

Slovenské filozofické združenie pri SAV

Myslieť inak – iné v myslení

zborník vedeckých príspevkov

Sabína Gáliková Tolnaiová – Ondrej Marchevský – Peter Kyslan (eds.)

Bratislava 2021

Zborník zo VI. slovenského filozofického kongresu

Myslieť inak – iné v myslení

s medzinárodnou účasťou konaného online 21. – 23. 10. 2020.

Editori: PhDr. Sabína Gáliková Tolnaiová, PhD.
doc. Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.
Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Recenzenti: prof. PhDr. Eugen Andreánsky, PhD.
prof. PhDr. Slavomír Gálik, PhD.

Obálka: Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Technická redakcia: Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Jazyková úprava: autori príspevkov

Vydavateľ: Slovenské filozofické združenie pri SAV, Bratislava

Tlač: Tlačiareňavidnická, s. r. o. Svidník

ISBN 978-80-973092-6-8

EAN 9788097309268

OBSAH

ÚVOD (editori) 7

PRÍHOVORY PREDNESENÉ PRI PRÍLEŽITOSTI OTVORENIA VI. SLOVENSKEHO FILOZOFICKÉHO KONGRESU

PRÍHOVOR PREDSEDNÍČKY SLOVENSKEHO FILOZOFICKÉHO
ZDRUŽENIA PRI SAV 11

PRÍHOVOR RIADITEĽA FILOZOFICKÉHO ÚSTAVU SAV 15

HERETICI, IRONICI, VIZIONÁRI A „TERRA INCOGNITA“: „INÉ“ FILOZOFICKÉ REFLEXIE, IDEY A OSOBNOSTI V DEJINÁCH

MYTOLÓGIA AKO PROTOFILOZOFIA
Štefan Šrobár 19

INOVÁTOR SÓKRATÉS ALEBO NOVÁ INTERPRETÁCIA KOSMU
V SÓKRATOVSKÉJ FILOZOFII
Zuzana Zelinová 23

ALGIS UŽAVINYS O VZŤAHU NOVOPLATONIZMU A TEURGIE
Mária Mičaninová 34

ABSOLÚTNY POHYB – ZÁKLADNÁ CHARAKTERISTIKA KLASICKEJ
ČÍNSKEJ METAFYZICKEJ INAKOSTI V PROTIKLADE K EURÓPSKYM
METAFYZICKÝM PREDSTAVÁM O PODSTATE BYTIA
Marina Čarnogurská 45

ÚVAHY O ROZUMNOSTI A O DOBRE V PREDSTAVE VILIAMA
OCKHAMA
Rastislav Nemec 63

NOVÁ KOZMOLÓGIA V RANOM NOVOVEKU. HELIOCENTRIZMUS
A ZDRAVÝ ROZUM
Štefan Zolcer 72

K JUBILEU KANTA INAK ALEBO KANT „NA HRANICI“ SYMBOLIZMU A. BELÉHO <i>Ondrej Marchevský</i>	83
MYSLET JINAK ŘEČ <i>Adam Vostárek</i>	95
FRÉDÉRIC BASTIAT – WIELKI IRONISTA <i>Dariusz Juruś</i>	105
HEREZE JINAKOSTI, JINAKOST HEREZE. LADISLAV KLÍMA <i>Jakub Chavalka</i>	117
KE 115. VÝROČÍ VOLNÉ MYŠLENKY U NÁS <i>Radek Holodňák</i>	129
FENOMENOLOGICKÉ VÝCHODISKÁ VÝSKUMU NUDY AKO NALADENOSTI <i>Daniela Kováčová</i>	141
JAZYKOVÝ RELATIVIZMUS A FILOZOFIA <i>Marek Mikušiak</i>	147
 FILOZOFIA „INÉHO“: DRUHÝ AKO INÝ A CUDZÍ, RADIKÁLNA EXTERIORITA A DIFERENCIA	
OD INÉHO K CELKOM INÉMU. K FILOZOFII ALTERITY <i>Jozef Sivák</i>	161
GLOBALIZÁCIA AKO FORMA ODHAĽOVANIA INAKOSTI. KU WALDENFELSEVEJ FENOMENOLÓGIÍ CUDZIEHO A JEJ ODKAZU PRE SÚČASNOŠŤ <i>Andrea Balážová</i>	178
NEPRIATEĽ AKO RADIKÁLNE „INÝ“: POLITICKÉ A EXISTENCIÁLNE SPÔSOBY OBMEDZENIA NEPRIATEĽSTVA <i>Peter Šajda</i>	189

UMENIE ŽIVOTA AKO ESTETIKA INAKOSTI <i>Lukáš Švihura</i>	197
 „INÉ“, „INAKOSŤ“ A „MYSLEŤ INAK“ V KONTEXTE AKTUÁLNYCH VEDECKÝCH, SOCIÁLNYCH, MORÁLNYCH A ENVIRONMENTÁLNYCH PROBLÉMOV	
PROBLÉMY A HRANICE NATURALIZMU <i>Juraj Popovič</i>	210
PROBLEMATIKA ANTROPOCÉNU V DVOCH VÝZNAMOVÝCH ROVINÁCH <i>Katarína Podušelová</i>	221
ENVIRONMENTÁLNE MYSLENIE A MEDIALIZÁCIA ENVIRONMENTÁLNYCH PROBLÉMOV V KONTEXTE HINDUIZMU <i>Juraj Skačan</i>	229
KRITICKÁ REFLEXIA TRANSHUMANISTICKÝCH VÍZÍÍ BIOCHEMICKÉHO VYLEPŠOVANIA ČLOVEKA S DÔRAZOM NA PROBLEMATIKU ŠŤASTIA A LÁSKY <i>Zlatica Plašienková – Martin Farbák – Tatiana Kovaleva</i>	243
 UČIŤ FILOZOFIU A UČIŤ FILOZOFIOU: K STARONOVÉMU PROBLÉMU ÚLOHY FILOZOFOV, „UČIŤ INAK“	
CIOLKOVSKIJ A FJODOROV: FILOZOF AKO UČITEĽ, PRIATEĽ A UTEŠITEĽ <i>Peter Nezník</i>	260
FILOZOFIA KONKORDANCIE V ČASOCH NEVZDELANOSTI <i>Peter Rusnák</i>	272
VZDELÁVANIE ORIENTOvané NA ZÍSKAVANIE KOMPETENCIÍ V REFLEXII FILOZOFIE VÝCHOVY K CNOSTI <i>Andrea Blaščíková</i>	283

