takýchto determinantov, „sme ponechaní zvedavosti o tom, kým sme a ako máme konať" (Lutz 1997, 1134). Život tak naproti predurčenej nevyhnutnosti môže nadobudnúť podobu otvoreného projektu. Vnesie sa doň totiž sloboda, na začiatku ktorej je vždy „nový jazyk", nekonvenčné myšlienky či netradičné predstavy. V ich pozadí nestojí filozofická racionalita, ale umelecká fantázia, hra, kreativita či imagi-

[5] Zvýraznil L. Š.

nácia. Autonómne seba-utváranie nie je vecou korešpondencie s realitou, ale slobodnej kreácie vďaka rozchodu s takouto korešpondenciou. Má tak bližšie k umeniu než k filozofii.

Rorty však predpokladal, že snaha o autonómne seba-utváranie je vlastná len nemnohým, zvlášť potom intelektuálom. Sám o nej uviedol, že ide o „niečo, čo chcú určití zvláštni ľudia dosiahnuť a máloktorí skutočne dosahujú" (tamže, 73). Na rozdiel od Rortyho názoru sa však prikláňame k tvrdeniu Llanery, podľa ktorej „by bolo chybou posudzovať seba-utváranie takýmto reštriktívnym spôsobom" (Llanera 2016, 331). O tlaku zdedených určení by iste vedeli rozprávať mnohí ne-intelektuáli, ktorí pod ich tlakom trpia omnoho viac, než napríklad filozof Derrida. Vedeli by o nich rozprávať početné mladé matky z marginalizovaných etnických komunít, deti direktívnych rodičov, osoby inej než heterosexuálnej orientácie a mnohí ďalší. V mimo-filozofickom a mimo-intelektuálnom kontexte je totiž problém určení, ktoré nás predchádzajú, problémom sociálnej, kultúrnej, ideologickej, politickej, triednej, rodovej, rolovej či sexuálnej determinácie, ale aj problémom rodinnej histórie, lokálnych zvyklostí, profesionálnej afiliácie a mnohých iných partikulárnych determinácií. Názor, podľa ktorého by sa túžba po autonómnom seba-utváraní mala týkať iba nemnohých intelektuálov, by nebol ničím iným, než prejavom ignorancie voči všetkým tým, ktorí by sa radi vyslobodili z osídiel svojich zdedených seba-určení.

Rorty nám svojou reflexiou jazykového seba-utvárania ponúkol zaujímavý pohľad na to, ako sa z nich možno myšlienkovo vyslobodzovať. Základom je myslieť svoju tradíciu slobodne. Nepristupovať k nej ako k prameňu Pravdy o sebe samom, ale ako k materiálu, ktorý možno ľubovoľne myšlienkovo pretvárať. Nestavať sa k nej ako filozof, ale ako umelec. Cieľom je podľa Abramsa „rozvrátiť dominantné modusy [moci] prostredníctvom nových jazykových hier, ktoré ja vytvára pre seba, čím sa rozširuje privátna sféra naproti dozeravému svetlu spoločnosti" (Abrams 2002, 221). Podobne aj Coombs považoval Rortym reflektované jazykové seba-utváranie za „kľúčovú aktivitu v procese stávania sa slobodným (v zmysle rozpoznania svojej vlastnej náhodnosti) a utvárania identity (v zmysle disponovať unikátnym posledným slovníkom)" (Coombs 2013, 321). Ak je však zmyslom jazykového seba-utvárania sloboda a autonómia, prečo by sa o takéto seba-utváranie nemohli pokúšať aj širšie skupiny ľudí, než len nepočetní intelektuáli, ktorí sa oň snažia literárnym spôsobom? Prečo by k svojim vlastným zdedeným určeniam nemohli pristupovať proustovsky, odvahou načrtávať pluralitu perspektív, kontextov a alternatív (či už reálnych alebo imaginárnych) a tým rušiť ich zdanlivú esenciálnosť? Prečo by vo vzťahu k nim nemohli realizovať slobodné gestá derridovského typu tým, že sa odmietnu zúčastniť na realizácii určení, ktoré ich predchádzajú, pretože sa vo vzťahu *k svojej tradícii* odvážia o sebe myslieť radikálne inak?

SÚKROMNÉ SEBA-UTVÁRANIE VERSUS VEREJNÁ MORÁLKA?

Ako sme videli vyššie, Rorty by zrejme odpovedal, že široké skupiny ľudí nemajú potrebu ani schopnosť autonómneho seba-utvárania. Práve toto elitárstvo, ktoré do svojej filozofie seba-utvárania zakomponoval, bolo terčom častej kritiky, napríklad u Shustermana, ktorý vo vzťahu k Rortymu napísal: „Projekt radikálne inovatívnej sebakreácie, vyznačujúci sa elitárskou výnimočnosťou, ťažko odporúčať ako všeobecný model estetického života; ako smer, ktorým by sa mali všetci dať vo svojom úsilí o súkromnú dokonalosť a šťastie" (Shusterman 2003, 395). Avšak to, že ho Rorty videl iba ako projekt

pre niektoré zvláštne osobnosti neznamená, že to tak aj musí byť. Problémom, s ktorým sa vyrovnáva Shustermanova kritika, je to, že podmienkou rortyovskej životnej estetiky autonómneho seba-utvárania je „radikálna inovácia". Shusterman však neberie do úvahy to, že si možno iba zložito predstaviť čosi ako „radikálne inovatívne" seba-utváranie vo všeobecnosti. Naopak, „radikálnu inováciu" je potrebné vždy chápať kontextuálne, teda s ohľadom na *konkrétny* kontext, z ktorého sa vyčleňuje niečo „radikálne inovatívne". Tak napríklad štandardný životný model modernej emancipovanej ženy v majoritnej spoločnosti západnej kultúry môže byť pre ženu z marginalizovaného etnického alebo aj konzervatívneho vidieckeho prostredia zdanlivo *nemysliteľným* životným cieľom. Životný model, ktorý môže majoritná spoločnosť vnímať ako život žitý v súlade s konvenčnými určeniami, môže totiž minoritná spoločnosť vnímať ako rozkol s všeobecne platnými pravidlami, s danými určeniami či s platnou tradíciou. Inými slovami ako „radikálnu inováciu" – vzhľadom na kontext, v ktorom by sa niekto o takomto netypickom životnom modeli pokúsil premýšľať či nebodaj ho realizovať.

Za Rortyho „elitárstvom" sa však ukrýva viac, než len myšlienka, že iba nemnohí intelektuáli môžu realizovať autonómne seba-utváranie. Rorty bol totiž navzdory svojmu záujmu o autonómne seba-utváranie prosociálnym mysliteľom. Sám sa označoval za liberála, pre ktorého – v duchu definície J. Shklar[6] – „krutosť je tým najhorším, čoho sa dopúšťame" (Rorty 1996, xiii). Myslel si, že ak niečo môže spôsobovať utrpenie iným ľuďom, potom práve pokusy jednotlivcov o autonómne seba-utváranie. Z toho dôvodu nechcel, aby sa prezentovali *verejne*. Obával sa totiž potenciálnych tendencií tých, ktorí sa oň pokúšajú, k formulovaniu neoprávnených generalizácií. K presvedčeniu a presviedčaniu, že *ich* model autonómneho seba-utvárania, ktorý je v radikálnom rozpore s *ich* zdedenými seba-určeniami, danými tradíciou (akéhokoľvek druhu), *by mal byť* takým modelom seba-utvárania, ktorý by bol vhodný pre *všetkých*. Višňovský to interpretoval takto: „To, čo má význam pre každého z nás individuálne, [...] nemusí mať nevyhnutne význam pre druhých, a keby sme tento význam chceli univerzalizovať, dopustili by sme sa nelegitímnej transcendencie" (Višňovský 2016, 42). Rorty sa tak obával potenciálnej – v extrémnom prípade – *totalizácie partikulárnych* modelov autonómneho seba-utvárania. Z toho je zrejmé, že implicitne predpokladal možnosť seba-utvárania u mnohých iných ľudí, než len intelektuálov, ktorí sa oň pokúšajú literárne. Rorty sa v skutočnosti obával toho, že by sa k takýmto „metafyzickým", univerzalistickým tendenciám, aké nachádzal pri Nietzscheho seba-utváraní, uchyľovali aj iní.

Kvôli tejto obave zaviedol svoju najdiskutovanejšiu kontroverznú dištinkciu, preklenujúcu antagonizmus individuálneho a sociálneho, totiž dištinkciu súkromného a verejného a požadoval, aby ľudia svoje pokusy o autonómne seba-utváranie obmedzili na *súkromnú* stránku svojich životov. Rortyho požiadavka mala túto podobu: „*Privatizujte* nietzscheovsko-sartrovsko-foucaultovské snaženie o autenticitu a čistotu, aby ste neskĺzli k politickému postoju, ktorý by vás viedol k presvedčeniu, že nejaký spoločenský cieľ je dôležitejší než odstránenie krutosti" (Rorty 1996, 73). Erez ju interpretoval takto: „Ľudia by mali byť schopní oddávať sa svojim najdivokejším predstavám v súkromnej sfére, a to pod podmienkou, že sa nesnažia vnútiť svoje osobné vízie celej spoločnosti v mene verejného riešenia problémov" (Erez 2013, 196). Avšak v súvislosti s autonómnym seba-utváraním nebola problémom iba potenciálna tendencia ku generalizácii, ale aj prozaickejší problém, ktorý Rorty formuloval takto: „Väčšina ľudí však nechce byť nanovo

[6] J. N. Shklar bola americká politická filozofka litovského pôvodu, ktorá pôsobila na Harvard University.

opisovaná. Chcú, aby boli braní tak, ako sami sebe rozumejú – braní vážne presne tak, akí sú a presne tak, ako hovoria" (Rorty 1996, 99). Seba-utváranie prostredníctvom nastoľovania plurality perspektív či prostredníctvom rozchodu so zdanlivo všeobecne platnými určeniami totiž relativizuje ich zdanlivú výlučnosť, univerzálnosť či Pravdivosť. Práve ich relativizácia spôsobuje utrpenie tým, pre ktorých sú tradičné určenia niečím *absolútne* platným. „Keď nanovo opisujúci ironik ohrozuje posledný slovník nejakého človeka, [...] naznačuje mu tým tiež, že jeho ja a jeho svet sú márne, zastarané a *bezmocné*. Nový opis často ponižuje" (Tamže, 100). Alebo ako to v inej súvislosti vyjadril Gros: „Každý sa cíti trochu dotknutý, keď sa spochybňujú jeho zvyklosti, správanie a pohľad na svet" (Gros 2018, 145). Problémom je však práve to, ak sa určité „zvyklosti, správanie a pohľad na svet", „posledný slovník nejakého človeka" či skupiny ľudí považujú za *všeobecne* platné, teda platné aj pre toho, kto by sa rád z takýchto určení vymanil. Ak je problémom naozaj tendencia ku generalizácii, potom by sme ju mali hľadať inde, než ju nachádzal Rorty.

Mohol si predsa položiť takúto otázku: Prečo by mali mať niektorí ľudia potrebu autonómneho seba-utvárania myšlienkovým vymanením sa z určení, ktoré ich predchádzajú, a ktoré determinujú ich vlastné seba-chápanie a tým aj spôsob ich života? Keďže Rorty sa sústredil na „zvláštnych ľudí" z intelektuálneho prostredia, spolu s touto otázkou mu unikla aj možná odpoveď. Ak by sme totiž pripustili, že snaha o autonómne seba-utváranie nie je iba literárnou záležitosťou filozofov či spisovateľov, mohli by sme na položenú otázku odpovedať takto: Niektorí ľudia majú potrebu autonómneho seba-utvárania „vymýšľaním" či nachádzaním nových seba-určení preto, lebo staré, zdedené, konvenčné určenia, dané tradíciou – ideológiou, kultúrou, rodinnou históriou, etnickou príslušnosťou, konfesiou, autoritami, predsudkami či stereotypmi – teda určenia, ktoré by mali zdanlivo determinovať každého, kto je chtiac-nechtiac ich nositeľom, im spôsobujú utrpenie, pretože nekorešpondujú s tým, ako sami sebe rozumejú. Sú kruté voči ľuďom, ktorí sa vo svojom živote – podobne ako Nietzsche vo filozofii – odmietajú zmieriť s tým, že by boli iba jedným z početných štatistických dôkazov, podopierajúcich sociologické teórie Baumana, Giddensa, Lipovetského a iných. Takí ľudia si uvedomujú, že určenia, ktoré ich predchádzajú, ich majú tendenciu zaväzovať k určitému žiadúcemu, heteronómnemu seba-utváraniu a tým ich *a priori* oberajú o možnosť autonómneho a slobodného seba-utvárania, ktoré sa práve v kontraste k určeniu, ktoré človeka predchádza, prezentuje ako „márne" a „*bezmocné*". Ak teda nové jazykové seba-určenie myšlienkovo oslobodzuje, staré, zdedené určenia našu myšlienkovú slobodu vo vzťahu k nášmu seba-chápaniu obmedzujú, lebo naše myslenie o sebe predchádzajú a formujú.

Napriek tomu, že sa prostredníctvom nového jazykového seba-utvárania, *eo ipso* myšlienkového oslobodzovania *potenciálne* ublíži tým, ktorí na ľudí, snažiacich sa o autonómne seba-utváranie aplikujú svoje vlastné určenia veriac, že sú všeobecne platné, tvrdíme – na rozdiel od Rortyho – že autonómne seba-utváranie by nemalo byť „privatizované", ale naopak, verejne prezentované. Autonómne seba-utváranie totiž nikdy nepredstavuje *creatio ex nihilo*, ale je *reakciou* na určenia, ktoré človeka predchádzajú a determinujú, čím mu *ubližujú*. V širšom než filozofickom či literárnom kontexte nemusí jazykové seba-utváranie predstavovať písanie kníh, ale realizuje sa prostredníctvom iných nástrojov, ktoré ho verejnosti sprostredkúvajú: sociálnych sietí, blogov či videí.

Autonómne seba-utváranie by sa však nemalo obmedzovať na jazykové seba-utváranie, ktoré je iba myšlienkovým oslobodzovaním. Najlepším nástrojom verejného sprostredkovania autonómneho seba-utvárania totiž nie je text, video ani iné médium,

ale sám ľudský život. Seba-utváranie, ktoré Rorty navrhoval privatizovať, by tak podľa nášho názoru malo byť verejné, a to nielen tým, že by bolo *myslené* verejne, ale tým, že by bolo verejne žité. Autonómne seba-utváranie by sa malo verejne prejavovať v *stelesnení myslenia*, v tom, čo Shusterman dlhodobo akcentuje pri rozvíjaní svojho projektu somaestetiky. Snaží sa v ňom okrem iného ukázať, že „filozofia by mohla a mala byť praktizovaná vlastným telom, než byť obmedzená na ‚život mysle'"(Shusterman 2012a, 141). To isté platí aj o jazykovom seba-utváraní, ktoré je myšlienkovým oslobodzovaním od určení, ktoré človeka predchádzajú. Pri autonómnom seba-utváraní by malo ísť o čo najkomplexnejšiu verejnú prezentáciu *nového* či *iného* myslenia *o sebe samom*, ktoré je zároveň novým či iným žitím svojho života. Stelesnenie či žitie svojich myšlienok totiž predstavuje nástroj, ktorý „môže byť veľmi efektívny pri komunikácii filozofických pohľadov a ich presvedčivým stvárnením" (Shusterman 2012b, 317). Stelesnenie totiž môže „poskytnúť väčšiu silu našim slovám a filozofickým myšlienkam" (tamže), hoci nielen tým filozofickým.

Nami formulované požiadavky, ktoré sa s Rortyho požiadavkami rozchádzajú, však nie sú samoúčelné. To, čo by Rorty zamietol, keďže trval na privatizácii autonómneho seba-utvárania, je totiž potrebné obhajovať z nasledujúceho dôvodu: Ak by človek, ktorý sa podľa Rortyho usiluje o autonómne seba-utváranie, ubližoval ostatným tým, že by relativizoval zdanlivo univerzálne určenia, ubližoval by im *inovatívnymi či odlišnými perspektívami*; *slobodným myslením a slobodným seba-určením* a *narúšaním uniformity vytváraním plurality*. Ubližoval by im demonštráciou toho, že veci môžu byť aj *inak*, než sa zvyčajne zdá. Avšak krutosť, ktorú pociťuje človek, ktorý sa usiluje o autonómne seba-utváranie, snažiaci sa vyslobodiť z mentálnych konvencií vo vzťahu k vlastnému seba-chápaniu, je ukrutným tlakom určení, ktoré ho predchádzajú a determinujú, tradície, ktorá má tendenciu k apriórnej exklúzii nových, individuálnych seba-určení ako niečoho neakceptovateľného a anomálneho, pretože v nich leží potenciál jej pretvárania. Človeku, ktorý sa snaží o autonómne seba-utváranie, ubližuje tlak *uniformity*, zdanlivej *univerzálnosti* a údajne *esenciálnej Pravdivosti*. Určenie, ktoré človeka predchádza, totiž naznačuje, že veci nemôžu alebo by nemali byť inak, než ako sú. Ak teda na rozdiel od Rortyho trváme na verejnej prezentácii stelesneného myslenia o slobodnom seba-určení, je to preto, že práve takéto pokusy predstavujú potenciálnu *hrádzu uniformity*, *absolutizácie* a *generalizácie* istých určení ako *všeobecne platných* a v extrémnom prípade hrádzu *totality*. Nech už by pokusy o autonómne seba-utváranie boli akokoľvek (ne)vydarené, pripomínali by, že jestvujú aj iné možnosti myslenia o sebe, než sú tie, ktoré sa konvenčne akceptujú ako univerzálne Pravdivé. Preto majú potenciál predstavovať hrádzu každému „začínajúcemu sa malému teroru, ktorý na konci môže byť nedozerne veľký" (Welsch 1993, 51). Ak by sme sa naozaj v slobodnej spoločnosti mali niečoho obávať, potom toho, čo Rorty vo svojom *opus magnum* nazval „normálnym diskurzom". Ten totiž „vylučuje možnosť, že by mohlo byť niečo nové pod slnkom a že by ľudský život mohol byť skôr poetický, a nie iba kontemplatívny" (Rorty 2000, 327). Rortyho odporúčanie „privatizovať" svoju snahu o autonómne seba-utváranie by sme preto mali nahradiť odlišným odporúčaním: *Verejne konfrontujte* iných ľudí s rortyovsko-shustermanovskou snahou o slobodné myšlienkovo-stelesnené seba-utváranie, aby ste sa raz neocitli v situácii, v ktorej sa inštitucionalizácia krutosti univerzálne platných určení stala normálnym javom.

Rorty sa síce pri svojej reštrikcii seba-utvárania odvolával na shklarovský liberalizmus, no už klasik liberalizmu, J. S. Mill, mal o niečo odlišný názor na nekonvenčné životné

formy. Vo svojom spise *O slobode* totiž naznačil, že nekonvenčné seba-utváranie môže byť vecou verejného prospechu: „Práve preto, že tyrania verejnej mienky je taká, že z výstrednosti robí hanbu, je žiaduce – kvôli porážke tejto tyranie –, aby ľudia boli výstrední" (Mill 1995, 65). Výstrednosť, nekonformnosť, nekonvenčnosť či v elementárnejšom zmysle unikátnosť, invenčnosť alebo originalita nemá byť podľa klasika liberálneho myslenia záležitosťou rýdzo súkromného života. Okrem samotných ľudí, ktorí sa pokúšajú o autonómne seba-utváranie, totiž môže slúžiť aj iným: „Prvou službou, ktorú im originalita vie preukázať, je tá, že im otvorí oči – a keď sa tak raz stane, získajú šancu sami byť originálni" (tamže, 64). Verejne prezentované autonómne seba-utváranie teda nemusí iba ubližovať či ponižovať, ako predpokladal Rorty. Môže tiež inšpirovať, a tým participovať na kreovaní slobodnejšej a pluralitnejšej spoločnosti.

Ako nám ukazujú naše hrozivé historické skúsenosti, ak spoločnosť naozaj niečo potrebuje, potom nie uniformitu, ale práve pluralitu, pokusy slobodne utvárať a nachádzať nové seba-určenia a otvárať nové perspektívy seba-chápania. K utváraniu slobodnej a pluralitnej spoločnosti iste prispeje, ak sa budeme mať možnosť verejne konfrontovať so životmi ľudí, ktorí sa svoju inakosť odvážili prezentovať vo verejnom priestore. Tí interpretátori Rortyho filozofie seba-utvárania, ktorí nie sú ochotní pripustiť jeho požiadavku privatizácie, formulujú svoje protiargumenty rozličným spôsobom, v základných myšlienkach však u nich možno badať konsenzus, ktorý sa nesie v podobnom duchu, ako naša argumentácia. Napríklad Coombs tvrdí, že „činom súkromného seba-utvárania by sa žiadnym spôsobom nemalo brániť v kontakte s uskutočňovaním verejného konsenzu" (Coombs 2013, 325). Ako naznačuje Erez, opak, a teda obmedzenie autonómneho seba-utvárania na súkromie, by bol dokonca kontraproduktívny: „Nemožno vopred predvídať, kto poskytne ďalšiu inovatívnu metaforu, ktorá bude meniť našu verejnú morálku" (Erez 2013, 204). To znamená, že osobné autonómne seba-utváranie môže mať určitý spoločensky prospešný vplyv. A nemyslí sa tým iba literárne seba-utváranie intelektuálov: „Hoci je pravda, že pravdepodobnejšie je to, že filozofi, vedci, románopisci a básnici majú tento druh kultúrneho vplyvu, nie sú jeho jediným zdrojom" (tamže). K Rortyho reštrikcii seba-utvárania sa kriticky vzťahovala aj Llanera, podľa ktorej „užitočnosť a dopad týchto sviežich opisov nemožno určiť vopred; nevyhnutne musia vstúpiť do verejného diskurzu, aby uskutočnili zmenu v ľudských spoločnostiach" (Llanera 2016, 326). Jej konštatovanie, podľa ktorého sú „tieto aktivity kľúčové pre artikuláciu nových spôsobov utvárania pluralistickejšej a imaginatívnej spoločnosti, milujúcej slobodu" (tamže, 336), korešpondujú s našou vyššie rozvinutou argumentáciou. Lutz si zase vo svojej štúdii položil otázku, prečo by vedľajším produktom verejnej prezentácie seba-utvárajúceho sa človeka vo vzťahu k iným ľuďom nemohla byť idea „obohatiť ich slovník prostredníctvom toho vlastného?" (Lutz 1997, 1138). Aj Lutz si tak uvedomil, že verejná prezentácia osobného seba-utvárania môže v spoločnosti podporovať pluralitu možností seba-chápania. Reflektoval to aj Reaber, keď napísal, že Rorty prehliadal taký potenciál verejnej prezentácie seba-utvárania, akým je „stimulovať demokratické verejné uvažovanie" (Raeber 2013, 177), založené na slobode a pluralite.

Rorty zrejme nepomyslel na takú možnosť, že to, čoho sa pri autonómnom seba-utváraní najväčšmi obával (možnosti univerzalizácie jedného partikulárneho životného modelu) by sa najľahšou cestou mohlo uskutočniť práve vtedy, keď by spoločnosť iné životné modely či spôsoby autonómneho seba-utvárania nepoznala. Ak sa teda chceme vyhnúť tomu, čoho sa oprávnene obával sám Rorty, musíme trvať na ich verejnej prezentácii, nie na súkromnej realizácii. Iba tak má spoločnosť šancu zotrvať v presved-

čení, že jeden univerzálny spôsob života je len zložito predstaviteľný. Rortyho model jazykového seba-utvárania ako myšlienkového oslobodzovania z určení, ktoré človeka predchádzajú, doplnený o shustermanovské stelesnenie či žitie onoho myslenia, môže byť verejne prospešné. Bráni uniformite a nastoľuje pluralitu; prezentuje inakosť a rozchádza sa s konformitou; predstavuje progres naproti regresu či stagnácii, ktoré hrozia vždy, keď spoločnosť ustrnie v určitej tradícii. Vedel to už Scheler, keď v inom kontexte napísal, že „každý pravý ľudský vývoj spočíva podstatne na stále rastúcom odbúravaní tradície" (Scheler 1968, 59).

V tomto zmysle predstavuje život, vedený v rortyovsko-shustermanovskej perspektíve stelesneného (žitého) slobodného myslenia o svojich vlastných určeniach, *sui generis* umelecké dielo. Každý taký život je istým druhom umenia, ktoré navyše disponuje určitými sociálnymi funkciami. Ako každé iné umenie má aj umenie života význam nielen pre toho, kto ho utvára, ale tiež pre ľudí, ktorí ho majú možnosť recipovať. A to napriek tomu – alebo práve preto –, že ich umelecké dielo provokuje alebo poburuje, keď narúša ich stereotypné myslenie, založené na predsudkoch a konvenciách. Umenie života je umením, ktoré – či už by s tým Rorty súhlasil, alebo nie – *má* predstavovať určitú ruptúru v tkanive sociálnej reality, ktorá však nie je negatívna.

UMENÍM K MORÁLKE

Na začiatku tejto kapitoly sme uviedli, že Rorty vo vzťahu k autonómnemu seba-utváraniu nezdôrazňoval životnú etiku, ale skôr životnú estetiku. Sám tento svoj postoj nazýval estétstvom. Pri jeho rozpracovaní totiž vychádzal z Megilla, podľa ktorého estétstvo znamená „„pokus prinavrátiť do nášho myslenia a do našich životov tú podobu povznesenia, to znovuprebudenie *ekstasis*, ktoré sa podľa osvietenského a post-osvietenského názoru obmedzovalo na oblasť umenia"' (Rorty 1996, 132). K tomu Rorty dodal, že ak „„estétstvo' chápeme takto, potom sa snažím [...] navrhnúť, aby sme tento pokus vniesli do našich životov a nesnažili sa ho vnášať do politiky" (tamže). Ak je to tak, že vo vzťahu k autonómnemu seba-utváraniu Rortyho napriek jeho prosociálnym názorom zaujímala skôr životná estetika než etika, bolo to preto, lebo seba-utváranie obmedzil na súkromný život. To ale neznamenalo vylúčenie etiky zo života človeka. Naopak, tá mala byť naproti životnej estetike konštitutívna pre verejnú, sociálnu alebo politickú časť našich životov, v ktorých máme podľa Rortyho sledovať morálne ciele shklarovského liberalizmu, predovšetkým elimináciu krutosti. S touto verejnou morálkou však podľa neho súkromné estetické seba-utváranie nebolo kompatibilné. Spojenie „estetiky" a „etiky", ktoré mu prekážalo pri predstave vedenia života, však reflektoval opačne vtedy, keď filozofoval o inom druhu umenia, než je umenie života, totiž o literatúre.

Na rozdiel od odlíšenia estetického a etického prostredníctvom dištinkcie súkromného a verejného mu pri reflektovaní úlohy literárneho umenia takéto *umelé* oddeľovanie prekážalo. Myslel si, že ak sa niekde môže spájať estetika s etikou, potom je to práve v literárnom umení. Rorty totiž nebol ochotný akceptovať názory, podľa ktorých „kniha, ktorá nám dáva potešenie, nemôže byť vážnym filozofickým dielom a nemôže niesť žiadne ‚morálne posolstvo'" (tamže, 158). Predpokladal, že „hlavným prínosom moderného intelektuála k pokroku morálky sú skôr podrobné opisy konkrétnych variantov bolesti a poníženia (napr. v románoch alebo etnografiách) než filozofické alebo náboženské pojednania" (tamže, 213). Chcel tým povedať, že estetickou formou (literárneho) umenia možno u recipienta vyvolať náležité morálne pocity, napríklad empatiu alebo

naopak rozhorčenie. Tento postoj by sme v súlade s definíciou J. Soškovej mohli nazvať „estetizáciou etického", ku ktorej dochádza vtedy, keď „sa umenie, konkrétny artefakt, stáva médiom, nositeľom, informačným a komunikačným kanálom oznámenia etickej hodnoty" (Sošková 1996, 117).

Umenie tak podľa Rortyho môže podporovať verejnú morálku, vrátane liberálneho kréda „eliminácie krutosti". Konkrétne literatúra tým, že pomáha zvyšovať „našu citlivosť na bolesť tých, ktorí nehovoria našim jazykom. Solidaritu je potrebné budovať z malých kúskov, nemožno ju objaviť, ako už čaká v podobe nejakého ur-jazyka, ktorý všetci spoznáme, akonáhle ho začujeme" (Rorty 1996, 105). Na inom mieste v podobnom duchu napísal, že solidarita s inými ľuďmi vzniká „obraznosťou, imaginatívnou schopnosťou vidieť cudzích ľudí ako spolutrpiacich. Solidarita sa neobjavuje reflexiou, ale vytvára sa. Vytvára sa zväčšovaním našej citlivosti na konkrétne detaily bolesti a poníženia cudzích, nám neznámych ľudí" (Tamže, xiv). V inom texte uviedol, že „jediným zdrojom morálnych ideálov je ľudská imaginácia" (Rorty 2011, 8), ktorú môže prebudiť práve (literárne) umenie. Jestvuje tu totiž predpoklad identifikácie s literárnymi postavami. Tým, že sa dokážeme stotožniť s osudmi odlišných ľudí, môžeme sa stávať empatickejšími a solidárnejšími.

Morálka tak pre Rortyho nie je niečím, čo jestvuje na spôsob faktu a iba to čaká na svoje objavenie. Je to humánny konštrukt, ktorý my, ľudia, permanentne vytvárame. Ani solidaritu s inými neodhaľujeme kdesi v sebe ako niečo ukryté, ale *učíme sa byť* solidárni. Nepociťujeme súcit či pochopenie preto, že sú časťou našej „prirodzenosti", ale preto, lebo *sa stávame* citlivejšími či súcitnejšími. Ideálnym prostriedkom, ktorý tomu slúži, je podľa Rortyho literatúra. V jednej zo svojich prác to opísal takto: „Matematika pomáha fyzike v jej diele; literatúra a umenie zase etike v nej. Niektoré z týchto skúmaní prinášajú tvrdenia, iné príbehy, ďalšie obrazy" (Rorty 1998, 540). Rorty si ani nemohol vybrať signifikantnejšiu dichotómiu prostriedkov, než je matematika a umenie. Matematika je totiž prostriedkom fyziky, ktorý umožňuje *získavať* fakty. Umenie však nepomáha etike v *získavaní*, ale v *konštruovaní* – nie faktov skutočnosti, ale morálky – na pozadí umeleckej imaginácie. V podobnom duchu uvažoval vo svojom *Estetickom myslení* aj Welsch, keď napísal: „Skúsenosť umenia je podľa mňa schopná vytvárať kompetenciu na konanie" (Welsch 1993, 55). Mali by sme však dodať, že Rortyho redukcionizmus na literatúru nie je na mieste. Popri literatúre môžu totiž analogickú etickú funkciu plniť aj filmy, divadelné predstavenia a iné druhy umenia. Myslí si to aj Llanera, ktorá Rortyho postoj vysvetľovala takto: „Vystavenie sa knihám, literatúre, umeniu a filmu zväčšuje naše pochopenie rozličných druhov ľudí" (Llanera 2016, 332). Umenie, ktoré recipujeme, tak pomáha pri našej moralizácii, lebo vďaka umeniu „sa ľudia učia správať inak, súc pozvaní predstaviť si iné životy" (tamže, 333). Umenie totiž prebúdza našu imagináciu, v ktorej sa otvára pluralita nových perspektív. Recepcia umenia nás tak môže naučiť prekonať egocentrizmus.

Avšak nemalo by toto spojenie estetického a etického platiť aj v prípade toho druhu umenia, ktorý sme nazvali umením života? Prečo by sme idiosynkratický ľudský život nemohli recipovať tak, ako vnímame život literárnej postavy? Prečo by literatúra mala byť umením, z ktorého máme estetický pôžitok, a zároveň nesie určité morálne posolstvo, avšak esteticky utváraný ľudský život nie? Prečo by sa solidarita s inými ľuďmi mala budovať po malých kúskoch prostredníctvom umeleckých „artefaktov", nie však prostredníctvom verejnej recepcie netradičných životných modelov, rozchádzajúcich sa s určeniami, ktoré človeka predchádzajú? Prečo by imaginatívnu schopnosť „vidieť cudzích

ľudí ako spolutrpiacich" mala pestovať literatúra a nie vnímanie skutočných ľudských osudov tých, ktorí pod tlakom zdedených determinácií na rozdiel od literárnych či dramatických postáv naozaj trpia? Prečo by sme sa mali moralizovať prostredníctvom takého umenia, ktoré nám sprostredkúva pluralitu imaginárnych druhov životných modelov a situácií, no nie prostredníctvom skutočnej plurality modelov jediného druhu umenia, ktoré v sebe odkaz na akceptáciu a tolerovanie rozdielnosti, inakosti či nekonvenčnosti, obsahuje celkom bezprostredne, bez sprostredkovania textom či kulisami, totiž umenia života?

Je zrejmé, že eticky môže pôsobiť iba také umelecké dielo, ktoré sa nenachádza v súkromnom trezore zanieteného zberateľa, ale ktoré je verejne recipovateľné. Tak je to v prípade Rortyho vychválenej literatúry, ale aj umenia života, ktoré by rád obmedzil na súkromný život. Ako v prípade literatúry či iného druhu umenia, tak ani pri autonómnom seba-utváraní, by sme nemali oddeľovať estetické a etické, individuálne a sociálne, súkromné a verejné. Každé dielo, vrátane nekonvenčne utváraného ľudského života, môže plniť morálnu funkciu, môže „komunikovať etické hodnoty". V prípade umenia života sú tými hodnotami sloboda a pluralita a z nich vyplývajúce základné hodnoty liberálno-demokratických spoločností, ktorými sú vzájomný rešpekt, tolerancia a ochota akceptovať fakt, že vždy budú jestvovať ľudia, ktorí sa odmietajú zmieriť s určeniami, ktoré ich predchádzajú, a ktoré majú ostatní členovia spoločnosti tendenciu vnímať ako univerzálne platné. Každému, kto tenduje k univerzalizmu a verí vo výlučnosť istých určení ako pre všetkých Pravdivých, sa autonómne seba-utváranie musí javiť ako negatívna sociálna ruptúra. Pluralita modelov umenia života ako modelov autonómneho seba-utvárania prostredníctvom stelesnenia svojich myšlienok, oslobodených od tradičných určení, by mala byť verejne prezentovaná v takej spoločnosti, ktorá každý taký model vníma práve ako sociálnu ruptúru. Každá taká spoločnosť má totiž univerzalistickú a uniformistickú tendenciu opomínať to, že ilúzia všeobecnej heteronómie je nevyhnutne maľovaná krvou tých, ktorí túžia po autonómii. Každému, kto by to rád popieral, by ako hrôzostrašné memento mala slúžiť mozaika historických skúseností dvadsiateho storočia.