AUTOREGULATÍVNE MYSLENIE A JEHO UTVÁRANIE V SOCIETE

Gabriela Šarníková	293
(NA)UČÍ FILOZOFIA MYSLEŤ?	
Silvia Tomašková	302
BREMENÁ PRÁCE SLOVENSKÝCH FILOZOFOV A HISTORIKOV V ČASE SÚČASNÝCH CIVILIZAČNÝCH VÝZIEV	
Juraj Šuch	308

VÁŽENÍ ČITATELIA,

zborník *Myslieť inak – iné v myslení* nesie rovnomenný názov VI. slovenského filozofického kongresu, ktorý sa uskutočnil s medzinárodnou účasťou formou online v dňoch 21. – 23. októbra 2020. Hlavní organizátori kongresu - SFZ pri SAV v spolupráci s FÚ SAV v Bratislave, zvolili online formu v histórii slovenských filozofických kongresov po prvýkrát, a to s ohľadom na aktuálnu krízovú situáciu v súvislosti s pandemicky sa šíriacim ochorením COVID 19.

Ako naznačuje názov kongresu, na priebehu ktorého participovali aj ďalší spoluorganizátori (Katedra filozofie UMB v Banskej Bystrici, Katedra filozofie a dejín filozofie UK v Bratislave, Katedra filozofie FF UKF v Nitre, Inštitút filozofie FF PU v Prešove a Katedra filozofie UCM v Trnave), bol zameraný na ideu možnosti či schopnosti (filozofie) „myslieť inak“ a „iné v myslení“, a to osobitne (o. i.) práve v kontexte dnešnej doby. V intenciách tohto ideového zamerania na kongres prijali pozvanie a vystúpili so svojou plenárnou prednáškou piati zahraniční a dvaja domáci hostia: *prof. Peter Singer* (Princeton University), *prof. Andrey Vadimovich Smirnov* (Russian Academy of Sciences, Moscow), *prof. Dan Zahavi* (University of Copenhagen and University of Oxford), *prof. Georg Stenger* (University in Wien), *prof. Geir Sigurðsson* (University of Iceland), *prof. Miroslav Marcelli* (Univerzita Komenského v Bratislave), *prof. Tatiana Sedová* (Filozofický ústav SAV).

Aktívne príspevky, resp. prednášky a diskusie ďalších účastníkov kongresu odznali v rámci jeho štyroch sekcií priebežne v troch utvorených zoom-miestnostiach. Sekcie boli zamerané na analýzu filozofických reflexií a interpretáciu „iných“ myšlienok, ktoré sa stali zlomovými v dejinách filozofie, aj tých, ktoré v nich zostali takmer nepovšimnuté, obchádzané, prípadne zabudnuté, či dokonca zakázané spolu s ich pôvodcami. Tiež takých, ktoré v nej predstavujú doteraz oblasť „terra incognita“ a pozývajú k dialógu (o. i.) medzi kultúrami (napr. Západu a Východu). Ďalej na reflexiu otázky diferencie, exteriority a „inakosti“ druhých, aj samotnej schopnosti „myslieť inak“ v kontexte našich aktuálnych vedeckých, sociálnych, morálnych a environmentálnych problémov. V neposlednom rade aj na staronový problém spoločenskej úlohy filozofov „učiť inak“. Časť z týchto príspevkov je publikovaná práve v zborníku *Myslieť inak – iné v myslení*. Boli v ňom rozdelené v intenciách svojho obsahu do 4 častí: 1. *Heretici, ironici, vizionári a „terra incognita“: „iné“ filozofické reflexie, idey, a osobnosti v dejinách*; 2. *Filozofia „iného“: druhý ako iný a cudzí, radikálna exteriorita a diferencia*; 3. *„Iné“, „inakosť“ a „myslieť inak“ v kontexte aktuálnych vedeckých, sociálnych, morálnych a environmentálnych*

problémov; 4. Učiť filozofiu a učiť filozofiou: k staronovému problému úlohy filozofov „učiť inak“. Uvedené príspevky v rámci spomínaných štyroch zborníkových častí odzrkadľujú (o. i.) mnohosť a rozdielnosť filozofických záujmov, perspektív, prístupov a pod.. Jedno však majú spoločné – svedčia o dnes reflektovanej potrebe „oživiť“ filozofiu, otvoriť sa v nej pre iné, nové, prelomiť bariéry vo vzťahu k nepoznanému, ale aj pohodlnej konformite a zaužívanej uniformite filozofického myslenia.

Možno skonštatovať, že v odstupe času bolo VI. slovenské kongresové podujatie opäť príležitosťou pre filozofickú reflexiu a skúsenosť, a to osobitne výnimočnou. Pripomenutie si 30. výročia založenia SFZ pri SAV, ktoré bolo taktiež jeho pôvodným imanentným zámerom, sa totiž ukazuje byť v roku 2020 významným symbolickým medzníkom: Ohlasuje čas „inak“ položiť filozofickú otázku, opäť reflektovať (to) „iné“, „myslieť inak“..., a napokon tak aj konať. V tejto perspektíve predstavuje samotná téma kongresu výzvu do budúcnosti, ktorá sa však netýka len filozofov na Slovensku a vo svete, ale všetkých, ktorým záleží o. i. na spoločnom zvládnutí aktuálnych vážnych globálnych udalostí a v rámci nich prebiehajúcich spoločenských a kultúrnych zmien.