Literatúra:

ABRAMS, J. J. (2002): Aesthetics of self-fashioning and cosmopolitanism: Foucault and Rorty on the art of living. *Philosophy Today*, 46 (2), 185-192.

COOMBS, W. M. (2013): Contingency, Irony and Morality: A Critical Review of Rorty´s Notion of the Liberal Utopia. *Humanities*, 2 (2), 313-327.

DOORMAN, M. (2008): *Romantický řád*. Praha: Prostor.

EREZ, L. (2013): Reconsidering Richard Rorty´s Private-Public Distinction. *Humanities*, 2 (2), 193-208.

GROS, F. (2018): *Filozofia chôdze*. Bratislava: Hronka.

KIERKEGAARD, S. A. (2006): *Rovnováha medzi estetickým a etickým pri utváraní osobnosti*. Bratislava: Kalligram.

KYSLAN, P. (2018): Homo ludens: kritika a možnosti. Pravda. In. *Teoretické a praktické kontexty: zborník vedeckých príspevkov*. Prešov: Filozofická fakulta, 72-77.

LLANERA, T. (2016): Redeeming Rorty´s Private-Public Distinction. *Contemporary Pragmatism*, 13 (3), 319-340.

LUTZ, M. J. (1997): Socratic Virtue in Post-Modernity: The Importance of Philosophy for Liberalism. *American Journal of Political Science*, 41 (4), 1128-1149.

MARCELLI, M. (2005): *Michel Foucault alebo Stať sa iným*. Bratislava: Kalligram.

MILL, J. S. (1995): *O slobode*. Bratislava: IRIS.

RAEBER, M. I. (2013): The Art of Democracy – Art as a Tool for Developing Democratic Citizenship and Stimulating Public Debate: A Rortyan-Deweyan Account. *Humanities*, 2 (2), 176-192.

RORTY, R. (1996): *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy.

RORTY, R. (1998): Pragmatizmus a filozofia. In: Višňovský, E. –Mihina, F. (eds.): *Malá antológia filozofie 20. storočia. Zväzok I. Pragmatizmus*. Bratislava: IRIS, 506-541.

RORTY, R. (2000): *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava: Kalligram.

RORTY, R. (2011): *An ethics for today: finding common ground between philosophy and religion*. New York: Columbia University Press.

SCHELER, M. (1968): *Místo člověka v kosmu*. Praha: Academia.

SHUSTERMAN, R. (2003): *Estetika pragmatizmu. Krása a umenie života*. Bratislava: Kalligram.

SHUSTERMAN, R. (2012a): Somaesthetics and the Limits of Aesthetics. In: Shusterman, R.: *Thinking through the Body. Essays in Somaesthetics*. New York: Cambridge University Press, 125-144.

SHUSTERMAN, R. (2012b): Somatic Style. In: Shusterman, R.: *Thinking through the Body. Essays in Somaesthetics*. New York: Cambridge University Press, 315-337.

SOŠKOVÁ, J. (1996): Estetizácia etických a etizácia estetických hodnôt. In: Gluchman, V. (ed.): *Hodnoty a súčasné etické teórie*. Prešov: Filozofická fakulta v Prešove Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach, 115-121.

ŠULAVÍKOVÁ, B. (2005): Prirodzenosť človeka a autenticita. *Filozofia*, 60 (9), 682-697.

VEENHOVEN, R. (2003): Notions of Art-of-Living. Introduction to This Special Issue. *Journal of Happiness Studies*, 4 (4), 345-349.

VIŠŇOVSKÝ, E. (2015): *Richard Rorty a zrkadlo filozofie*. Bratislava: Kalligram.

VIŠŇOVSKÝ, E. (2016): Richard Rorty a zrkadlo filozofie (K Rortyho metafilozofii). In: Javorská, A. – Kocinová, L. –Wagnerová, S.(eds.): *(Meta) filozofia – prax*. Bratislava: Slovenské filozofické združenie pri SAV, 34-50.

WELSCH, W. (1993): *Estetické myslenie*. Bratislava: Archa.

WHITEHEAD, A. N. (1978): *Process and Reality. An Essay In Cosmology*. New York: The Free Press.

MYSLENIE A KONANIE U HANNAH ARENDTOVEJ

Andrea JAVORSKÁ

ÚVOD

Hannah Arendtová patrí medzi najvýraznejšie postavy intelektuálneho sveta 20. storočia. Bola medzi prvými, ktorí do skutočnej hĺbky pochopili jadro totalitarizmu v kontexte precíznych analýz myslenia a konania človeka a hľadania ich koreňov. Podala systematický výklad antisemitizmu a kládla si otázku, či ľudstvo vôbec dokáže pochopiť jeho podstatu. V celom svojom diele uvažovala o zásadnej otázke úlohy myslenia vo svete. V kritickom dialógu s európskou myšlienkovou tradíciou predstavila myslenie ako duchovnú schopnosť smerujúcu k zmyslu. Život bez myslenia by bol podľa nej nezmyselný, preto je prirodzenou potrebou ľudského života. Napriek tomu, je podľa nej život bez myslenia možný: „Život bez myslenia je celkom dobre možný; nerozvinie však svoju vlastnú podstatu – nie je len nezmyselný; nie je plne živý" (Arendtová 2001, 210). Arendtová hovorí o skúsenosti tzv. živého myslenia, skutočného procesu myslenia, ktorým prekračujeme predmetnosť. Myslenie nie je podľa nej intencionálne tak ako vedomie. „Vedomie nie je to isté čo myslenie; akty vedomia .... sú „intencionálne", a preto sú akty vedomia kognitívne..." (Tamtiež, 205). Myslenie v podobe v akej ho chce uchopiť Arendtová nepredstavuje kognitívnu, špecializovanú schopnosť človeka, ktorej cieľom je získavanie poznatkov. V dielach Život ducha a *Vita Activa* Arendtová pristupuje k mysleniu ako k špecifickej činnosti ducha, a zároveň zdôrazňuje nutnosť rozlišovať tak ako Kant medzi rozumom (Vernunft), ktorý disponuje myslením tých vecí a otázok, ktorých sa síce nie je možné vzdať, ale je potrebné rezignovať na istotu a exaktnú dokázateľnosť odpovedí, a umom, intelektom (Verstand), v zmysle poznania, zrozumiteľnej znalosti. V diele Život ducha uvádza, že „Rozlíšenie medzi schopnosťou rozumu a intelektu korešponduje s rozlišovaním dvoch úplne rozdielnych duchovných činností, myslením a poznávaním, a práve tak rozlišovaním dvoch úplne rozdielnych cieľov, zmyslu v prvom prípade a poznatkom v prípade druhom" (Tamtiež, 27). Myslenie je zásadne odlišné od poznávania zameraného na tie otázky, ktoré je možné zodpovedať. Myslenie je späté s túžbou po zmysle, nie túžbou po odpovedi, má bližšie ku kontemplácii, než k ľudskej praxi.

V tomto kontexte je zámerom predloženého textu ukázať, že myslenie je pre Arendtovú ontologickou podmienkou možnosti tvorivej činnosti každého človeka, ktorá je skúsenosťou radikálnej slobody od všetkého čo je hotové, predvídateľné, nejakým spôsobom určené, samozrejmé. Pre myslenie a tvorivú činnosť sa musíme rozhodnúť a uskutočniť krok späť od sveta vecí, resp. od zmyslovej prítomnosti sveta, od sveta javov k mysleniu. Rozhodnutia človeka sa vyznačujú tým, že nemôžu byť úplné, absolútne, v každej novej situácii je treba znovu hľadať zmysel. Myslenie stimuluje ľudskú túžbu porozumieť, a práve výsledkom porozumenia je zmysel. Uvedomenie si toho, že absolútny zmysel nie je človeku k dispozícii umožňuje verejný priestor, ktorý Arendtová zachytáva v stave zrodu. Do centra svojho záujmu v tejto súvislosti Arendtová posúva ľudskú túžbu porozumenia usúvsťaženého so súdnosťou. Výkonom schopnosti myslenia oslobodzujeme aj schopnosť súdiť. Schopnosť súdiť je úzko spojená so zmyslom pre ľudskú dôstojnosť. Súdnosť je podľa Arendtovej najpolitickejšia z ľud-

ských duchovných aktivít. „Je to mohutnosť, ktorá súdi jednotliviny bez toho, aby ich podriaďovala pod všeobecné pravidlá, ktoré je možné vyučovať a ktorým sa môžeme učiť, pokiaľ sa nestanú zvykom..." (Tamtiež, 211). Arendtová chce ukázať, že k porozumeniu patrí aj schopnosť predstaviť si veci z inej perspektívy a upozorňuje, že práve imaginácia umožňuje dištanciu nevyhnutnú pre súdnosť. Len imaginácia vzťahujúca sa k porozumeniu umožňuje vidieť veci v ich správnej perspektíve. V období totalitarizmu, ale aj v dobe, jednostranne orientovanej na užitočnosť nám chýba imaginácia, je zatlačená do úzadia spolu so skúsenosťou slobody. Totiž imaginácia podľa nej oslobodzuje aj schopnosť súdiť, umožňuje videnie z inej perspektívy, vymyká sa plánovaniu, rutinným postupom, jedinému pohľadu, resp. jednoznačnosti, ktorý nevedie k mysleniu ale k poslušnosti. Je to doba krízy porozumenia spojená s krízou súdnosti.

Arendtová svojim dielom rehabilituje pojem verejného priestoru, politiky a politického konania, premýšľa elementárne predpoklady politického života, na pozadí ktorých sa usiluje porozumieť modernej technickej civilizácii, motívom ľudského konania a zmyslu našej ľudskej situácie, vychádzajúc z konkrétnych udalostí svojej doby. Hľadá filozofický dôvod významu fenoménu politiky. Politiku chápe ako najbytostnejšiu ľudskú aktivitu, ako prejav najvyššieho ľudstva. Politika je u nej zvláštny modus ľudského bytia vo svete, vyplýva zo štruktúry skúsenosti človeka so svetom a je úzko spätá s konaním. U Arendtovej sa stretávame s rekonštrukciou politiky ako autonómnej sféry ľudského konania. Politický priestor je ukazovaním, potvrdzovaním jedinečnosti osoby a fenoménu slobody.

CONDITIO HUMANA A SVET ĽUDSKÉHO SPOLOČENSTVA

V knihe *Vita activa* z roku 1958, na základe analýzy základných foriem ľudských činností Arendtová premýšľa svoju koncepciu *polis*. Filozofická tradícia podľa nej zvyčajne zdôrazňovala rozdiel medzi činným životom, *vita activa*, a životom zasväteným teórii, *vita contemplativa*. Arendtová chcela ukázať, že tradičné rozlíšenie dvoch oblastí života, zanedbávalo vnútorné členenie poľa ľudských činností a diferencovanosť ich druhov. Prevládanie jednej zložky podstatným spôsobom určuje podľa nej podobu sveta, v ktorom žijeme a porozumenie sveta v celku. Fundamentálne rozlíšenie troch oblastí tzv. činného života – *vita activa*: práce, tvorby a konania, ich dejinné uchopenie poskytuje Arendtovej priestor pre pochopenie ľudskej podmienenosti v celku. Arendtová pri svojej analýze prechádza od biologickej podmienenosti človeka až k tým podmienkam, ktoré si človek sám vytvoril. Základnými podmienkami ľudskej existencie, *conditio humana* sú pre Arendovú – 1. život a zem, 2. *natalita a mortalita,* 3. *svetskosť a pluralita*. Tieto podmienky interpretuje vo vzťahu k jednotlivým oblastiam ľudskej aktivity v kontexte dejín a zmien spôsobov ľudského myslenia. Ukazuje ich ako ľudské možnosti, možnosti ako byť človekom. Arendtová podáva ontologickú charakteristiku realizácie ľudských možností vo svete, ktorý si človek sám tvorí a tým utvára celkový zmysel svojho života.

1. Základná podmienka *život a zem* je charakterizovaná nutnosťou sebazáchovy a obživy. Udržuje ju prvá oblasť činného života – práca (labor), ktorá zabezpečuje ľudský život na úrovni biologického procesu. Jej hybnou silou je nutnosť, potreba udržovať život sám. Jej charakteristickou črtou je, že po sebe nezanecháva žiadny produkt, nemá presne vymedzený počiatok ani koniec. Je to nikdy nekončiaci kolobeh námahy a oddychu, práce a spotreby. Priestor práce chápe Arendtová ako domácnosť, ako miesto ekonomických záujmov, zvládnutia životných nevyhnutností, ale aj miesto kde sa odo-

hráva zrodenie a smrť, preto mu prislúcha istá tajomnosť. Svet práce nie je svetom verejným, ale súkromným, nekoná sa v ňom, ale vládne, je to svet v ktorom sa vydávajú príkazy, poslúcha sa a organizuje. V tomto svete nie je priestor pre slobodu konania, ktorým sa potvrdzuje jedinečnosť osoby. Je to principiálne nepolitický život, kolobeh udržiavania vitálnych funkcií, od ktorých sa človek nemôže oslobodiť, za predpokladu, že nepozná inú činnosť než prácu. Arendtová v tejto súvislosti hovorí o strate sveta (Arendtová 2007, 146).

2. K podmienke *natality a mortality*, konca a začiatkov sa viaže kontinuita ľudských životov, dejinnej pamäte a historickej postupnosti generácií. Je to svet ako ľudský priestor, v ktorom sa človek emancipoval od prírody. Zodpovedá mu druhá oblasť ľudskej aktivity – tvorba (work), produkcia. Tvorbou vzniká dielo, zakladáme ňou vlastný ľudský svet ako svet vecí, stálych predmetov. Zatiaľ čo výsledky práce sú predurčené na spotrebu, diela sú zhotovované na používanie. Dielo vytvára svet stálych predmetov, prostredníctvom ktorých je človek *na zemi doma*, skrze neho potvrdzuje svoju identitu. Len tvorbou môžeme podľa Arendtovej vybudovať predmetný svet ako ľudský domov, ktorý prekračuje konečnosť individuálneho ľudského života, a ktorý nám poskytuje potrebné zakotvenie, zakorenenie, istotu. Každé dielo má jasne ohraničený počiatok a koniec a jeho výtvor je – na rozdiel od prírodných vecí - zreteľne odlíšený od procesu, v ktorom vzniká. Činnosť človeka ako homo faber sa orientuje na účel, človek myslí v kategóriách prostriedku a účelu, chápe svet z hľadiska účelnosti a užitočnosti. Ak však človek rozumie veciam jednostranne z hľadiska užitočnosti, tak potom nie je schopný vzťahovať sa k celkovému zmyslu, na ktorý je konanie ako také zamerané. Dielo nedokáže otvoriť tento celkový horizont zmyslu. Celkový zmysel sa človeku totiž na prvý pohľad javí ako úplne neužitočný. Takéto rozumenie veciam podľa Arendtovej bráni človeku naplno pristúpiť k politickej aktivite, pretože sa mu javí „neužitočná". Práve v politickej sfére sa tento ľudský postoj k životu prejavuje nedostatkom imaginácie. Človek je natoľko pohltený vecami, že nie je schopný dištancie, nie je schopný brať na druhého ohľad.

Homo faber však nežije vo svete antipolitickom, aj jeho svet tvorí istý spoločný priestor, ktorým je trh, kde remeselník vystupuje z izolácie svojho majstrovstva. Cieľom vyrábajúceho človeka je urobiť svet užitočnejší, trvalejší a krajší. Každá vec z hľadiska účelnosti a užitočnosti sa znovu premieňa na prostriedok k ďalšiemu účelu. Účelom je spracovanie konečných produktov, automatizácia postupov. Homo faber je nepolitický v tom zmysle, že nechápe zmysel konania, ktorého výsledkom nie je podľa Arendtovej trvanie diela, ale obnova spoločenstva ako priestoru zjavnosti. Vo svete diela tento charakter sveta ako spoločenstva ustupuje, svet tu zostáva ako predmetný svet vecí, nie ako zdieľaný priestor spoločenstva. Nastupuje tu iluzórna predstava, presvedčenie, že rozumieme udalostiam a kontrolujeme ich priebeh, čo podľa Arendtovej vzďaľuje človeka od reality a „uspáva jeho zdravý rozum" (Arendtová 2011, 10). Tvorba ako produkcia smeruje k automatizácii činnosti a zvykovému správaniu. Človek stráca priestor byť osobou, jedinečným, stáva sa súčasťou konformnej masy, neschopnej myslieť. Zmysel nachádza v zhotovenom diele. Človek prestáva rozumieť tomu, čo robí.

3. *Svetskosť a pluralita* je podmienkou tretej oblasti činného života – konania. Konanie je jediná forma činného života, ktorá je viazaná na pluralitu, spolužitie a spoluprácu. Predstavuje sféru politického života človeka, sféru jeho slobody, a to znamená aj sféru spoločenskej konfrontácie. Je to priestor „medzi", neustále vznikajúci. Je výrazom ľudského vzťahovania sa k celku sveta. Pluralita umožňuje vytvoriť, konštituovať spoločnú

skutočnosť, ktorá nie je samozrejmá. Zmysel politického nie je jednoducho daný, vzniká spoločným konaním, ktoré sa neodohralo niekedy v minulosti ale neustále vzniká, je tvorbou nového. To, čo vo vzťahu vzniká je zmysel, a práve hľadanie zmyslu motivuje našu činnosť v stále viac prehlbujúcej sa ekonomizácii nášho života. Účel ľudského konania nie je možné spoľahlivo predvídať, konanie umožňuje prerušiť automatické procesy vo sfére ľudských záležitostí. Slobodný život sa vyznačuje premenou vlastného vzťahu k svetu, zmenou myslenia, videnia perspektív od anonymného, sebastravujúceho života k slobodnému ale zodpovednému a neľahostajnému životu. A tiež prijatím zodpovednosti za našu slobodu. Za slobodné sa považuje to, čo nepodlieha životnej nutnosti a to ani donucujúcej moci. Každý jednotlivec svojim konaním a myslením realizuje nový počiatok, zrod, uvádza do pohybu niečo nové, nepredvídateľné, tvorí zmysel a verejný priestor.

Popisom činného života Arendtová ukazuje ako sa človek oslobodzuje, či uvoľňuje od súkromného života viazaného k obstarávaniu, jednoduchému zabezpečovaniu životných potrieb, starosti o prežitie smerom k životu slobodnému, neviazanému, t. j. politickému, ktorý je prejavom starosti o obec, o verejný priestor.

Postupne vo svojom diele analyzuje život starogréckej domácnosti, život obstarávajúci a podriadený nutnosti, a život gréckej polis, ktorý sa deje v inom poriadku bytia, v znamení slobody a slova, pohybuje sa v priestore stredoveku, novoveku a modernej doby, historických epoch, tak ako tieto epochy špecifikovali život verejný a súkromný, ako prezentovali socialitu v kontexte politiky, ako chápali vzťah politických teórií a politických aktivít a ako boli schopné sebareflexie. Neuniklo jej pozornosti, že v tomto kontexte je možné na politickej rovine pochopiť svet ako všetkým spoločný priestor slobody, ktorý musíme spoluvytvárať a na ktorom sa musíme konaním spolupodieľať, pokiaľ má mať náš život otvorenú možnosť zmyslu.

Zúžený pojem slobody ako politického fenoménu sa v tejto podobe podľa Arendtovej objavuje so vznikom gréckeho mestského štátu. Grécka tradícia od Platóna podstatu politiky obmedzovala na problém vládnutia, a neskôr aj politická filozofia vychádzala z predpokladu, že ľudia môžu žiť v spoločenstve len za predpokladu, že jedni sú oprávnení rozkazovať a druhí povinní poslúchať, tzn. konať v zmysle vykonania príkazu. Tým sa však slobodné konanie ako tvorba nového rozpadá a do politickej sféry sú vnášané kategórie zo sveta diela. Politickému mysleniu sa potom stráca bytostný rozdiel medzi konaním a výrobou, prestáva byť zrejmé, že v politike sú prostriedky dôležitejšie než ciele, lebo dôsledky konania sú nepredstaviteľné. Arendtová v tomto kontexte rozlišuje medzi spoločnosťou, tzv. *spoločenskými záležitosťami* a polis, *záležitosťami politickými* (Arendtová 2007, 40). Spoločnosť pôvodne vzniká prenikaním tých aktivít, ktoré zabezpečujú samotný fakt života zo sféry domácnosti, na verejnosť. Objavuje sa tu jediný celospoločenský záujem o holý život, čím je priestor verejnosti ako taký deštruovaný, lebo jeho podstatou bolo to, že bol spoločnou platformou pre rôzne záujmy. Spoločnosť pohltila sféru súkromnú aj verejnú, vylúčila možnosť konania rovnako ako ju vylučovala domácnosť a očakáva od každého zo svojich členov určitý druh správania. Priestor verejnosti ovládlo zabezpečovanie biologického života, a politika sa tiež dostáva do služieb samého života. To však podľa Arendtovej znamená, že prestáva byť politikou, priestorom slobody, stáva sa zabezpečovaním životných nevyhnutností.[1]

[1] Arendtová v diele *Vita activa* podrobne vykladá dejinné premeny činného života človeka až po súčasnosť. Práca, ktorá nezanecháva žiaden produkt a ktorá sa pohybuje v nekonečnom kruhu biologického života, sa stala od novoveku hlavnou formou aktivity. Priemyselná revolúcia nahradila takmer celé dielo prácou – deľbou práce, na ktorej

Jeden z motívov, ktoré sú prítomné v celom diele Arendtovej, je teda presvedčenie, že zmyslom politiky nie je zabezpečovanie holého biologického života a hojnosti jeho statkov, ale svet ako priestor pre zjavnosť človeka, svet spoločenstva, ktorý je zakladaný slobodným konaním a slobodné konanie umožňuje. Politický život nie je možný bez tohto priestoru verejnosti, ktorý transcenduje jednotlivý ľudský život a odhaľuje osobu konajúceho v jej jedinečnosti. Život slobodného človeka tak nachádza v otvorenosti polis zmysluplnosť, možnosť vykročiť z obmedzeného rámca svojho súkromia a zanechať stopy svojho príbehu v živote polis. V takto poňatej polis je teda činnosťou v pravom slova zmysle len konanie, ktorého predpokladom aj výsledkom je svet zdieľaného spoločenstva.

MYSLENIE, KONANIE A IMAGINÁCIA

Výsostne filozofickou témou je podľa Arendtovej téma myslenia, ktorá určitým spôsobom súvisí s konkrétnym aktuálnym podnetom, s politickou závažnosťou a má fundamentálny spoločenský dosah.

Vzťah myslenia, konania a porozumenia sa Arendtová pokúsila pochopiť z konkrétnych udalostí svojej doby. Chcela ukázať, že konanie a porozumenie patria k sebe, že každé konanie, tak pre konajúceho, ako aj pre tých, ktorí ho pozorujú, sa javí ako zrozumiteľné a zmysluplné alebo nezrozumiteľné a nezmyselné. Konanie ako dianie, ktoré sa uskutočňuje v súhlasnom i protirečivom konaní mnohých ľudí, nepodlieha ani úplnej determinácii ani nie je totálne vydané všanc ľubovôli: a to je dôvod prečo je treba konaniu rozumieť a prečo musí byť zrozumiteľné. Otázku myslenia Arendtová smeruje do oblasti morality ľudského správania v súvislosti s procesom s vojnovým zločincom R. Eichmannom, ktorého sa zúčastnila, a u ktorého odhaľuje autentickú neschopnosť myslieť. „Čím ho človek dlhšie počúval, tým bolo zrejmejšie, že jeho neschopnosť hovoriť úzko súvisela s neschopnosťou myslieť" (Arendt 1963, 84). To vyvoláva otázku úlohy myslenia vo svete a túto otázku nie je možné klásť tak, že by princípy, kategórie a skúsenosti, z ktorých sa vychádza pri kladení tejto otázky a snáď aj pri odpovedi na ňu, boli vyvodzované z autentického pohybu, ktorým myslenie od sveta odstupuje.

Arendtová bola pri procese prekvapená tým, čo v správe o procese nazvala „banalitou zla" (Arendt 1963). Zlo a jeho spoločenské dôsledky popisuje nie ako prejav „morálneho defektu", zlomyseľnosti, ideologického presvedčenia, nie ako niečo extrémne, démonické, ale len akési „dodržiavanie inštrukcií", bez vlastného mravného postoja a bez záťaže svedomia. Arendtová hovorí o „banalite" konania zlého, ktoré nemá žiadnu vnútornú príčinu, či už v podobe nenávisti alebo nízkeho charakteru, a ktoré spoločnosťou ani nie je brané ako zlo. Je skôr niečím ako pracovnou náplňou. Podľa Arendtovej v takomto postoji chýba myslenie, ide o bezmyšlienkovitosť, ktorá nie je hlúposťou, resp. nevzdelanosťou. Eichmann sa prejavuje úplnou neschopnosťou myslieť. Arendtová tak vo svojom diele *Eichmann v Jeruzaleme* hľadá súvislosť medzi schopnosťou myslieť a zlom. Pýta sa, či nám výkon aktivity myslenia môže zabrániť páchať zlo a či nám

je založená masová produkcia, veci prestávajú byť používané a sú konzumované. Ideál homo faber (stabilita sveta predmetov) je nahradený ideálom animal laborans: hojnosťou. Rozhodujúcim momentom sa stáva najväčšie šťastie čo najväčšieho počtu ľudí, „šťastie" výroby a spotreby. Aktivita sa vzdáva ašpiráciou na tvorbu stáleho a spoločného sveta, stáva sa prácou na zabezpečenie života. Podriaďuje sa aj myslenie, pretože pravda sa už neukazuje, musíme ju prenásledovať a myslenie je pochopené ako služba výskumnej práce. Dôsledkom tohto výsadného postavenia práce medzi ľudskými aktivitami je postupný ústup ľudského sveta aj ako trvalého a stabilného sveta predmetov.

nejakým spôsobom môže zabrániť zúčastňovať sa na takých typoch zločinov, ktoré sú príznačné pre totalitné režimy (Arendt 1963, 160-161). Podľa Arendtovej v tejto rezistencii voči zlu totalitarizmu zlyhala morálka v zmysle pozitívne vymedzených pravidiel správania a konania. Môžeme vidieť ako sa Arendtová vo svojom diele vracia k popisu situácie, v ktorej akoby cez noc došlo k výmene celého súboru mravných noriem. Ešte nepochopiteľnejšie sa jej javí jednoduchosť s akou sa pridali masy ľudí zo všetkých spoločenských vrstiev a prispôsobili sa vzniknutým udalostiam.

Arendtová však poukazuje aj na tých, ktorí masovému pritakaniu povedali nie a rozhodli sa pre utvorenie si vlastného náhľadu, čo chápe ako súdnosť, ako schopnosť súdiť. Jednou z príčin nástupu totalitných režimov k moci bola neschopnosť či neochota vyslovovať k prebiehajúcemu politickému dianiu samostatný, slobodný súd (Arendt 2003, 24). Morálna súdnosť tým, že umožňuje odlíšiť dobré od zlého vystupuje ako podmienka možnosti posúdiť práve prebiehajúce konanie, na ktorom môžem participovať. Morálna súdnosť sa neodvoláva na všeobecné pravidlo, pod ktoré subsumuje jednotlivé prípady, ani na tradíciou zdieľané štandardy a pravidlá pre rozlišovanie medzi dobrým a zlým. Arendtová odhaľuje zásadnú neúčinnosť týchto pravidiel. Morálna súdnosť súdi konanie v určitej konkrétnej situácii a zároveň rozhoduje o budúcej možnosti podieľať sa na tomto konaní. Morálna súdnosť spája v subjekte podľa Arendtovej pozíciu aktéra a „diváka", ktorý je schopný kritickej sebareflexie vlastného konania, ktorý nielen čin vykonal, ale sa k nemu spätne myšlienkovo vzťahuje. V tejto súvislosti s morálnou súdnosťou ako súdnosťou reflektujúcou hovorí o svedomí, ktoré poskytuje kritérium súladu, bezrozpornosti – mám konať tak, aby som sa sám so sebou nedostával do rozporu, „aby som mohol žiť sám so sebou, keď nadišiel čas premýšľať o svojich skutkoch a slovách. Svedomie je anticipácia druha, ktorý na vás čaká, pokiaľ sa vraciate domov"[2] (Arendtová 2001, 210). S problémom morálnej súdnosti a konania ďalej tematizuje otázku zodpovednosti. Nakoľko sa konanie nevyčerpáva v jednom izolovanom čine a ku konaniu vždy patria aj nezamýšľané dôsledky, je „problematická predstava plnej zodpovednosti za to, čo som niektorým svojim pôvodným činom uviedol do pohybu" (Arendtová 2007, 223-224). Arendtová sa zamerala na teoretické postihnutie fenoménu ľudskej súdnosti a svoje úvahy usúvsťažňovala s otázkou vývoja modernej spoločnosti a charakterom porozumenia, ktoré vzťahuje k imaginácii. Práve imaginácia, ktorá súvisí podľa Arendtovej s porozumením „umožňuje vidieť veci v ich správnej perspektíve, totiž klásť to, čo je príliš blízko do určitej vzdialenosti, aby sme mu boli schopní porozumieť bez násilia a predsudkov" (Arendt 1953, 392). Schopnosť imaginácie nás chráni pred bezmyšlienkovitosťou.

Arendtovej úvahy o otázke porozumenia a myslenia v kontexte témy možnosti porozumenia zločinom a udalostiam doby sa objavujú aj v článku *Technické postupy spoločenských vied a výskum koncentračných táborov*. Túto tému možnosti ich porozumenia usúvsťažňuje s používaním vedeckých metód, ktoré sú založené na predvedeckých predpokladoch vznikajúcich v bežnom rozumovom chápaní, a ktoré neposkytujú žiadne hotové vzory. Každá veda je podľa nej „založená na niekoľkých neartikulovaných elementárnych a axiomatických predpokladoch, ktoré sú tematizované a skúmané len vtedy, keď dôjde ku konfrontácii s úplne neočakávanými javmi, ktoré už nemôžu byť pochopené v rámci

[2] V tomto kontexte Arendtová spomína Platónov dialóg Gorgias, kde Sokrates hovorí: „A predsa sa domnievam, môj milý, že by bolo lepšie, aby moja lýra bola rozladená a hrala falošne a aby falošne spieval zbor, ktorý by som riadil ja, a aby celý svet so mnou nesúhlasil a hovoril opačné veci, než by som mal byť ja sám so sebou v nesúlade a sebe odporoval" (Arendtová 2001, 199).

ich kategórií" (Arendt, 1950, 49).

Bežnému chápaniu sú také javy ako koncentračné a vyhladzovacie tábory nepochopiteľné. Vymykajú sa napríklad úplne a výslovne akémukoľvek kalkulu užitočnosti, a to im „prepožičiava zdanie neskutočnosti, pričom majú súčasne charakter vtieravej skutočnosti, ktorý však absolútne odporuje obvyklým predpokladom o skutočnosti" (Vollrath 1990, 8). Tradičné kategórie ako predvedeckého tak vedeckého poznania politických javov sa tvárou v tvár takýmto udalostiam ukazujú ako nedostatočné. Vedú k absurdnostiam a zavádzajú k omylom. Z tohto hľadiska Arendtová neustále preskúmava rozhodujúce pojmy politickej teórie a filozofie. „Uskutočňuje ich deštrukciu vrátane deštrukcie intelektuálneho horizontu, z ktorého sa zrodili. Tento horizont je možné na jednej strane aspoň do určitej miery určiť ako filozoficko-metafyzický, na druhej strane je však v zložitom vzťahu ku skúsenostiam, ktoré je možné urobiť, alebo ktorým sa je možné vyvarovať v oblasti politickej" (Tamtiež, 9). To, čo sa v tomto horizonte ukazuje nie sú tieto skúsenosti, ale priepasť ktorá sa roztvorila medzi filozofickým myslením a politickou oblasťou. Podľa Arendtovej proces so Sokratom a odpoveď na neho, ktorú predstavuje politická filozofia Platóna, znamená odlúčenie obidvoch oblastí.

Ernst Vollrath je presvedčený, že Arendtová, sprevádzaná konkrétnymi skúsenosťami vo svete a so svojim stretnutím s čistým myslením, uskutočňuje deštrukciu kategórií tradičného politického myslenia, porovnateľnú s Heideggerovou deštrukciou kategórií metafyzického myslenia. Táto deštrukcia postihuje práve ústredné kategórie chápania politických javov a ich výklad. Rozbíja predovšetkým stotožnenie politiky, vládnutia, štátu, moci, násilia a suverenity, ktoré ovládlo najmä nemecké politické myslenie vrátane politickej filozofie. Podľa Arendtovej žiadna z týchto kategórií nie je prevzatá z politickej skúsenosti, z politických javov. Sú naopak prevzaté z filozofických námetov, ktoré je možné previesť na skúsenosť čistého myslenia so sebou samým. „Filozofi sa začali zaujímať o slobodu až vtedy, keď už skúsenosť slobody nebola ťažená z konania a zo styku s inými ľuďmi, ale z problému vôle a vzťahu k sebe samému. Tým sa sloboda zmenila z primárne politického faktu na filozofický problém prvého radu, čo samozrejme nezabránilo tomu, aby sa táto, teraz problematická a filozoficky vykladaná sloboda neuplatnila opäť v politickej oblasti. Ale pretože sa tým dôraz tak rozhodne presunul z možnosti konať na vôľu – ideálom slobodného bytia nebola už virtuozita v spoločnom konaní s druhými, ale ideálom sa stala naopak suverenita, nezávislosť na všetkých ostatných a prípadne aj seba-presadenie proti nim. Politicky sa snáď žiadna súčasť tradičného pojmu slobody neukázala byť tak zhubnou ako táto inherentná identifikácia slobody a suverenity" (Arendt 1960, 35).