Uskutočnenie VI. slovenského filozofického kongresu s medzinárodnou účasťou, ako aj vydanie zborníka vedeckých príspevkov *Myslieť inak – iné v myslení* ako plánovaného výstupu z tohto podujatia, sa nezaobišlo bez odborného, profesionálneho, ale hlavne ľudského vkladu sprevádzaného ochotou a obetavosťou. Z našej strany preto vyjadrujeme úprimné poďakovanie tým, ktorí k nim svojim dielom prispeli.

Editori

PRÍHOVORY PREDNESENÉ
PRI PRÍLEŽITOSTI OTVORENIA
VI. SLOVENSKÉHO FILOZOFICKÉHO KONGRESU

PRÍHOVOR PREDSEDNÍČKY SLOVENSKEHO FILOZOFICKÉHO ZDRUŽENIA PRI SAV

*Vážené kolegyne a kolegovia,
vážení účastníci filozofického kongresu,
vážené členky a členovia Slovenského filozofického združenia pri SAV,*

*čas neúprosne a rýchlo plynie a po piatich rokoch Vás s veľkým potešením
v mene Výboru Slovenského filozofického združenia pri SAV vítam na našom
najväčšom a vrcholnom vedeckom a odbornom podujatí slovenskej filozo-
fie, na VI. Slovenskom filozofickom kongrese, ktorý organizuje naša vedecká
spoločnosť. Tohtoročný kongres sa koná v netradičných, nových kongresových
priestoroch - virtuálnych.*

*Naša vízia a tematické zameranie kongresu „Myslieť inak – iné v myslení“
vznikala oveľa skôr než sme vstúpili do úplne zmenenej reality – inak myslieť
v novej dobe, nových výzvach je pre nás počas týchto dní naliehavá. Naše vir-
tuálne stretnutie je dôkazom toho, že súčasný meniaci sa svet plný rozdielov,
skúšaný vo všetkých oblastiach nášho života, v ktorom sa kladie stále väčší
dôraz na solidaritu, ľudskú dôstojnosť, zodpovedné správanie, kritické mys-
lenie ale aj na uvedomovanie si ekologických limitov Zeme, je výzvou ako
zareagujeme na to čo sa nám deje, a je príležitosťou byť pripravený, otvorený
novým myšlienkam a príležitostiam.*

*Nový spôsob ako vidieť veci, podmienený dobovými zmenami, priestor, kto-
rý je dnes viac digitálny je aj priestorom nových možností. Práve schopnosť
nazerať na svet z nových perspektív, myslieť vždy inak, klásť otázky ako nikdy
predtým, to sú niektoré z výsad tvorivej činnosti zvanej filozofia. Je aj dnes
filozofia schopná prelamovať bariéry konformity či uniformity myslenia? Je
filozofia miestom dialógu rôznych typov myslenia, ktoré sa vzájomne rešpek-
tujú? Učí filozofia (kriticky a tvorivo) myslieť?*

*Kongres filozofov nie je každodennou udalosťou. Jeho konanie predstavuje
výnimočnú príležitosť pre komunikáciu myšlienok, získanie prehľadu o vývoji
filozofie u nás aj vo svete.*

*Tohtoročným kongresom si pripomíname 30. výročie založenia SFZ, kto-
rého poslaním je podporovať slobodu a pluralitu filozofickej tvorby a ponúkať
príležitosť na osobnú, tvorivú a slobodnú výmenu názorov. Veríme, že kon-*

gres svojim programom je dôstojným naplnením nepretržitej 30-ročnej spolupráce a tradície s rastúcou odbornou a spoločenskou úrovňou a významom a to od roku 1995 kedy sa konal prvý slovenský filozofický kongres v Bratislave s názvom *Súčasná podoba filozofie a filozofovania na Slovensku*. Filozofické kongresy sa od svojho založenia stali integrálnou súčasťou života slovenských filozofov, ale aj našich zahraničných kolegov. Stali sa tiež medzníkom v rámci našich výročných stretnutí, ktoré prispievajú k profesionálnemu zdokonaľovaniu, prezentácie výsledkov vedeckej práce a výskumu, či spoločenskej komunikácie, a vytvárajú priestor nielen predstaviť naše témy a výsledky vedeckej práce ale aj konfrontovať naše pohľady, východiská a riešenia vedeckých problémov a tém.

Za takýmto priaznivým vývojom v uplynulých dekádach stoja kolegovia, aktívni členovia výkonných výborov SFZ pri SAV počas uplynulých 30 rokov.

Vyjadrujem nádej, že program, ktorý sme pre Vás pripravili a jednotlivé rokovania v sekciách zabezpečia nielen dôstojnú kontinuitu nastavenej vysokej úrovne našich kongresov, ale pripraví aj intelektuálny priestor, v ktorom sa filozofia môže stretnúť vo vzájomnom dialógu a jednote. Nemôžeme zmeniť okolnosti, ktoré sú okolo nás ale môžeme zmeniť náš prístup k týmto okolnostiam. Dúfame, že naše virtuálne kongresové stretnutie bude dôkazom toho, že sa dokážeme prispôbiť, a napriek mnohým obmedzeniam vytvoríme nielen inšpiratívnu ale aj slávnostnú atmosféru primeranú 30. výročnému jubileu SFZ.

Virtuálny kongres bude mať počas troch dní viac ako 80 prednášok, vrátane vystúpení s renomovanými hosťami prof. Petrom Singerom z Princeton University, prof. Andrejom Smirnovom z Ruskej akadémie vied v Moskve, prof. Danom Zahavim z Univerzity v Oxforde, prof. Georgom Stengerom z univerzity vo Viedni, prof. Geirom Sigurdssonom z Univerzity na Islande, prof. Miroslavom Marcellim z Filozofickej fakulty UK v Bratislave a s prof. Tatianou Sedovou z Filozofického ústavu SAV.

Magnetom každého kongresu je pútavý odborný program. Avšak ako každé takéto podujatie popri odbornom poslaní má aj svoj spoločenský význam s vyhradením priestoru na kolegiálne, neformálne diskusie, a kultúrny program. Dúfam, že sa nám aj v tomto smere podarí vytvoriť príjemnú spoločenskú atmosféru. Pripravili sme pre Vás virtuálny hudobný program, v rámci ktorého vystúpi skupina Zajida, ktorej členovia sú naši kolegovia z Katedry filozofie a dejín filozofie UPJŠ v Košiciach.

Podujatie s týmto rozmerom, ako je zrejmé z programu, vyžaduje náročnú prípravu, najmä pracovné nasadenie organizačného výboru, ale aj Vás, vážení

účastníci. Napokon práce, ktoré budete prezentovať, sú výsledkom Vášho dlhodobého pracovného úsilia.

Dovoľujem si týmto poďakovať všetkým, ktorí prispeli k realizácii nášho filozofického kongresu, ktorí sa na príprave nášho kongresu podieľali programovo i organizačne, predsedajúcim jednotlivých sekcií, účastníkom kongresu a technickému zabezpečeniu kongresu, členovi výboru SFZ Petrovi Kyslanovi a spoločnosti MediaTech, ktorí zabezpečujú vysoko kvalitnú produkciu a zážitok zo živého vysielania.

Na záver vyjadrujem pranie, aby aj tento kongres prispel k posunu v našom myslení a vedeckej práci a aby otvoril dialóg nielen o tradičných problémoch a témach ale aj nových civilizačných výzvach v súčasnom svete za ktorý sme zodpovední.

S týmto optimistickým očakávaním otváram náš filozofický kongres!

doc. Mgr. Andrea Javorská, PhD.
predsedníčka VI. slovenského filozofického kongresu
a predsedníčka Slovenského filozofického združenia pri SAV

PRÍHOVOR RIADITEĽA FILOZOFICKÉHO ÚSTAVU SAV

Vážené kolegyne, kolegovia, účastníci kongresu,

Dovoľte aby som vás privítal v mene Filozofického ústavu Slovenskej akadémie vied, jedného z organizátorov IV. Slovenského filozofického kongresu.

Je to prvý kongres, ktorý sa uskutočňuje v online prostredí, takže sme nielen názvom ale aj okolnosťami vedení k tomu, aby sme mysleli inak. Pre mňa, ale určite aj pre mnohých z vás je toto prostredie nové a mnohom limitujúce ale zároveň prinášajúce nové možnosti a skúsenosti.

Zároveň chcem poďakovať všetkým z vás, ktorých zmena formy kongresu neodradila a ste tu dnes prítomní prostredníctvom online pripojenia.

Skôr než odovzdám slovo prvým prednášajúcim by som sa chcel poďakovať predsedkyni kongresu doc. Andrei Javorskej, PhD. a tiež výkonnému a organizačnému výboru kongresu za prípravu tohto podujatia. Vývoj pandemickej situácie si vynútil zmenu formy konania kongresu čo organizátorov postavilo pred nečakané výzvy a komplikácie.

Želám všetkým vydarené vystúpenia na kongrese a dúfam, že prednášky, príspevky a diskusie, ktoré počas tohto kongresu zaznejú budú prínosné a inšpiratívne.

doc. Mgr. Richard Šťahel, PhD.
riaditeľ Filozofického ústavu SAV

HERETICI, IRONICI, VIZIONÁRI A „TERRA INCOGNITA“:
„INÉ“ FILOZOFICKÉ REFLEXIE, IDEY A OSOBNOSTI V DEJINÁCH

MYTOLÓGIA AKO PROTOFILOZOFIA

MYTHOLOGY AS PROTOPHILOSOPHY

Štefan Šrobár

Abstract: *With regard to fundamental questions of the meaning of human life, the people's minds were shaped by myth since time immemorial before the first philosophers spoke out. The mythical image of the world had the same central place in people's minds for ages, which the philosophy subsequently strived for. The myth was a kind of "protophilosophy" as it captured and answered some of the later classical philosophical questions. However, in mythical narratives there was a lack of intellectual scepticism and criticism, which arose with the development of special sciences only later and with it the philosophy itself. The philosophers of Greek antiquity were first who started to think in this respect. These philosophers rather assigned their new thoughts to the mythical thinking and supplemented it. Relatively soon, due to the evolving element of rational criticism and scepticism, there must have arisen confrontation and tension between evolving ideas and surviving myths, which led to the collapse of faith in anything mythical among the bearers of the evolving philosophy.*

Keywords: *myth, science, philosophy, refusal of myth*

Mýtus a mytológia

Grécke slovo *mýthos* znamená *rozprávanie* zvlášť o činoch hrdinov a bohov. Prostredníctvom mýtu sa ľudské myslenie *pred vznikom filozofie* vyrovnávalo s otázkami o pôvode sveta, ľudstva, spoločenských formácií tak, že ich symbolicky vysvetľovalo na príkladoch *mýtických udalostí*, konštatuje Nicola Ubaldino (2011, 20). „V súčasnosti sa mýtus chápe ako komplex významovo príbuzných symbolických obrazov nahromadených v podvedomí generácií, v ktorých nachodia svoj konkrétny výraz určité stránky ľudskej existencie. Mýtus v takomto ponímaní slúži na zvládnutie skutočnosti a na začlenenie sa do nej“ (Letz 2012, 33).