V tejto súvislosti treba povedať, že Arendtová v nadväznosti na Heideggera rozlišuje medzi poznaním a myslením v kontexte odkrývania pravdy: „*Rozum nepátra po pravde, ale po zmysle. A pravda a zmysel nie sú jedno a to isté.* Základný omyl, ktorému podliehajú všetky špeciálne metafyzické klamlivé súdy, spočíva v tom, že sa zmysel chápe na spôsob pravdy" (Arendtová 2001, 28). V dejinách myslenia sleduje premeny výkladu pojmu *aletheia* z pravdy ako neskrytosti na pravdu ako správnosť. Na tomto rozlíšení je založená diferencia, o ktorej sa Arendtová zmieňuje v diele Život ducha, keď rozlišuje medzi (vedeckým) poznaním, ktoré usiluje o pravdu ako správnosť, a filozofickým myslením, ktorému ide o zmysel. Arendtová upozorňuje, že toto rozlíšenie, ktoré objavuje u Kanta, vzišlo z jej porozumenia Heideggerovmu mysleniu. Základný omyl, z ktorého vyplývajú všetky jednotlivé chybné metafyzické závery vidí v zakrytí tohto rozdielu, ktoré nachádza aj u Heideggera. Ide o to, že filozofi so všetkou vážnosťou verili, že vý-

sledky ich špekulácii sú platné (t.j. správne) v tom istom zmysle ako výsledky poznania (Tamtiež). A práve tento vzťah medzi filozofiou a politikou, je tým, čím sa zaoberá vo svojom poslednom diele a o ktorom v *Dopise Jaspersovi* hovorí, že jej „vlastne... leží na srdci" (Arendt 1985, 326). Vo filozofickom myslení môžeme podľa nej nájsť principiálne nepolitické, totiž filozofické chápanie politiky.

Filozofia sa môže na základe toho čo nazvala „nepriateľstvom filozofov k politike", stretávať s udalosťami spôsobom hlboko nepolitickým so sklonom k politickým omylom. Skúsenosti, na ktorých je založené filozofické myslenie vo svojej autenticite, a skúsenosti z politiky a s politikou, považuje nielen za rozdielne, ale vzájomne sa vylučujúce. Filozofické myslenie je podľa nej charakteristické ustupovaním do sféry autentického myslenia. V druhej kapitole Života ducha s názvom „Chcenie" sa zaoberá Heideggerovým politickým omylom. Tvrdí, že Heidegger svoj omyl ako omyl politický ani nerozpoznal ani neuznal, a to z dôvodu filozofického zotrvania na výlučnej priorite čistého myslenia. Uznanie takéhoto omylu predpokladá nielen filozofický vzťah človeka k svetu ale aj politický vzťah. To by ale znamenalo prijať autentickosť politiky aj voči filozofii.

Heidegger vo svojom diele *Bytie a čas* síce podľa Arendtovej filozoficky vyjadruje elementárnu skúsenosť, že vzťah človeka k svetu primárne nie je teoreticko-poznávací, ale obstarávajúci a konajúci. Avšak Heidegger túto skúsenosť primárneho praktického vzťahu človeka k svetu uchopuje poznaním, filozoficky, metafyzicky. Praktický vzťah človeka k svetu vykladá z princípov seba zakúšajúceho myslenia a jeho vzťahu k sebe samému. Z hľadiska explanácie pojmu fenoménu nemecký filozof E. Vollrath, ktorý sa zaoberá myslením Arendtovej aj Heideggera tvrdí, že „Heidegger zabúda poukázať na to, že celé zjavovanie je zjavovaním pred niekým a pre niekoho, a že tento niekto patrí do deja zjavovania, ktoré je práve tým poznamenané momentom plurality a diferencie. Pluralita a diferencia tvoria potom podstatné zložky javového celku sveta, a to najmä pre tých, pred ktorými sa niečo ukazuje a pre ktorých sa niečo javí. Táto súvislosť je však viditeľná len pre tých, ktorí zaujali miesto v mnohotvárnosti, diferencovanosti a pluralite sveta, t.j. pre tých, ktorí uskutočňujú „operáciu", ktorá je v rozpore s operáciami metafyzického myslenia" (Vollrath 1990, 5).

Autentickosť filozofického myslenia sa u Heideggera prejavuje v tom, že sa snažil zabezpečiť hegemóniu filozofie nad politikou (aj vedou). Myslenie vo svojej vrcholnej podobe zlyháva podľa Vollratha tvárou k tvári fakticite politiky. „Toto zlyhanie súvisí s tým, že myslenie zneuznalo autentickosť, ktorá je vlastná politike. Pretože myslenie nebolo ochotné priznať politike jej vlastnú autenticitu, ale považovalo ju naopak za banálnu záležitosť, nebolo schopné ju pochopiť, keď sa objavila v podobe obludnej banálnej perverzity. Politika sa hrozne mstí za zneuznávanie svojej autentickosti tým, že umožňuje, aby bola považovaná za vrcholnú zvrátenosť všetkej autentickosti. Myslenie, ktoré pripisuje autentickosť len sebe, je proti takémuto zneuznaniu a z neho plynúcej zámene bezmocné. Pokiaľ sa Heidegger bránil zaujať toto miesto ako nefilozofické, a to preto, aby zachoval autentickosť svojho myslenia, zostáva v oblasti metafyziky, čo je ospravedlniteľné, pokiaľ sa mysliteľ zapletie do politiky, má to prirodzene politické dôsledky" (Vollrath 1990, 5).

Nielen politika ale i filozofia je záležitosťou slobodného, zodpovedného jednotlivca, ide v nej však o niečo iné, než o zodpovednosť konania v situácii. Ide v nej o to, ako odpovedá filozof, ktorý so situácie vystúpil a stretáva sa tiež s vecami nie ako so súčasťami situácie v ktorej majú alebo nemajú zmysel, ale ako so súcnom, t.j. s vecami ako sú, pokiaľ ide o ich bytie. Nestretáva sa s jednotlivými vecami ale s ich celkom, ktorý je

svetom, t.j. že všetky veci sú vo svete, v tomto celku sa zjavujú a miznú. Stretáva sa so samotným ich zjavovaním a pozadím na ktorom sa zjavujú.

ZÁVER

Kritika tradičných kategórií politického myslenia a pokus o výstavbu novej štruktúry kategórií založených na skúsenostiach z politickej oblasti, Arendtovej podľa nás umožnili ukázať nebezpečenstvo od sveta odrhnutých princípov myslenia v oblasti politiky. Arendtová ukázala, že je možné myslieť politiku inak než vychádzať z predstavy o objektívnej povahe nášho poznania nielen o javoch prírodných, ale aj politických, chcela obrátiť politické myslenie od všeobecných kategórií politickej filozofie ku konkrétnej realite politického života, ktorou je pre ňu skutočnosť plurality ako základ akéhokoľvek politického fenoménu. Podľa nej sme dnes prestali rozumieť tradičným politickým kategóriám, prestali sme rozumieť tomu čo robíme. Arendtová trvá na tom, že na požiadavky sveta nie je možné odpovedať ústupom do ríše čistého myslenia, ale politickým konaním v jeho vlastnej autentickosti, teda tým, že ľudia sami zakladajú a ochraňujú svoj spoločný svet. Paradoxne ale opäť len ľudská schopnosť myslieť, ktorá transcenduje horizont každodennosti, sa môže stať prevenciou proti tomu, aby človek prepadol zlu. Toto je jej vlastné poňatie činného života vo vzťahu ku conditio humana. U Arendtovej ide vlastne o ontologické pýtanie sa na podmienky možnosti ľudskej skúsenosti so svetom, ľudského bytia-vo-svete. Dnes, keď neúprosná ekonomizácia života naráža na ekologickú hranicu rastu (nie rastu kultúry, ale na mýtus nekonečného rastu výroby a spotreby v limitovanom systéme biosféry), problémom je stále sa prehlbujúca kríza porozumenia, spätá s krízou súdnosti, ktorá je svojim pôvodom a povahou politická. Pokrok v dejinách nesúvisí len s emancipáciou človeka od prírody ale súvisí aj s racionalizáciou práce, s technikou a vznikom neosobných organizačných štruktúr spoločnosti 20. storočia. Masový človek súčasnej civilizácie je pozbavený možnosti samostatne sa rozhodovať, pretože podlieha tzv. masovej organizácii, ktorá ho vystavuje tlaku, v ktorom víťazí snaha prispôsobiť sa. Zabudnutie na polis, tak ako ju poníma Arendtová sa spája s rozšírením konformity, ktorú zvykneme charakterizovať ako nátlak spoločnosti na správanie jednotlivca, či ako rozpor medzi sférou individuálnej intimity a ťažko hmatateľnej no všadeprítomnej verejnej mienky. Filozofia často reagovala na tento fenomén so snahou zachrániť individualitu pred jej rozptýlením. Konformizmus je ohrozením plurality, faktu, že jednotlivci sú nezameniteľní. Keďže pluralita je podmienkou politického konania, je konformizmus ohrozením jednej ľudskej možnosti byť videný a počutý vo svojej individualite ako aj ohrozením samých podmienok života.

Arendtová znovu odkryla dôležitosť pôvodného napätia medzi konaním a myslením, medzi politikou a filozofiou, napätie medzi človekom ako premýšľajúcou bytosťou a človekom ako bytosťou konajúcou. Odkryla tiež dôležité predpoklady politickej slobody, podľa nej len oblasť politická môže byť „sférou slobody“ (Arendtová 2007, 43), pretože len tu je miesto pre autentické konanie.

Príspevok vznikol v rámci riešenia grantového projektu VEGA č.1/0291/18.

Literatúra:

ARENDT, H. (1960): Freedom and Politics: A Lecture. *Chicago Review*, 14, (1), 28-46.

ARENDT, H. (1950): Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps. *Jewish Social Studies* 12, 49-64.

ARENDT, H. (1953): Understanding and Politics. In: *Partisan Review*, 20, 1953, 377-392.

ARENDT, H. (1963): *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil.* New York.

ARENDT, H. – JASPERS, K. (1985): Briefwechsel 1926 – 1969. München: L. Kohler und H. Saner.

ARENDT, H. (1994): *Essays in Understanding 1930-1954*. New York: vyd. J. Kohn.

ARENDT, H. (1994): On the Nature of Totalitarianism. An Essay in Understanding. In: *Essays in Understanding 1930-1954*. New York: vyd. J. Kohn, 328-360.

ARENDTOVÁ, H. (1998): The Human Condition. Chicago: The University of Chicago Press.

ARENDTOVÁ, H. (2001): Život ducha I. Praha: Aurora.

ARENDTOVÁ, H. (2002): *Mezi minulostí a budoucností. Osm cvičení v politickém myšlení.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

ARENDT, H. (2003): *Responsibility and Judgment.* New York: Shocken.

ARENDT, H. (2005): *The Promise of Politics.* New York: Vyd.J. Kohn.

ARENDTOVÁ, H. (2007): *Vita activa neboli O činném životě.* Praha: Oikoymenh.

ARENDTOVÁ, H. (2011): *O násilí.* Praha: Oikoymenh.

ARENDTOVÁ, H. (2013): *Původ totalitarizmu I-III.* Praha: Oikoymenh.

ARENDTOVÁ, H. (2013): Ideologie a teror: nová forma vládnutí. In: *Původ totalitarizmu I-III*. Praha: Oikoymenh, 621-645.

ARENDTOVÁ, H. (2013): Totalitarismus u moci. In: *Původ totalitarizmu I-III*. Praha: Oikoymenh, 532-620.

BAEHR, P. (2000): *The Portable Hannah Arendt.* New York: Penguin Book.

HELD, K. (2010): *Phänomenologie der polittischen Welt.* Frankfurt am Main: Peter Lang.

HEUER, W. (1990): *Hannah Arendt.* Verlag Rowohlt.

HILL, M.A. (ed.) (1979): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World.* New York: St. Martin´s Press.

TASSIN, E. (2011): Migrovanie a kozmopolitické občianstvo: spôsoby bytia samým sebou a bytia vo svete. In: *Občianstvo bez hraníc?* Bratislava: Filozofický ústav SAV, 47-62.

VOLLRATH, E. (1990): Hannah Arendtová a Martin Heidegger. *Filosofický časopis*, (4), 1-13.

BIBLIOGRAFIA

ABRAMS, J. J. (2002): Aesthetics of self-fashioning and cosmopolitanism: Foucault and Rorty on the art of living. *Philosophy Today*, 46 (2), 185-192.

ALEXANDER, T. M. (1990): Pragmatic Imagination. *Transactions of the Charles S. Peirce Society,* 26, (3), 325-348.

ALEXANDER, T. M. (1995): John Dewey and the Roots of Democratic Imagination. In: Langsdorf, L. and Smith, A. R., eds.: *Recovering Pragmatism's Voice.* Albany: State University of New York Press, 131-154.

ANDERSON, D. R. (1987): *Creativity and the Philosophy of C. S. Peirce.* Dordrecht: Springer.

ANSART, G. (2009): Variations on Montesquieu: Raynal and Diderot´s Histoire des deux Indes and the American Revolution. *Journal of the History of Ideas,* 70 (3), 399-420.

ANGEHRN, E. (1991): *Geschichtsphilosophie. Grundkurs Philosophie 15*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

ANKERSMIT, F. (1983): *Narrative Logic. A semantic Analysis of the Historian`s Language.* The Hague : Martinus Nijhoff.

ARENDT, H. (1960): Freedom and Politics: A Lecture. *Chicago Review*, 14, (1), 28-46.

ARENDT, H. (1950): Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps. *Jewish Social Studies* 12, 49-64.

ARENDT, H. (1963): *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil.* New York.

ARENDT, H. – JASPERS, K. (1985): *Briefwechsel 1926 – 1969*. München: L. Kohler und H. Saner.

ARENDT, H. (1994): *Essays in Understanding 1930-1954*. New York: vyd. J. Kohn.

ARENDTOVÁ, H. (2001): Život ducha I. Praha: Aurora.

ARENDTOVÁ, H. (2002): *Mezi minulostí a budoucností. Osm cvičení v politickém myšlení.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

ARENDT, H. (2003): *Responsibility and Judgment.* New York: Shocken.

ARENDT, H. (2005): *The Promise of Politics.* New York: Vyd.J. Kohn.

ARENDTOVÁ, H. (2007): *Vita activa neboli O činném životě.* Praha: Oikoymenh.

ARENDTOVÁ, H. (2011): *O násilí.* Praha: Oikoymenh.

ARENDTOVÁ, H. (2013): *Původ totalitarizmu I-III.* Praha: Oikoymenh.

БАБКИН, Д. С. (1952): Процесс А. Н. Радищева. Москва-Ленинград: Издательство Академии Наук СССР.

BAEHR, P. (2000): *The Portable Hannah Arendt.* New York: Penguin Book.

BACHELARD, G. (1932): *L'Intuition de l'instant*. Paris: Livre de Poche.

BACHELARD, G. (1938): *La psychanalyse du feu.* BACHELARD, G. (1994): *Psychoanalýze ohne*. Praha: Mladá Fronta.

BACHELARD, G. (1942): *L'eau et les rêves* (citované podľa BACHELARD, G. (1997): „Voda a sny". Praha: Mladá Fronta.

BACHELARD, G. (1943): *L'air et les songes.* Paris: Librairie José Corti.

BACHELARD, G. (1975): *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism. (Eng. Poetic Imagination. Selected Essays).* Warszawa: PiW.

BARRENA, S. (2013): Reason and Imagination in Charles S. Peirce. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy.* Dostupné na: http://ejpap.revues.org/575, 20. 9. 2018.

BAUDRILLARD, J. (2009): *Dlaczego wszystko jeszcze nie zniknęło? Esej ostatni (Eng. Why Has Everything Not Vanish Yet? The Last Essay).* Warszawa: Sic!