Počiatky vedy a filozofie

Podľa Machovca (2006, 62) *mýtický obraz sveta* mal v priebehu vekov v mysli ľudí to isté centrálné postavenie, o ktoré sa neskôr usilovala filozofia. Mýtus bol akousi „*protofilozofiou*“, pretože ním boli zachytené a zodpovedané aspoň niektoré z neskorších klasických filozofických otázok. V mýtických rozprávaniach však chýbala *racionálna skepsa a kritika*, ktorá vznikla až oveľa neskôr s rozvojom špeciálnych vied a spolu s tým aj vlastná *filozofia*. Kratochvíl (2009, 51 - 52) je presvedčený, že nikto nepochybuje o tom, že *filozofia a vedy* majú pôvod v *gréckej antickej tradícii*. V meste Miletos sa zrodila *prírodná filozofia*, ktorá nastúpila na miesto mýtu. Antickí myslitelia vysvetľovali svet *racionálne* a vylučovali z neho *mýtické prvky*. Ich schopnosť *abstrakcie a logického výkladu* javov, rástli pri stretnutí sa s nejakým problémom. Platí to o Thalesovi aj Anaximandrovi. Hylozoisti tvrdili, že život a duch sú *vnútornou vlastnosťou* hmoty a neprichádzajú zvonku. Podľa Farringtona (1950, 35, 37, 38 - 39) sa význam starovekých filozofov buď preceňuje alebo znižuje. Raní filozofi nechápali svoje filozofovanie ako niečo samoučelné, alebo ako niečo najvyššie, ale skôr ako *cestu* k tomuto cieľu. Cieľom bolo stať sa *múdrym* (sofós) a ten, kto múdrosť miloval (filosofos) sa usiloval si túto múdrosť *osvojiť*, konštatuje Machovec (2006, 33). Podľa Peregrína (2008, 15 - 16) teoretický prístup k svetu nezostal celý len pod vplyvom filozofie, ale sa ďalej štiepil. V jeho rámci postupne vznikali relatívne *jasne ohraničené* oblasti otázok, u ktorých začínalo byť zrejme ako hľadať na ne *odpovede*. A toto hľadanie bolo do istej miery *kanonizované*, na rozdiel od *filozofie*, ktorá takéto kanonizovanie *nepozná*. Tieto oblasti tvorili zárodky *jednotlivých vied*. Podľa Letza (2012, 34 - 36) sa „*filozofický človek*“ (homo philosophicus) sa začal utvárať už vtedy, keď *veda a filozofia* sa formovali za spoločného *univerzalistického základu*. Homo philosophicus prešiel posledné dve tisícročia zložitým dejinným vývojom a v zásade sa rozdelil na „*vedecko-filozofického človeka*“ (homo sciento-philosophicus), z ktorého sa neskôr stal *homo scientificus* na vyššej vývojovej úrovni a na „*mýtofilozofického človeka*“ (homo mytho-philosophicus), prejavujúceho sa po mnohé stáročia najmä v rozličných formách životných filozofií, siahajúcich až do súčasnosti. Filozofia *homo sciento-philosophicus* sa zasadzuje za *pravdu* aj za cenu *straty životnosti*, vlastne pravdu kladie „nad“ život, konštatuje Letz (2012, 34 - 36).

Mýtus a filozofia v jednote

Pokrok vedy a techniky zákonite vytlačil mýtus z jeho *centrálneho postavenia*, čo bolo *pozitívne*. To však neznamená, že by *spôsob* zatlačenia mýtu bol

vždy správny a autentický. Mýtické myslenie bolo „*premožené v základoch*“. Nebolo však odstránené a annihilované. Dostalo sa z centra ľudského vedomia a ľudskej pozornosti *na okraj*. Víťazstvo *vedy a techniky* bolo v minulosti *pokrokom*. Ale postupne sa ukazuje, že v súčasnosti už nie je pokrokom. Preto by sa nemalo na tejto ceste automaticky pokračovať, ale skôr hľadať nové možnosti. Dnes je centrálnym problémom pokroku hľadanie princípu *rekonštrukcie* ľudskej „*prirodzenosti*“, ktorá bude viesť k znovuobjaveniu *prirodzenej harmónie* v ľudskej bytosti. Je to základná podmienka „*pokroku*“. V tejto rekonštrukcii musí mať veda aj naďalej závažnú úlohu. *Veda* je tým *najväčším výtvorom* ľudstva a tým musí aj zostať. Ale nereflektovaná „*viera vo vedu*“ je jedným z najnebezpečnejších „*mýtov*“ ľudstva. Metódou skutočného trvalo úspešného pokroku musí byť dialektika „*prekonania*“ a „*uchovania*“ všetkého ľudsky *autentického*. A tak to musí byť s *vedúcou úlohou* vedy a techniky. Inak môže všetko rýchlo skončiť. Tak to malo byť aj v čase počiatkov vedy, v čase prekonávania centrálnej úlohy mýtu, ale zdá sa, že to tak *nebolo*, domnieva sa Machovec (2006, 72 - 73). „*Všetka prevaha vedy a techniky nedokázala uchovať mnohé z toho, čo bolo v období prevahy mýtu zdravé a autentické. Viedli človeka ‚von‘, ‚na cestu‘ k úžasným zápasom (...). Vzali mu princíp ‚domova‘ starých mýtov a iný mu nedali.*“ (Machovec 2009, 73) „*Mýto-filozofický človek*“ (homo mytho-philosophicus) sa podľa Letza (2012, 34 - 36) usiluje o „*obrat vedomia*“, vďaka ktorému sa novým spôsobom začína uskutočňovať pôvodná intencia *k novej jednote*. Tento typ človeka sa však neuspokojuje s neartikulovaným zachytením demýtizovaných obsahov otvorených bytiu, ale sa usiluje o vytvorenie *novej jednotiacej ontológie* a vôbec *novej jednoty*, ktorá je na rozdiel od pôvodnej mýticej jednoty jednotou v plnom uvedomení s využitím všetkých možností a prostriedkov, ktoré poskytuje moderné myslenie. Teda vzťah medzi *mýtom a filozofiou* možno charakterizovať ako dvojznačný. Keď sa filozofia prejavuje v intenciách *homo sciento-philosophicus* buď zaujíma k mýtu vzťah *povznesený* a v zásade *indiferentný*, alebo odsudzuje mýtus ako *nepravdivý a nevedecký*. Tým sa uzatvára pred možnosťou svojej *premeny*. Keď sa filozofia prejavuje v intenciách *homo mytho-philosophicus*, stáva sa jej vzťah k mýtu *obohacujúci a inšpirujúci*. Táto filozofia objavuje *pôvodnú funkciu mýtu*, v ktorej sa kladie život nad pravdu, hodnota života nad hodnotu pravdy. „*V riešení vzťahu medzi filozofiou a mýtom sa vlastne odкрýva výsledok evolúcie vzťahu medzi pravdou a životom. Na ceste zložitého vývoja všetkých protikladných foriem života s nedocenením pravdy ako aj foriem pravdy s nedocenením života sa ukazuje ako reálna možnosť dosiahnutia dynamickej rovnováhy života a pravdy. V takejto rovnováhe sa pre filozofické myslenie otvára ďalšia možnosť jeho pretrvania a transformácie na kvalitatívne vyššiu úroveň. Ostáva však otvorená*