BEEBE, J. – FALZEDER, E. (2013): *Hans Schmid Guisan and Jung: The Question of Psycho-*

logical Types 1915-1916. London: Philemon Series.
BENNET, E. A. (1966*): What Jung really said*. London: Macdonald.
BERGSON, H. (1889): *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris. (citované podľa BERGSON, H. (1993): *Dwa źródła moralności i religii (Eng. Two Sources of Morality and Religion)*. Kraków: ZNAK.
BERGSON, H. (2001): *Time and Free Will: Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Dover Publications.)
BERGSON, H. (2003): Filosofická intuice. In: Bergson, H.: *Myšlení a pohyb*. Praha: Mladá fronta.
BERNSTEIN, R. (2014): So Much the Worse for your Old Intuitions; Start Woking Up Some New Ones. *Contemporary Pragmatism*, 11, (1), 5-14.
BLANCHOT, M. (1959): *Le Livre à venir,* Marseille: Gallimard
BLANCHOT, M. (1999a): *Literární prostor,* Praha: Herrmann & synové
BLANCHOT, M. (1999b): *La Part du feu*, Marseille: Gallimard
БЛОХИН, В. В. (2004): На переломе 1881-1904. Н. К. Михайловский в идейно-политической борьбе в 80-90-е годы XIX века. Москва: Издательство РУДН.
BOYD, K., HENEY, D. (2017): Peirce on Intuition, Instinct, & Common Sense. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. Dostupné na: http://ejpap.revues.org/575, 20. 9. 2018.
BRADWAY, K. (1964): Jung´s Psychological Types. *Journal of Analytical Psychology,* 9 (2), 129-135.
BROUWER, L. E. J. (1913): Intuitionisme en formalisme. *Bulletin of the American Mathematical Society*, 20 (2), 85-95.
BROUWER L.E.J. (1975a): Consciousness, Philosophy and Mathematics. In: L. E. J. Brouwer: *Collected Works. Philosophy and Foundations of Mathematics*, T. I, (ed.) A. Heyting, Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company – American Elsevier Publishing Company, Inc., 480-494.
BROUWER, L. E. J. (1975b): Life, Art and Mysticism. In: L. E. J. Brouwer: *Collected Works. Philosophy and Foundations of Mathematics*, T. I, (ed.) A. Heyting, Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company – American Elsevier Publishing Company, Inc., 1-10.
BROUWER, L. E. J. (1975c): On the Foundations of Mathematics. In: L. E. J. Brouwer: *Collected Works. Philosophy and Foundations of Mathematics*, T. I, (ed.) A. Heyting, Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company – American Elsevier Publishing Company, Inc., 12-101.
BROUWER, L. E. J. (1975d): Mathematik, Wissenschaft und Sprache. In: L. E. J. Brouwer: *Collected Works. Philosophy and Foundations of Mathematics*, T. I, (ed.) A. Heyting, Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company – American Elsevier Publishing Company, Inc., 417-428.
BROUWER, L. E. J. (1975e): Historical Background, Principles and Methods of Intuitionism. In: L. E. J. Brouwer: *Collected Works. Philosophy and Foundations of Mathematics*, T. I, (ed.) A. Heyting, Amsterdam, Oxford, New York: North-Holland Publishing Company American Elsevier Publishing Company, Inc., 508-515.
BURKE, P. (1987): *Vico. Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
CASEY, E. (1974): *Toward an Archetypal Imagination*. New York: Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought.
CASSIN, B. (2014): *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton-Oxford:

Princeton University Press.
CASSIRER, E. (1977): *Esej o človeku*. Praha: Nakladateľstvo Pravda.
CÍGER, J. (1946): Na okraj. Niekoľko poznámok. *Philosophica Slovaca,* 1 (1), nepag.
COOMBS, W. M. (2013): Contingency, Irony and Morality: A Critical Review of Rorty´s Notion of the Liberal Utopia. *Humanities*, 2 (2), 313-327.
COLLINGWOOD, R.G. (1946): *The Idea of History*. London : Oxford University Press.
COPLESTON, F. (2009): *Historia filozofii. Filozofia rosyjska. T 10*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
CORBIN, H. (2007): *Mundus imaginalis aneb imaginární a imaginální*. Praha: Malvern.
CORBIN, H. (2010): *Tvůrčí imaginace v súfismu Ibń Arabího*. Praha: Malvern.
CZEŻOWSKI, T. (1948): *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Szkolnych.
ČERVEŇÁK, A. (2010): Cesta ako symbol.... In: Radiščev, A. N.: *Cestovanie z Petrohradu do Moskvy*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 7-11.
DANESI, M. (1990): Giambattista Vico and semiotics. In: Thomas A. Sebeok (ed.): *The Semiotic Web*. Berlin: Mouton de Gruyter.
DERRIDA, J. (1974): White Mythology. *New Literary History*, 6 (1), 5-74.
DELEUZE, G., GUATTARI, F. (2000): *Co to jest filozofia? (Eng. What Philosophy Is?)*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
DOORMAN, M. (2008): *Romantický řád*. Praha: Prostor.
DURAND, G. (1960): *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod.
DURAND, G. (1964): *L'Imagination symbolique*. Paris: PUF.
DURAND, G. (1994): *L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris: Hatier.
ЕЛИСЕЕВА, О. И. (2015): Радищев. Москва: Молодая гвардия.
ELLENBERGER, H. F. (1970): *The Discovery of the Unconscious*. New York: Basic Books.
ELLENBERGER, H. F. (1991): The story of Helene Preiswerk: A critical study with new documents. *History of Psychiatry*, 2, 41-52.
ELTON, G. R. (1967): *The Practice of History*. Sydney : University Press.
ESCAMILLA, M. (2016): *Bleuler, Jung, and the Creation of the Schizophrenias*. Daimon Verlag.
EREZ, L. (2013): Reconsidering Richard Rorty´s Private-Public Distinction. *Humanities*, 2 (2), 193-208.
FABIANI, P. (2009): The Philosophy of the Imagination in Vico and Malebranche. Firenze: Firenze University Press.
FLOURNOY, T. – SHAMDASANI, S. (1994): *From India to Planet Mars*. Boston: Princeton University Press.
FOREL, A. (1907): *Hypnotism; or, Suggestion and Psychotherapy: A Study of the Psychological, Psycho-physiological and Therapeutic Aspects of Hypnotism*. New York: Rebman Company.
FREUD, S. (1900): *Die Traumdeutung*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke. (citované podľa FREUD, S. (2000): *Výklad snu*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov.)
GOETSCH, J. R. (1995): *Vico's Axioms: The Geometry of the Human World*. New Haven: Yale University Press.
GÖDEL, K. (1932): Zum intuitionistischem Aussagenkalkül. *Anzeiger Academie der Wissenschaften in Wien, Mathematisch-Naturwissenschaftliche Klasse*, 69, 65–66.
GŁUTKOWSKA-POLNIAK, A. (2012): *Wyobraźnia. Sztuka i design (Eng. Imagination. Art. Design)*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
GRANATELLA, M. (2015): Imaginative universalsand human cognitionin The New Science of Giambattista Vico. *Culture & Psychology*, 21(2), 185-206.

GROS, F. (2018): *Filozofia chôdze*. Bratislava: Hronka.
HAASE, U. – LARGE, W. (2001): *Maurice Blanchot,* London, New York: Routledge.
HAACK, S., ed. (2006): *Pragmatism Old & New: Selected Writings.* Amherst, NY: Prometheus Books.
HAYAT, P. (1994): *Les imprévus de l'histoire*, Préface, Paris: Fata Morgana
HAYMAN, R. (2001): Život C. G. Junga. Praha: Práh.
HELD, K. (2010): *Phänomenologie der polittischen Welt.* Frankfurt am Main: Peter Lang.
HEUER, W. (1990): *Hannah Arendt.* Verlag Rowohlt.
HEYTING, A. (1930): *Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik*. Berlin: Deütsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
HILL, M.A. (ed.) (1979): *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World.* New York: St. Martin´s Press.
HOMANS, P.(1995): *Jung in Context.* Chicago: University of Chicago Press.
HONDERICH, T. (1999): *Encyklopedia filozofii (Eng. Encyclopedia of Philosophy).* Tom II (Vol. II), Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
HOOKWAY, C. (1985): *Peirce. The Arguments of the Philosophers.* New York and London.
HOPPE, V. (1932): *Dva základní problémy Kantova kriticismu*. Brno: FF Masarykovy univerzity.
HOUDÉ, O. (2014a): *Apprendre à resister.* Paris: Le Pommier.
HOUDÉ, O. (2014b): *Le raisonnement*. Paris: PUF.
HRUŠOVSKÝ, I. (1945): *Kritika intuitívneho realizmu. (Príspevok k teórii poznania)*. Trnava: Fr. Urbánek a spol.
HRUŠOVSKÝ, I. (1946): Losského teória pravdy. *Philosophica Slovaca,* 1 (1), nepag.
HRUŠOVSKÝ, I. (1967): Čo je to dialektický materializmus. *Filozofia*, 23 (2), nepag.
HRUŠOVSKÝ, I. (1980): *Monológy a dialógy*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
HÜGLI, A. – LÜBCKE, P. (1991): *Philosophielexicon*. Reibek: Rowohlt Verlag.
CHABADA, M. – MACO, R. – VICIAN, M. (2017): *Intuícia ako zdroj poznania. Historické a súčasné pohľady.* Bratislava: Univerzita Komenského.
CHAMBERLAIN, L. (2009): *Parník filozofů.* Praha: Mladá fronta.
CHALMERS, D. Blog. diskusia. [online]. Dostupné na: https://www.reddit.com/r/philosophy/comments/5vji57/im_david_chalmers_philosopher_interested_in/de3b3ls/
CHARET, F. X. (1993): *Spiritualism and the Foundations of C. G. Jung's Psychology*. Albany, NY: State University of New York Press
CHISHOLM, R. (1976): *Person and Object: A Metaphysical Study*. London: George Allen and Unwin, Ltd.
JAMES, W. (1889): Notes on automatic writing. *Proceedings of the American Society for Psychical Research*, 1, 548-564.
JAMES, W. (1904): A case of automatic drawing. *Popular Science Monthly*, 64, 195-201.
JAFFE, A. (1998): *Vzpomínky, sny, myšlenky*. Brno: Atlantis.
JAŚKOWSKI, S. (1947): *Elementy logiki matematycznej*, [script, p. 20].
JOHNSON, M. (1987): *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason.* Chicago: The University of Chicago Press.
JOSEPHSON, J. – JOSEPHSON, S. (eds.) (1994): *Abductive Inference. Computation, Philosophy, Technology*. Cambridge, USA: Cambridge University Press.
JUNG, C. G. (1944–): Collected Works,(CW) Sir H. Read – M. Fordham – G. Adler – W. McGuire (eds.) *Bollingen Series.* Princeton: Princeton University Press 1944–.
-1902 On The Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena, CW 1
-1904 Studies in Word Association. CW 2

-1912 Symbols of Transformation. CW 5.
-1916 The transcedent function. CW 8
-1917 On the Psychology of the Unconsciouss. CW 7
-1921 Psychological Types. CW 6
-1925 Problems of Personality: Studies Presented to Dr. Morton Prince. CW 6
-1983 The Zoofingia lectures. CW XX.

JUNG, C .G. (1993): *Analytická psychologie. Její teorie a praxe. Tavistocké přednášky*. Praha: Academie.

JUNG, C .G. (1997): *Výber z díla I*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.

JUNG, C. G., SHAMDASANI, S. (2010): Červená kniha. Praha: Portál.

KAHNEMAN, D. (2012): *Myšlení rychlé a pomalé*. Praha: Jan Mevil.

KAMIŃSKA, A. (2003): *Gaston Bachelard: Rzeczywistość wyobraźni (Eng. Gaston Bachelard: Reality of Imagination)*. Lublin/Bensheim: Regiopolis.

KANT, I. (1917): Der Streit der Fakultäten. In: *Kant's gesammelte Schriften*. Band 7. Berlin: Reimer.

KANT, I. (1975): *Kritika soudnosti*. Praha: Odeon.

KANT, I. (1979): *Kritika čistého rozumu*. Bratislava: Pravda.

KANT, I. (1996): *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda.

KANT, I. (2000): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

KANT, I. (2001): *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh.

KASPRZYK, Z. (2009): *Realizm moralny a realizm wewnętrzny. Zastosowanie koncepcji realizmu wewnętrznego Hilarego Putnama w metaetyce. Filozofia Nauki (Eng. Moral Realism vs. Internal Realism. Appliance of Hilary Putnam's Internal Realism in Metaethics. Philosophy of Science)* , Rok XVII, 2009, Nr 2(66) (No. 2(66)).

KASTOVA, V. (1999): *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. Praha: Portál.

KIERKEGAARD, S. (1993): *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda – Libertas.

KIERKEGAARD, S. (2002). *Nácvik křesťanství – Suďte sami*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

KIERKEGAARD, S. A. (2006): *Rovnováha medzi estetickým a etickým pri utváraní osobnosti*. Bratislava: Kalligram.

KIERKEGAARD, S. (2009): *Concluding Unscientific Postcript to the Philsophical Crumbs*. Cambridge: Cambridge University Press.

KINGSLEY, P. (2018): *Catafalque. Carl Jung and The End of Humanity*. London: Catafalque Press.

KOMOROVSKÝ, J. (2010): Alexander Nikolajevič Radiščev. Bibliografická poznámka. In: Radiščev, A. N.: *Cestovanie z Petrohradu do Moskvy*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov, 177-189.

KONERSMANN, R. (2003): *Kulturphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.

KOOPMAN, C. (2012): Pragmatist Resources for Experimental Philosophy: Inquiry in Place of Intuition. *Journal of Speculative Philosophy*, 26, (1), 1-24.

KOZMIN, M. B. (1951): *A. N. Radiščev hlasatel ruské revoluce*. Praha: Slovanské nakladatelství.

KUDRNA, j. (1991): Předmluva. In: Vico, G. Základy nové vědy o společné přirozenosti národů. Praha: Academia.

KUUKKANEN, J.-M. (2015): *Postnarrativist Philosophy of Historiography*. London : Palgrave Macmillan.

KYSLAN, P. (2018): Homo ludens: kritika a možnosti. Pravda. In. *Teoretické a praktické*

kontexty: zborník vedeckých príspevkov. Prešov: Filozofická fakulta, 72-77.
KYSLAN, P. (2018): *Fenomén kultúry vo filozofii Immanuela Kanta*. Prešov: Filozofická fakulta.
LANE, R. (2011): The Final Incapacity: Peirce on Intuition and the Continuity of Mind and Matter. *Cognitio*, 12, (1-2), 105-119, 237-256.
ЛЕБЕДЕВА, О. Б. (2000): История русской литературы XVIII века. Москва: Издательский центр Академия.
LEIBNIZ, G. W. (1989): *Philosophical Essays*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
LEVINAS, E. (2000): *La réalité et son ombre, Les imprévus de l'histoire*, Préface, Paris: Fata Morgana.
LIEBSHER, M., NICHOLLS, A. (2010): *Thinking the Unconscious. Nineteenth-Century German Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
LLANERA, T. (2016): Redeeming Rorty´s Private-Public Distinction. *Contemporary Pragmatism*, 13 (3), 319-340.
LOWE, E. J. (1989): Kinds of Being: A Study of Individuation, Identity and the Logic of Sortal Terms. *Aristotelian Society Series* 10. Oxford: Basil Blackwell.
LOSSKIJ, N. O. (1944): Kritika noetiky R. Carnapa z hľadiska ideálu poznania. *Filozofický zborník*, (1944), 5. nepag.
LOSSKIJ, N. O. (1946): *Absolútne kritérium pravdy*. Turčiansky sv. Martin: Matica slovenská.
LOSSKIJ, N. O. (1996): Spomienky na bratislavské roky. *Filozofia*, 51, (10), 714-720.
LOSSKIJ, N. O. (1996a): Odpoveď Dr. I. Hrušovskému na jeho kritiku intuitívneho realizmu. *ORGANON. Filozofický časopis*, 3 (1), 57-61.
LOSSKIJ, N. O. (2000): *Filozofia intuitivizmu*. Bratislava: Christiania.
LOSSKIJ, N. O. (2004): *O mystickej intuícii*. Poprad: Mornár a syn.
ŁUKASIEWICZ, J. (1920a): O pojęciu możliwości. *Ruch Filozoficzny*, 5, 169-170.
ŁUKASIEWICZ, J. (1920b): O logice trójwartościowej. *Ruch Filozoficzny*, 5, 170-171.
LUTZ, M. J. (1997): Socratic Virtue in Post-Modernity: The Importance of Philosophy for Liberalism. *American Journal of Political Science*, 41 (4), 1128-1149.
MADELL, G. (2015): *The Essence of the Self: In Defense of the Simple View of Personal Identity*. New York, London: Routledge.
MAGNANI, L. (2004): Model-Based and Manipulative Abduction in Science. *Foundations of Science*, 9 (3), 219-247.
MAGNANI, L. (2007): Logic and Abduction: Cognitive Externalizations in Demonstrative Environments. *Theoria,* 60 (2), 275-284.
MAGNANI, L. (2009): *Abductive cognition*. Berlin: Springer-Verlag.
MACHIAVELLI, N. (2009): *Knieža*. Martin: Thesis.
МАЛИНОВ, А. В. (2012): История русской философии. XVIII век. Санкт-Петербург: Интерсоцис.
MARCELLI, M. (2005): *Michel Foucault alebo Stať sa iným*. Bratislava: Kalligram.
MAREK, J. (2010): *Nepřímý prorok existence*. Praha: Togga.
McDOWELL, J. (1997): Reductionism and the first person. In: Dancy, J. (ed.): *Reading Parfit*. Blackwell, 230-250.
McGINN, C. (1982): *The Character of Mind. Oxford*, New York: OUP.
McTAGGART, J. (1988): *The Nature of Existence*. Vol. II. Cambridge: CUP Archive.
MICHAUD, M. (2014): Raynal´s "colonialisme éclairé" in the Histoire des deux Indes. *French forum*, 39 (1-2), 17-32.
MIKULÁŠ. R. (2017): Poznámky k teóriám metafory: Giambattista Vico. *Philologia*, 27

(2), 107-122.
MILL, J. S. (1995): *O slobode*. Bratislava: IRIS.
MINÁČ, V. (1982): *Texty a kontexty*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
MINK, L. O. (2009): Naratívna forma ako kognitívny nástroj In:. Kožiak, R., Šuch, J., Zeleňák, E. (ed.): *Kapitoly zo súčasnej filozofie dejín*. Bratislava : Chronos, 2009, 64 – 83.
MINK, L. O. (2012): Historie a fikce jako způsoby rozumění. *Aluze,* 2, 34- 44.
MISAK, C. (2013): *American Pragmatists*. Oxford: Oxford University Press.
NALDONIOVÁ, L. (2016): Kreativní fantazie Gianni Rodariho. In: Dědinová, T. (ed.): *Na rozhraní světů. Fantastická literatura v mezioborovém zkoumání*. Brno: FF MU 2016, 221-232.
NAVARRE, M. (2014): Réfléchir, c'est résister à soi même. Rencontre avec Olivier Houdé. *Sciences humanines*, 265, 28-31.
NERCESSIAN, N. (1999): Model-Based Reasoning in Conceptual Change. In: Magnani, L. – Nercessian, N. – Thagard, P. (eds.): *Model-Based Reasoning in Scientific Discovery*. New -York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
NUBIOLA, C. (2004): *Il lume naturale*: Abduction and God. *Semiotiche*, I/2, 91-102.
ONDREJKOVÁ, A. (1999): *W poszukiwaniu zastępczego świata (Eng. In Search for a Substitution World)* [in:] Kiepas, A. (ed.): *Człowiek-technika-środowisko. Człowiek współczesny wobec wyzwań końca wieku (Eng. Human-Technology-Environment. Modern Man Facing Challenges of the End of the Century)*. Katowice: Wydawnictwo UŚ, Instytut Filozofii.
PARFIT, D. (1971): Personal Identity. *The Philosophical Review*, 80 (1), 3-27.
PARFIT, D., VESEY, G. (1974): Brain Transplants and Personal Identity. In: G. Vesey (ed.): *Philosophy in the Open*. Open University Press, 341-346.
PARFIT, D. (1984): *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
PARFIT, D. (2012): We Are Not Human Beings. *Philosophy*, 87 (1), 5-28.
PEIRCE, Ch. S. (1923): Deduction, Induction, and Hypothesis. In: Peirce, Ch. S.: *Chance, Love and Logic*. London: Kegan, Trench, Trubner & Co.
PEIRCE, C. S. (1992): *The Essential Peirce*. Vol. 1. Ed. By N. Houser and C. Kloesel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
PERRY, J. (1975): *Personal Identity*. Berkeley: University of California Press.
PERRY, J. (1978): *A Dialogue on Personal Identity and Immortality*. Indianapolis: Hackett Publishing.
PIAGET, J. (1977): Essai sur la necessité. *Archives de psychologie*, XLV (175), 235-251.
PINTO, Y. et al. (2017): Split brain: Divided perception but individed consciousness. *Brain*, 140 (5), 1231-1237.
PILARD, N. (2015): *Jung and Intuition: On the Centrality and Variety of Forms of Intuition in Jung and Post-Jungians*. NY: Routledge.
PORTMANN, A. (1950): Imagination et biologie. *Revue de théologie et de philosophie*, 38 (156), 187-202.
PRIEST, G. – ROUTLEY, R. – NORMAN, J. (eds.) (1989): *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*. München-Hamden-Wien: Philosophia Verlag.
PRINCE, M. (1909): *Psychotherapeutics: A Symposium*. Boston: R. G. Badge.
PRINCE, M. (1915): *The Unconscious: The Fundamentals of Human Personality, Normal and Abnormal*. New York: Macmillan.
ПУШКИН, А. С. (1994): А. Н. Радищев (1749 – 1802). In: Радищев, А. Н.: Путешествие из Петербурга в Москву. Paris: Booking International, 5-9.
PUTNAM, H. (2013): *Wiele twarzy realizmu i inne eseje (Eng. Many Faces of Realism and Other Essays)*. Warszawa: PWN.

RAEBER, M. I. (2013): The Art of Democracy – Art as a Tool for Developing Democratic Citizenship and Stimulating Public Debate: A Rortyan-Deweyan Account. *Humanities*, 2 (2), 176-192.

РАДИЩЕВ, А. Н. (1952): О человеке, о его смертности и бессмертии. In: Радищев, А. Н.: Избранные философские и общественно-политические произведения. Москва: Гусударственное издательство политической литературы, 287 – 418.

RADIŠČEV, A. N. (2010): *Cestovanie z Petrohradu do Moskvy*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.

RAUDLA, T. (2013): Vico's Potential in Semiotics: The Imaginative Universal and its Bodily Roots. *Chinese Semiotic Studies*, 9 (6), 264-270.

REESE, W. L. (1990): *Eastern and Western Thought. Dictionary of Philosophy and Religion*. New Yersey: Humanities Press.

REID, T. (1785): *Essays on the Intelectual Powers of Man*. Edinburgh: John Bell.

ROHBECK, J. (2004): *Geschichtsphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.

RORTY, R. (1967): Intuition. In: Edwards, P., ed.: *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 4. New York: The Free Press, 204-212.

RORTY, R. (1996): *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy.

RORTY, R. (1998): *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK.

RORTY, R. (1998): *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, R. (1998): Pragmatizmus a filozofia. In: Višňovský, E. –Mihina, F. (eds.): *Malá antológia filozofie 20. storočia. Zväzok I. Pragmatizmus*. Bratislava: IRIS, 506-541.

RORTY, R. (2000): *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava: Kalligram.

RORTY, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

RORTY, R. (2011): *An ethics for today: finding common ground between philosophy and religion*. New York: Columbia University Press.

ROSFORT, R. (2017): Concrete Infinity. Imagination and the Question of Reality. In: Söderquist, K. B. – Rosfort, R. – Grøn, A. (eds.): *Kierkegaard's Existential Approach*. New York: De Gruyter, 193-214.

ROWLAND, S. (2006): Jung and Derrida: the numinous, deconstruction and myth. In: Ann Casement, A. – Tacey D. (eds.): *The Idea of the Numinous: Contemporary Jungian and Psychoanalytic Perspectives*. Hove: Routledge, 98-116.

RUSSELL, B. (2000): *Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego (Eng. A History of Western Philosophy)*. Warszawa: ALETHEIA.

SARTRE, J.-P. (2012): *Wyobrażenie. Fenomenologiczna psychologia wyobraźni (Eng. Imagination. Phenomenological Psychology of Imagination)*. Warszawa: ALETHEIA.

SEIFERT, P. – SCHMIDT, P. (2004): *Aktivní imaginace*. Praha: Portál.

SELLARS, W. (1998): *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

SHAMDASANI, S. (2003): *Jung and the Making of Modern Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

SHOEMAKER, S. (1963): *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

SHORTER, E. (1998): *History of Psychiatry: From the Era of the Asylum to the Age of Prozac*. New York: John Wiley and sons.

SHUSTERMAN, R. (2003): *Estetika pragmatizmu. Krása a umenie života*. Bratislava: Kalligram.

SHUSTERMAN, R. (2012a): Somaesthetics and the Limits of Aesthetics. In: Shusterman, R.: *Thinking through the Body. Essays in Somaesthetics*. New York: Cambridge University Press, 125-144.

SHUSTERMAN, R. (2012b): Somatic Style. In: Shusterman, R.: *Thinking through the Body. Essays in Somaesthetics*. New York: Cambridge University Press, 315-337.

SCHAEFFLER, R. (1991): *Einführung in die Geschichtsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SCHECHTER, E. (2015): The Subject in Neurposychology: Individuating Minds in the Split-Brain Case. *Mind and Language*, 30 (5), 501-525.

SCHECHTMAN, M. (1990): Personhood and Personal Identity. *Journal of Philosophy*, 87 (2), 71-92.

SCHELER, M. (1968): *Místo člověka v kosmu*. Praha: Academia.

SCHOPENHAUER, A. (1994): Świat jako wola i przedstawienie (Eng. The World as Will and Representation). Warszawa: PWN.

SKRZYPEK, M. (1991): La réception de l' Histoire des deux Indes en Pologne et en Russie au dix-huitième siècle. In: Tietz, M. –Lüsebrink H. – J. (eds). *Lectures de Raynal: l'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle : actes du colloque de Wolfenbuttel*. Oxford: The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, 287-303.

SORENSEN, R. (1988): *Blindspots*. New York, Oxford: Oxford University Press.

SOŠKOVÁ, J. (1996): Estetizácia etických a etizácia estetických hodnôt. In: Gluchman, V. (ed.): *Hodnoty a súčasné etické teórie*. Prešov: Filozofická fakulta v Prešove Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach, 115-121.

SPERRY, R. W. et al. (1962): Some Functional Effects of Sectioning the Cerebral Commisures in Man. *Proceedings of the National Academy of Science*, 48, nepag.

SRZEDNICKI, J. (1987): *Initiative in Logic*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

СТАРЦЕВ, А. (1960): Радищев в годы Путешесвия. Москва: Советский писатель.

STÖGBAUER, A. (2005): *Posłowie (Eng. Afterword)*. [in:] Schopenhauer, A.: *O wolności ludzkiej woli (Eng. About the Freedom of Human Will)*. Kraków: ZIELONA SOWA.

STRAWSON, P. F. (1959): *Individuals. An Essay In Descriptive Metaphysics*. London: Methuen.

ŠÁNTIDÉVA. (2000): *Uvedení na cestu probuzení*. (*Bódhičarjávatára*). Praha: Dharma Gaia.

ŠULAVÍKOVÁ, B. (2005): Prirodzenosť človeka a autenticita. *Filozofia*, 60 (9), 682-697.

TASSIN, E. (2011): Migrovanie a kozmopolitické občianstvo: spôsoby bytia samým sebou a bytia vo svete. In: *Občianstvo bez hraníc?* Bratislava: Filozofický ústav SAV, 47-62.

TARSKI, A. (2001a): Badania nad rachunkiem zdań. In: Alfred Tarski: *Pisma logiczno-filozoficzne. Metalogika*, T. II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 3-30.

TARSKI, A. (2001b): Podstawowe pojęcia metodologii nauk dedukcyjnych. In: Alfred Tarski: *Pisma logiczno-filozoficzne. Metalogika*, T. II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 31-92.

TARSKI, A. (2001c): Rachunek zdań i topologia. In: Alfred Tarski: *Pisma logiczno-filozoficzne. Metalogika*, T. II. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 158-200.

THOMPSON, V. – PENNYCOOK, G. – TRIPPAS, D. – EVANS, J. (2018): Do Smart People Have Better Intuitions? *Journal of Experimental Psychology: General*, 147 (7), 945-961.

UNGER, P. (1992): *Identity, Consciousness and Value*. Oxford: Oxford University Press.

VEENHOVEN, R. (2003): Notions of Art-of-Living. Introduction to This Special Issue. *Journal of Happiness Studies*, 4 (4), 345-349.

VERENE, D. P. (1981): *Vico's science of imagination*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

VERENE, D. P. (2002): Giambattista Vico. In: Nadler, S. A. (ed.): *A Companion to Early*

Modern Philosophy. London: Blackwell Publishing.
VICO, G. (1983): *The Autobiography of Giambattista Vico*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
VICO, G. (1991): *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha: Academia.
VIŠŇOVSKÝ, E. (2015): Peirce a Rorty: Pokus o zmierenie dvoch verzií pragmatizmu. *Filozofia*, 70, (7), 497-504.
VIŠŇOVSKÝ, E. (2015): *Richard Rorty a zrkadlo filozofie*. Bratislava: Kalligram.
VIŠŇOVSKÝ, E. (2016): Richard Rorty a zrkadlo filozofie (K Rortyho metafilozofii). In: Javorská, A. – Kocinová, L. –Wagnerová, S.(eds.): *(Meta) filozofia – prax*. Bratislava: Slovenské filozofické združenie pri SAV, 34-50.
VOLLRATH, E. (1990): Hannah Arendtová a Martin Heidegger. *Filosofický časopis*, (4), 1-13.
WALCZAK, M. (2011): *Intuicja jako typ poznania, wiedzy i dyspozycji. Zagadnienia Naukoznawstwa* 2 (188) *(Eng. Intuition as a Type of Cognition, Knowledge and Disposition. Issues of Science Studies, 2 (188)),* 127-144.
WALICKI, A. (2005): *Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
WALLIS, M. (2004): *Wybór pism estetycznych (Eng. Selection of Aesthetic Essays)*. Kraków: TAiWPN Universitas.
WELSCH, W. (1993): *Estetické myslenie*. Bratislava: Archa.
WELSCH, W. (1998): *Nasza postmodernistyczna moderna (Eng. Our Postmodern Modernity)*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
WELSCH, W. (2005): *Estetyka poza estetyką (Eng. Aesthetics Beyond the Aesthetics)*. Kraków: Universitas.
WHITE , H. (1987): The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation In: *The Content of the Form*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 58-82.
WHITE, H. (2010): *Tropika diskursu : Kultúrně kritické eseje*. Praha : Karolinum.
WHITE, H. (2011): *Metahistorie*. Brno : Host.
WHITEHEAD, A. N. (1978): *Process and Reality. An Essay In Cosmology*. New York: The Free Press.
WIGGINS, D. (1967): *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Oxford University Press.
WIGGINS, D. (2012): Identity, Individuation, and Substance. *European Journal of Philosophy*, 20 (1), 1-25.
WILLIAMS, B. (1973): *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
WINNICOTT D. W. (1964): Review of Memories, dreams, reflections. *International Journal of Psychoanalysis,* 45, 450-455.
WITTGENSTEIN, L. (1970): *Culture and Value*. Oxford: Basil Blackwell.
WITTGENSTEIN, L. (1993): *Filozofická zkoumání*. Praha: Filozofický ústav AV ČR.
WITTGENSTEIN, L. (2005): *Dociekania filozoficzne (Eng. Philosophical Investigations)*. Warszawa: PWN.
ZAWIRSKI, Z. (1946): Geneza i rozwój logiki intuicjonistycznej. *Kwartalnik Filozoficzny*, 16, 165-222.
ZEŇKOVSKIJ, V. V. (1991): *Istorija russkoj filosofii. Tom II*. Leningrad: EGO.
ZUMSTEIN-PREISWERK, S. (1975): *C. G. Jungs Medium: Die Geschichte Helly Preiswerk*. Munchen: Kindler.

O AUTOROCH

Tatiana Badurová je doktorantkou na *Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy* pod vedením dr. Jakuba Marka. Vo svojej dizertačnej práci sa venuje súvislosti daru a bytostnej transformácie, pričom čerpá z diel S. Kierkegaarda, J. Patočky a J. Derridy. V súčasnosti pripravuje český preklad Derridovej eseje *Donner la mort* a vyučuje magisterský kurz na FHS UK venovaný tejto eseji. Začiatkom tohto roku publikovala štúdiu s názvom *Pátos dištancu ako cnosť, ktorá obdarováva. Deleuzovská interpretácia*, ktorá je súčasťou mimoriadneho čísla Filosofického časopisu *Nietzsche o ctnosti* (Jakub Chavalka, Ondřej Sikora, eds).

kontakt: tatiana.badurova@gmail.com

Zuzana Býmová, studuje na doktorském oboru *Německá a francouzská filosofie*, na *Fakultě Humanitních Studií Univerzity Karlovy*. Věnuje se filosofii Emmanuela Levinase, Maurice Blanchota a Jacquesa Derridy, především se pak zaměřuje na problém možnosti psaní o jinakosti.

kontakt: Susanna.B@seznam.cz

Jakub Chavalka se odborně zaměřuje na filosofickou antropologii, přednáší na *Fakulte humanitních studií Univerzity Karlovy*. Je hlavním řešitelem grantu GAČR *Individualismus v československé filosofii 1918-1948*. V roce 2014 vydal knihu *Přivtělení a morálka. Pojetí tělesnosti v myšlení Friedricha Nietzscheho* a v nakladatelství Karolinum je připravena kniha *Dějiny a sebetvorba. Jacob Burckhardt jako Nietzschův modelový čtenář*. Jako koeditor se podílel na přípravě mimořádného čísla Filosofického časopisu *Nietzsche o ctnosti* (2018).

kontakt: jakub.chavalka@fhs.cuni.cz

Andrea Javorská je docentkou filozofie na *Katedre filozofie Filozofickej fakulty UKF v Nitre*, kde prednáša fenomenológiu, filozofickú antropológiu, dejiny filozofie 19. a 20. storočia. Od roku 2014 je predsedníčkou Slovenského filozofického združenia pri SAV a členkou predsedníctva Rady slovenských vedeckých spoločností SAV. Je autorkou monografie *Dejiny a dejinnosť v diele Martina Heideggera* (2014).

kontakt: ajavorska@ukf.sk

Peter Kyslan je odborný asistent na *Inštitúte filozofie FF PU v Prešove*. Vedecko-výskumne sa venuje filozofii I. Kanta, filozofii kultúry a filozofii dejín. Pedagogicky sa orientuje na filozofiu 20. storočia a na problémy modernej kultúry a výchovy. Publikoval monografiu *Fenomén kultúry vo filozofii Immanuela Kanta (2018)*. V roku 2016 publikoval štúdiu *What is culture? Kant and Simmel [Qué es la cultura? Kant y Simmel]*. In: *Con-Textos Kantianos: international journal of philosophy*, 4 (2016), online, 158-166.

kontakt: peter.kyslan@unipo.sk

Miroslav Marcelli je profesor filozofie. Od roku 1971 pracuje na *Katedre filozofie a dejín filozofie FFUK v Bratislave*, v súčasnosti ako profesor dejín filozofie. Od roku 2005 prednáša semiotiku na *Fakulte humanitných štúdií, UK v Prahe*. Sústreďuje sa na problematiku dejín klasickej a súčasnej filozofie, na semiotiku a na filozofiu urbánneho priestoru. Publikoval monografie *Myslenie v sieti (2018), Miesto, čas, rytmus (2014), Mesto vo filozofii (2011)*.