nou otázka, čo je základom tejto novej syntézy života a pravdy“ (Letz 2012, 36). Podľa Machovca (2006, 74) v období prevahy mýtov sa človek cítil „doma“. Nemal v sebe zásadnú *priehradu* medzi „svetom“ a „domovom“. V tom bola aj istá *slabosť* vtedajšieho človeka a on sa odtiaľ musel vydať *na cesty*. Ale bola v tom aj istá prapôvodná *sila* tohto človeka, ktorá nám všetkým bytostne *chýba*, ku ktorej sa preto skoro zúfalo a detinsky *vraciam*e, keď vyvolávame mýty k ich „tieňovému životu“. „Filozofické myslenie oproti rôznym formám vedeckého myslenia predstavuje akoby myšlienkové univerzum, v ktorom sú všetky prvky vedeckého myslenia nielen zahrnuté, ale aj na vyššej úrovni zjednotené. Na druhej strane v každej forme vedeckého myslenia je prítomný určitý aspekt filozofického myslenia, avšak len virtuálne ako súčasť základného smerovania vedeckého myslenia“ (Letz 2012, 37).

Literatúra

- FARINGTON, B. (1950): *Věda ve starém Řecku a její význam pro nás. Od Thalesa k Aristotelovi*. Brno: Rovnost.
- KRATOCHVÍL, Z. (2009): *Filosofie mezi mýtem a vědou. Od Homéra po Descarta*. Praha: Academia.
- LETZ, J. (2012): *Filozofia v celostnom porozumení. Filozofia v jej pluralite, jednote a identite*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.
- MACHOVEC, M. (2006): *Filosofie tváří v tvář zániku*. Praha: Filip Tomáš – Akropolis.
- PATOČKA, J. In: KRATOCHVÍL, Z. (2009): *Filosofie mezi mýtem a vědou. Od Homéra po Descarta*. Praha: Academia.
- PEREGRÍN, J. (2008): *Filosofie pro normální lidi*. Praha: Dokořán.
- UBALDO, N. (2011): *Obrazové dějiny filozofie*. Praha: Euromedia Group, k.s. – Knižní klub.

Mgr. Ing. Štefan Šrobár, CSc.

Laurinská 12

811 01 Bratislava

SR

email: stefan.srobar@gmail.com

INOVÁTOR SÓKRATÉS ALEBO NOVÁ INTERPRETÁCIA KOSMU V SÓKRATOVSKÉJ FILOZOFII

INNOVATOR SOCRATES OR THE NEW
INTERPRETATION OF KOSMOS IN SOCRATIC PHILOSOPHY

Zuzana Zelinová

Abstract: One of the most common problems encountered in present-day research into ancient natural philosophy is the question of when the term kosmos (κόσμος) began to be used not only for “order” but also for the meaning of “world order”. This article attempts to argue that this new interpretation of kosmos is connected with Socratic thought and asserts that that the Socratic anthropological turn can only be meaningfully discussed due to changes in the field of natural philosophy. Our argumentation is divided into two parts: 1) in the first part we are dealing with some traditional meanings of the term kosmos (especially Homer and selected Pre-Socratics), in the second part we will focus on the meanings attributed to this term by Socratic philosophers (Plato and Xenophon).

Keywords: Socrates, kosmos, Homer, Plato, the universe

V nasledujúcom texte sa pokúsime priblížiť históriu kozmologického myslenia, jednej špecifickej disciplíny z oblasti antickej filozofie, ktorá sa časom preradila pod obor fyziky. Táto disciplína by nemohla vzniknúť bez toho, aby Gréci začali používať termín κόσμος v tom význame, aký mu pripisujeme dnes – teda význam referujúci na istý svetový rád, poriadok a predovšetkým na vesmír a nebeskú oblohu. Jednou z najzásadnejších otázok súčasnej historiografie antickej filozofie pojednávajúcej o prírodnej filozofii je problém, kedy sa termín *kosmos* začal vnímať nie iba ako „poriadok“, ale ako „svetový poriadok“. V našom článku sa pokúsime podať odpoveď na danú otázku. Text je rozdelený na dve hlavné časti. V prvej časti predstavíme predsókratovský význam *kosmu* (zameriame sa predovšetkým na Homéra a Hérakleita – prvý reprezentuje tradičný význam *kosmu* a druhý predstavuje akýsi medzi článok medzi tradičným a novým významom predmetného termínu) a v druhej časti sa zameriame na sókratovskú tradíciu.

Budeme pritom vychádzať z predpokladu, že terminologický rozdiel medzi výrazmi „univerzum“ a „svet“ by sme mohli vymedziť nasledovne: zatiaľ čo termín „svet“ je užší a indikuje spojenia ako „náš svet“, „tento svet“ a referuje na oblasť ľudského či sféru človeka, výraz „univerzum“ je oveľa širší. V gréckom predsókratovskom myslení by sme mohli výraz „univerzum“ substituovať pod grécke substantívum *παν* (v angličtine používame *the universe* pre vesmír). Zatiaľ čo *παν* indikuje takpovediac všetko, *κόσμος* predpokladá akúsi štruktúru¹, alebo *ex definitio* rád, poriadok či usporiadanosť².

Výraz vesmír (*kosmos*) v archaickom myslení

Starí Gréci používali na označenie slova „vesmír“ rôzne výrazy, ktoré mohli nadobúdať mierne rozdielne významy. Tieto výrazy sa významovo neraz vzájomne prekrývali, asi ako sa prekrývajú naše pojmy *univerzum*, *kozmos*, *vesmír*, alebo mohli byť viazané istou formou „rodinnej príbuznosti“, ako je to napr. s našimi výrazmi *nebesá*, *obloha*, *nebo*. Náš výklad upriamime na výraz *kosmos*, z ktorého je odvodený samotný názov kozmológie.

Najstarší doložený výskyt termínu *kosmos* v gréckej literatúre nachádzame u Homéra, v eposoch *Ilias* a *Odysea*. Homér však ešte nepoužíva tento termín v zmysle, ako mu rozumieme dnes. Do popredia u neho vystupujú iné významy tohto slova, ktoré budú neskôr vystihovať práve vesmír v súčasnom význame: hlavným významom, ktorý artikuluje používanie slova *kosmos* v homérskej literatúre, je akýsi rád alebo usporiadanosť. V *Iliade* sa slovo *kosmos* používa na opis kvalitne a symetricky vyhotovenej ozdoby či šperku, ktorá robí svojho nositeľa krásnym a lepším (Homér, *Il.* XIV. 187; IV. 145). Môže ísť o ozdoby bohov ale aj ľudí, pričom týmto šperkom alebo ozdobám nechýba magická alebo inherentná sila príťažlivosti. Štrukturálny význam slova *kosmos* môžeme odhaliť aj v *Odysey*. Označuje sa ním domyselná stavba, akou je bájny drevený kôň, vďaka ktorému sa Danájcom podarilo dobyť Tróju (*Od.* VIII. 492). Význam výrazu *kosmos* sa však neobmedzuje len na ozdoby či špecifické stavby. *Kosmos* označuje napríklad aj spôsob zoradenia bojových formácií vojakov, dobre upevnenú postroj koňa alebo to, akým spôsobom sú naukladané zbrane na zemi (*Il.* X. 472). Základná vlastnosť *kosmu* je symetria – v bojovom šíku musia byť vojaci zoradení na meter presne, musia držať kopije a štíty v rovnakej výške a v rovnakej

vzdialenosti a postupovať vpred alebo ustupovať vzad rovnakým tempom. Zo strany vojakov sa tak predpokladá istá disciplína a schopnosť, ktorou túto symetriu a usporiadanosť dosahujú. Pomerne častým výrazom v *Iliade* je „usporiadateľ“ alebo „vodca ľudu“ (*κοσμήτορ λαῶν*), čo je termín označujúci kráľa Agamemnóna, vrchného veliteľa vojska (*Il.* I. 16, 375; III. 236).

Výskyt výrazu *kosmos* pri opise bojovej činnosti a umením viesť vojnu je z hľadiska gréckej agonistickej kultúry mimoriadne dôležitý. Zápas a vojna totiž determinovali všetky ďalšie normy a hodnoty života – udatným v boji znamenalo byť cnostným, krásnym a dobrým a jednotlivcovi to prinášalo privilégia a rôzne výhody. Usporiadanosť zbraní a držanie formácie tak nevypovedali len o udatnosti a statočnosti bojovníkov, ale aj o ich výchove, schopnostiach a v konečnom dôsledku o celkovom charaktere nielen človeka, ale aj spoločnosti ako takej. Grécke mestá, vynikajúce v boji, predstavovali ideál zrovna tak, ako hrdinovia typu Achillés, Odyseus, Héraklés, Théseus atď. *Kosmos* tak predstavuje isté vyjadrenie dobrého stavu ako vhodne usporiadanej štruktúry v spoločnosti, ktorá je vysoko organizovaná a usporiadaná podľa presne určených pravidiel. *Kosmos* označuje rozdiel alebo hranicu pre to, čo je nasledovaniahodné a chvályhodné, a čo si naopak zasluhuje výčitku a pokarhanie, ak to nie je v súlade „s rádom“ (*οὐ κατὰ κόσμον*). Usporiadanosť, ktorú vyjadrovalo slovo *kosmos*, tak rozhodovala o živote a smrti, o sláve a hanbe, o úspechu a neúspechu, tvorila základné rozlíšenie medzi správnymi a nesprávnymi formami života v spoločnosti.

S usporiadanosťou zbraní a bojových formácií tak do popredia vystupuje normatívny a etický význam slova *kosmos*. To je zrejme aj z ďalšieho kontextu, v ktorom výraz *kosmos* nachádzame: je ním kontext reči a vedenia dialógu. Niektoré postavy z *Iliady* a *Odysey*, akými sú Thésités a Euryalos, sa vyjadrujú spôsobom, ktorý nie je „usporiadaný“ (*οὐ κόσμον*) (*Il.* II. 212-214; *Od.* VIII. 179). Táto neusporiadanosť je úzko spojená s ich nízkym morálnym charakterom. Thésités je prototypom drzého človeka, ktorý si za svoje urážlivé reči voči kráľovi a veliteľom danájskeho vojska pred Trójou zasluhuje bitku. Euryalos sa zasa bezdôvodne vysmieva Odyseovi za to, že nie je dobrý športovec. Jeho slová v Odyseovi vyvolávajú hnev (doslovne mu „roznietili srdce v hrudi“) a Euryala preto označí za „nízkeho človeka“ (*κακός*). Túto druhú významovú rovinu pojmu *kosmos* v žiadnom prípade nemožno redukovať len na akýsi rétorický prvok, hoci kontext, v ktorom sa vyskytuje, predpokladá, že dobre usporiadaná reč predpokladá aj rétorickú zdatnosť. Dôležité však je to, že reč a vyjadrovanie človeka sú usporiadané vtedy, ak nevyvolávajú v druhých ľuďoch pohoršenie, ak zodpovedajú skutočnosti, resp. ak sú slová o niekom v súlade so skutočnosťou. Odyseus je

¹ Dôraz na štruktúru v rámci *kosmu*, resp. kozmológie predpokladá aj Couprie (2011, xxx): „... kozmológia, ktorá sa zoberá vytváraním všeobecného obrazu celkovej štruktúry vesmíru...“.