kontakt: marcelli@fphil.uniba.sk, miroslav.marcelli@fhs.cuni.cz

Ondrej Marchevský je docent filozofie na *Filozofickej fakulte Prešovskej univerzity v Prešove*. Predmet jeho výskumného zamerania tvoria dejiny ruskej filozofie druhej polovice 19. storočia a začiatku 20. storočia. Ťažiskovo venuje pozornosť fenoménu ruského národníctva a jeho prejavom v oblasti filozofického myslenia. Je autorom monografie *Filozofia (z) dejín jadra ruského národníctva (2015)*.

kontakt: ondrej.marchevsky@unipo.sk

Monika Miczka-Pajestka je doktorkou filozofie na *Katedre pedagogiky, Univerzity v Bielsko-Biała*. Odborne sa venuje otázkam subjectivity, transformáciám v postmoderne, virtualizáciou, hybridizáciou a konvergenciou v kultúre. Publikovala monografie *Podmiotowość człowieka w perspektywie nowoczesnej techniki (2005), Opowiadanie rzeczywistości. Konwergencja i jej przejawy a możliwości ponowoczesnego „bycia" w świecie (2018)*.

kontakt: m.pajestka@ath.bielsko.pl

František Mihina je profesor na *Inštitúte filozofie, Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove*, s výskumným a pedagogickým zameraním na dejiny súčasnej filozofie, pragmatizmus, filozofiu symbolických foriem, filozofiu jazyka. Publikoval viaceré monografie doma a v zahraničí: *Krótka historia Filozofii Amerykanskie (2005), Racjonalnosc. Zarys genealogii modeli i problemow(2008)*.

kontakt: frantisek.mihina@gmail.com

Andrej Rozemberg pôsobí ako odborný asistent na *Katedre filozofie a aplikovanej filozofie Univerzity sv. Cyrila a Metoda v Trnave*. Zaoberá sa vybranými otázkami filozofie človeka, metafyziky a bioetiky, v rámci ktorej sa venuje najmä otázke práv zvierat. V rámci dejín filozofie sa venuje predovšetkým klasickej a stredovekej Indickej filozofii. Publikoval v časopise Filozofia state *Minulé života Johna Locka. Pamäť a morálna zodpovednosť v psychologickej teórii osobnej identity (2018), Pamäť, rekognícia a osobná identita v klasickej Indickej filozofii (2018)*.

kontakt: andrej.rozemberg@post.sk

Krzysztof Śleziński pôsobí ako profesor na *Sliezskej univerzite v Katowiciach*, je riaditeľom Inštitútu vied o edukácii. Publikoval monografie: *Elementy platonizmu u Rogera Penrose'a (1999), Zarys dy-daktyki fi lozofi i (2000), Benedykta Bornsteina koncepcja naukowej metafi zyki i jej znaczenie dla badań współczesnych (2009), Filozofi a Benedykta Bornsteina oraz wybór i opracowanie niepublikowanych pism (2011), Edukacja fi lozofi czna w teorii i praktyce (2012)* je spoluredaktor filozofickej ročenky „Studia z Filozofi i Pol-skiej".

kontakt: krzysztof.slezinski@us.edu.pl

Juraj Šuch je docent na *Katedre filozofie FF UMB v Banskej Bystrici*. Výskumne a pedagogicky sa orientuje na filozofiu dejín, filozofiu výchovy, problém narativity vo filozofii dejín a didaktiku filozofie. Je autorom mnohých štúdií vo vedeckých časopisoch, napísal monografie *Vybrané reflexie povahy kritického poznania a problém významu v naratívnych interpretáciách (2016), Narace a (živá) realita (2012).*

kontakt: juraj.such@umb.sk

Lukáš Švihura je odborným asistentom na *Inštitúte filozofie Filozofickej Fakulty Prešovskej univerzity v Prešove*. Výskumne sa orientuje na podoby estetizácie étosu a modely umenia života v súčasnej kultúre a filozofii. V rámci svojho pedagogického pôsobenia vedie semináre z filozofickej antropológie, sociológie a príležitostne axiológie. Je autorom viacerých štúdií: *K tradícii kantovského filozofovania v Prešove: Etika Andreja Vandráka* (2018), *Musíš sa stať umeleckým dielom* (2019) a monografie *Umenie života a liberálna kultúra* (2019).

kontakt: lukas.svihura@unipo.sk

Ivana Ryška Vajdová je končiacou študentkou doktorandského štúdia na katedre *Filosofie a dějin přírodních věd, Univerzity Karlovy* zároveň prednáša na Univerzite v Hradci Králové. Vo svojej dizertačnej práci sa špecializuje na psychiatra Carla Gustava Junga konkrétne filozofickým a biologickým predpokladom jeho konceptu nevedomia. Je autorkou štúdií*: Jung's Psychological Analysis of Imago Dei.In Spirituality Studies* (2016), *Three Dimensions of Living Forms – Brief Look into Parallels between Adolf Portmann and C.G. Jung. In Humanum* (2015).

kontakt: ivanavajdova@gmail.com

Emil Višňovský je profesorom na Katedre filozofie a dejín filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského. Špecializuje sa na filozofiu mysle, filozofiu kultúry a filozofiu pragmatizmu. Je autorom monografie *Richard Rorty a zrkadlo filozofi*e (2015) a editorom kolektívnej monografie *Normativita ako vôľa k poriadku* (2016).

kontakt: emil.visnovsky@uniba.sk

SUMMARY

Miroslav MARCELLI

INTUITIONS: HEURISTICS AND ABDUCTIONS

The paper treats the topic of intuition from two points of view. The first one is the approach of the dual-process theory of reasoning and rationality (Kahneman, Stanovich, Evans) where the intuition is considered as one type of heuristics and situated close to the field of biases and fallacies. The second one is the standpoint of the theory of abductive inference and the mode-based reasoning. Seen from this point intuition is placed in the field of creative thinking. Both views have in common the idea of the fallibility of the knowledge. This fallibility is the challenge for the standard philosophical conception of intuition.
Keywords: Intuition, Heuristic, Abduction, Dual-process Theories of Reasoning and rationality, Model-based Reasoning

František MIHINA

PHILOSOPHY INSIDE INCOMMENSURABLE IDEAS OR HRUŠOVSKÝ VERSUS LOSSKIJ – WHAT IS THE STATUS OF INTUITION?

The paper focuses on a critical reflection of the development of philosophical thinking in Slovakia in the middle of the last century, especially on the philosophical and theoretical dispute between N.O. Losskij and I. Hrušovský on the character of knowledge. Official status of this discussion can be characterized as based on a controversy inside the theory of knowledge, its background in fact belongs to the ontology and metaphysics.
Keywords: Slovak philosophical thinking, Theory of knowledge, N. O. Losskij, I. Hrušovský, Intuition, Polemics

Emil VIŠŇOVSKÝ

INTUITION AND IMAGINATION IN PRAGMATIST METAPHILOSOPHY

The paper presents concepts of intuition and imagination as construed by pragmatist metaphilosophy. The focus is on the conceptions of Ch. S. Peirce and R. Rorty. The former rejected traditional Cartesian notion of intuition within the context of his theory of commonsense and scientific inquiry. The latter also repudiated the concept of intuition within the context of his critique of fundationalism and representationalism. However, both acentuated the concept of imagination: Peirce associated it with the notion of reason that is creative, and Rorty with the notion of philosophy that is transformative and poetic. By way of conclusion the author points out to some metaphilosophical implications of pragmatist understanding of intuition and imagination.
Keywords: Intuition, Imagination, Pragmatism, Peirce, Rorty, Metaphilosophy

Jakub CHAVALKA

INTUITION AND IMAGINATION OF KANT

The first two parts of the study deal with the reasons why Kant refuses intuition as a faculty of human knowledge and with a synthetic function that appertains to the knowledge in imagination (Einbildungskraft). Intuitive construction from mathematical concepts and a different use of reason within philosophy, which must be discoursive, is described in the third part. The fourth part turns to an anthropological aspect of the problem and follows the causes leading to a distortion of imagination into fantasy which brings about a sickness of the mind that is falsely claimed by the faculty of intuition. In the fifth part, the limits of Kant's concept of intuition are sketched based on the work of a Czech philosopher Vladimír Hoppe. The last part attempts at finding this limit in the notion of a metaphor as a symbolic hypotyposis.
Keywords: Kant, Intuition, Power of Imagination, Hoppe, Fantasy

Ondrej MARCHEVSKÝ

IMAGINATION AS A (NON)DANGEROUS TOOL OF ENLIGHTENMENT THOUGTS OF A. N. RADISHCHEV

The study introduces the period of enlightenment in the Czar Russia. It presents a broader, historical and social framework of 18th century Russia, which was significantly determined by the ruling of the Empress Catherine II. At the background of this historical context, the study opens a key issue of specific aspects in the work of A.N. Radishchev. The work and its thoughts can serve us to illustrate the reception of enlightenment thinking in Russia. In regards to the aim of this study, the main source of Radishchev thinking is the text Journey from St. Petersburg to Moscow, written in a form of travelogue. It consists of various imaginative features, which have different functions and which became one of the most important characteristics of his work. From the creative point of view, Radishchev focused on issues of social philosophy, moral philosophy and philosophy of law. Another important aim of this study is the reception and evaluation of the ruling of Catherine II. in the thoughts of Radishchev. This study also evaluates a possible reason for critical and even maybe reactive standpoint of the Empress towards Rardishchev. It also explores the impact of this standpoint on further interpretation of Radishchev thoughts.
Keywords: Enlightenment, Russian philosophical thinking, Catherine II, A. N. Radishchev, Imagination

Peter KYSLAN

IMAGINATION AND HISTORY IN THOUGHT OF GIAMBATTISTA VICO

The paper reconstructs and analyzes imagination and poetic thinking in the philosophy of Giambattista Vico. I oft focuses on content and meaning of imagination in the philosophy of history of the Italian philosopher. The work The New Science is an original work that laid the basis for philosophy of history as a discipline. Vico's perspective towards history and culture can still be inspiring for today.
Keywords: Giambattista Vico, Imagination, Imaginative universals, Philosophy of history,

Juraj ŠUCH

HISTORICAL IMAGINATION IN SELECTED ANGLO-SAXON REFLECTIONS OF HISTORY

The author of the article introduces R. G. Collingwood's understanding of the role of historical imagination, which is related to the synthesis and presumption of available historical data. He also presents his view of historical imagination in the work of G. Elton who represents a traditional understanding of history. The author pays attention to the role of historical imagination in the tropological theory of H. White. He takes a critical view of the anti-representative constructivism of Jouni-Matti Kuukkanen who suggests an understanding of historical work as an argumentation for or against a certain historiographical thesis.
Keywords: Historical imagination, picture of the history, historical narration, writing about history, history

Andrej ROZEMBERG

THE COMBINED SPECTRUM: SOME REMARKS ON REVISIONIST METAPHYSICS OF DEREK PARFIT

According to Derek Parfit, the existence of person involves nothing more than interrelated mental and physical phenomena. There is no „further fact" about personal identity over time, no continuing I or self which underlies and unifies all conscious acts, only a series of mental and physical events. Therefore what matters in survival is not identity but merely psychological continutity (R-relation). I shall argue that Parfit´s psychological criterion of personal identity is problematic for many reasons and that self-less impersonal description is not a better description of our lives. Further I´ll argue that important moral claims which according to Parfit follow his thoughts are clearly compatible with nonreductionist view.
Keywords: Self, Person, Personal Identity, Psychological continuity, Reductionism, Revisionist Metaphysics, Thought experiment

Krzysztof ŚLEZIŃSKI

SELECTED ELEMENTS OF BROUWER'S PHILOSOPHY AND INTUITIONISTIC LOGIC. GENESIS AND DEVELOPMENT

This article discusses various aspects of intuitionistic logic. Its creator was L.E.J. Brouwer. Being one of the constructivist trends in the philosophy of mathematics, this form of logic was supposed to overcome the crisis observed within the fundamentals of this branch of science. The main issues of logic were later developed by Brouwer's disciple, A. Heyting. Further on, essential corrections were introduced into this system by Kurt Gödel, but the final form was given to intuitionistic logic by a Polish scholar, Stanisław Jaśkowski.
Keywords: Intuitionistic logic, Brouwer's philosophy, Heyting system, Axiomatic and matrices methods.

Monika MICZKA-PAJESTKA

FACES OF IMAGINATION AND INTUITION IN THE AESTHETIC AND COGNITIVE PERSPECTIVE

The following article discusses and analyzes the problem of a diverse and multiple perception of what constitutes the imagination and what is referred to as intuition. The considerations have been conducted in the aesthetic as well as the epistemological perspective, among others with reference to the concepts by Arthur Schopenhauer, Jean-Paul Sartre, Gaston Bachelard or Mieczysław Wallis. Furthermore, the question of approach to the process of learning about the world and criticism of intellectual intuition in terms of Hilary Putnam's theory has been also considered. Imagination and intuition have been analyzed as concepts related to cognition itself, „aesthetic" cognition, but also to artistic and creative activity.
Keywords: Imagination, Intuition, „Aesthetic" cognition, Diversity

Ivana RYŠKA VAJDOVÁ

IMAGINATION AND INTUITION IN THE WORK OF C. G. JUNG

The article discusses the key role of imagination and intuition in the work of Carl Gustav Jung (1875-1961). From the remotest times, the imagination helps to widen and deepen human consciousness. Jung developed therapeutic method called "active imagination" and conducted many personal experiments based on it. The results are summed is his Liber Novus or Red Book (2009) which became a foundation for his lifelong theoretical work. His concept of imagination influenced scholars like H. Corbin, A. Portmann or G. Bachelard. In my article I'm focusing primarily on beneficial impact of imagination in psychotherapy and its role in daily life. The second part of the text is dedicated to the notion of an intuition and role of the both intuition and imagination in Jung's distinctive typology published in 1921 under the title Psychological Types.
Keywords: C. G. Jung, Imagination, Intuition, Red Book, Psychotherapy

Tatiana BADUROVÁ

FANTASY AS A KEY MOMENT OF EXISTENTIAL TRANSFORMATION

The essay deals with the problem of fantasy from the point of view of Kierkegaard's anthropology and philosophy of existence. For Kierkegaard, fantasy is a medium that opens the man up for the possibilities of the infinite and thus deepens the interiority of an individual. The main aim of the text is to clarify the role of fantasy in this process and to demonstrate that fantasy is the inevitable condition of the possibility of self-creation, i.e. existential transformation.
Keywords: Kierkegaard, Fantasy, Imagination, Interiority, Self-creation, Existential transformation, Existential philosophy

Zuzana BÝMOVÁ

IMAGINARY OF BLANCHOT AND LEVINAS

The subject of this article is the presentation of the Theory of imagination in Emmanuel Levinas and Maurice Blanchot. The primary goal of the article is to elaborate a comparison of their concepts of Imagination and to show, despite the different context in which these authors speak about the Imagination and the Imaginary, their mutual proximity. Because it is precisely for both of the authors the Work of art which brings us to the Imaginary space in Ecstatic experience, I shall first and foremost ask what is the Work of art and how does it relate to Imagination. Consequently, I shall take up the relation between the object and its Image, and, finally, I shall ask the question about how it is possible to relate to the Imaginary space which is outside of the world.
Keywords: Blanchot, Lévinas, Imagination, Art, Image, Literature

Lukáš ŠVIHURA

RICHARD RORTY AND THE ART OF LIFE

In his book Contingency, Irony, and Solidarity, Richard Rorty outlined models of autonomous self-creation that had describe the process of liberation of thoughts from the pre-set determinants. The author of the paper accepts Rorty's philosophy of self-creation and takes it even further by saying that this idea of liberation should be embraced and lived by. He also argues with Rorty's statement that self-creation should only concern the private life of selected persons, and proposes that all people who suffer under pre-set determinants should strive for self-creation, the so-called art of life. He argues that self-creation, much like any other type of art, can positively influence the formation of public morality.
Key words: Rorty, The art of life, Self-creation, Autonomy, Liberty, Art, Morality, Plurality

Andrea JAVORSKÁ

THINKING AND ACTION OF HANNAH ARENDT

The article dealt with the problems of thinking and action from the perspective of one of the modern polical theorists and the famous philosopher of 20th century Hannah Arendt. The aim of this work will therefore present the basic ideas of this philosopher and will show the conditions and reasons for the birth of her concept of vita activa. Hannah Arendt is conviced that only a misunderstanding of the difference between thinking and knowing can lead to the expectation of truth from thinking. This problem is examined on the background of her description of the loss of the common human world as a consequence of the development of the modern science and technology and the concept of history of the modern world.
Keywords: Thinking, Action, World, Freedom, Judgment

INTUÍCIA A IMAGINÁCIA VO FILOZOFII A VEDE

Andrea Javorská – Peter Kyslan (eds.)

Editori: doc. Mgr. Andrea Javorská, PhD.
Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Recenzenti: doc. PhDr. Mariana Szapuová, PhD.
Mgr. Jozef Sivák, CSc.

Vydavateľ: Slovenské filozofické združenie pri SAV, Bratislava
Tlač: Tlačiareň Svidnícka s.r.o., Svidník
Vydanie: prvé
Rok vydania: 2019
Náklad: 100 ks
Rozsah: 195 s.

ISBN 978-80-973092-3-7
EAN 9788097309237

ISBN 978-80-973092-3-7
EAN 9788097309237

www.sfz.sk