² Podľa Kratochvíla je mýtickým vyjadrením tejto usporiadanosti Orfeova hra, ktorú počúvajú všetky zvieratá, divoké a aj krotké, ktoré by sa inak navzájom požrali (Kratochvíl 2003, 34).

v skutočnosti ten najlepší športovec a práve preto sa na Euryala hnevá, že jeho reč nie je „kozmetická“. Podobne aj Thersites, mizerný vojak, nemá právo rečami urážať ľudí, ktorí sú lepší od neho.

Z kontextu, v akom Homér používa výraz *kosmos*, je zrejme, že ho ešte nevzťahuje na popis totality nebeských fenoménov na makro-úrovni, teda v prírodovedeckom kontexte. O *kosme* uvažuje archaické myslenie len na mikro-úrovni, ako o poriadku a usporiadaní, ktoré sú viditeľné v ľudských výtvoroch a v ľudskej činnosti. *Kosmos* označuje špecifický technický spôsob vyhotovenia alebo výroby nejakého predmetu. Ďalej označuje tiež spôsob, akým sa vedie vojna a akým môžu prebiehať rôzne činnosti spájané s vedením vojny (starostlivosť o konskú postroj, o zbrane, o formácie, o velenie). Po tretie môže *kosmos* odkazovať k verbálnemu prejavu človeka a tento prejav aj normatívne hodnotiť. Na jednej strane tak môžeme rozlíšiť statický význam slova *kosmos*, nakoľko vyjadruje nejakú konkrétnu vec, spracovanú určitým spôsobom, ktorá stojí, leží, alebo sa nachádza v nejakom priestore a čase. Na druhej strane môžeme rozlíšiť tiež dynamický význam, nakoľko *kosmos* vyjadruje určitý *modus operandi* a jeho inherentnú morálnu hodnotu.

Hérakleitos je najstarší autor z predsókratikov, u ktorého môžeme viac-menej neproblematicky preukázať pôvodný text, v ktorom sa spomína výraz *kosmos* (Finkelberg 1998, 115-116). Ide o nasledujúci zlomok DK 22 B 30: „*Kosmos* je rovnaký pre všetkých (κόσμον, τὸν αὐτὸν ἀπάντων), nevytvoril ho žiaden z bohov ani z ľudí, ale vždy bol a bude; večne živý oheň (πῦρ αἰεζῶν), zapalujúci sa a pohasínajúci podľa svojej miery“. Hérakleita tak spája s milétskou tradíciou stotožnenie *kosmu* s konkrétnym elementom, a naopak oddeľuje predstava večnosti sveta, ktorý nevznikol ani nezanikne. Otázka spaľovania (*ekpyrosis*) kozmu môže odkazovať k Anaximenovým časovým periódam alebo Anaximandrovej pokute, no Hérakleitos pracuje s normatívnym výkladom sveta ako *kosmu* odlišne. Akcentuje najmä intencionálne a inteligibilné vlastnosti ohňa ako vládnuceho prírodného elementu. Oheň je pre neho totožný nielen s *kosmom*, ale aj s *Logom* ako vnútorným rozvrhom sveta, ktorý určuje všetky zákonitosti a nevyhnutnosti. Oheň, *Logos* a boh je „to múdre“ (τὸ σοφὸν) (B 32), disponuje „poznáním“ (γνώμην), ktoré riadi všetko skrz-naskrz (DK 22 B 41). Slnko, pomocník najvyššieho boha, má podľa Hérakleita veľkosť šírky ľudského chodidla³ a nikdy sa nemôže vychýliť zo svojej dráhy, inak by ho totiž vyhľadali Erínye, pomocníčky bohyne Spravodlivosti (DK 22 B 3, B 94). Oheň ako svetový princíp výrazne

determinuje ľudský život a ľudské duše: podľa Hérakleita sú „najmúdrejšie a najlepšie duše suchej žiare (αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη)“ (DK 22 B 118), ktorá zostupuje do človeka ak sa riadi kozmickým Logom a rozvrhom.

Napriek tomu, že Hérakleitova kozmológia pôsobí bizarne a je plná paradoxov a nejasných výkladov, môžeme v jeho myšlienkach zahliadnuť rané pokusy o formulovanie antropocentrického princípu v kozmológii či kozmológii: vnútorná štruktúra sveta je duchovná, dá sa spoznávať a všetko rozvrhla s rozumom a dokonalým poznaním. Človek môže na tejto sile participovať a tak sa stávať vnútorne lepšou a múdrejšou bytosťou. V pozadí vesmíru tak začíname tušiť nejakého tvorca v podobnom zmysle, v akom u Homéra výraz *kosmos* predpokladá nejakého *kosmétora* alebo toho, kto *kosmu* dáva formu a usporiadanosť.

V Hérakleitových zlomkoch sa *kosmos* dostáva do súvislosti s človekom, s jeho vnútorným životom či osobnou skúsenosťou. Huffman sa nazdáva, že Hérakleitovo použitie daného slova veľký význam a predstavuje zmenu a posun vo význame od „všeobecného poriadku“ k „usporiadanému celku“, pričom až s Filolaom nadobúda význam „svetový poriadok“. ⁴ Proti tomuto názoru argumentuje Finkelberg a tvrdí, že Filolaove zlomky obsahujúce výraz *kosmos* sú nepravé a vznikli až v post-platónskej ére (Finkelberg 1998, 129).

Väčšina autorov⁵ sa nazdáva, že výraz κόσμος nadobudol význam, v ktorom ho používame aj dnes, až vďaka pythagorovcom. U Diogena Laertského sa nám zachovala správa, ktorá uvádza, že Pýthagoras bol prvý, kto nazval nebo *kosmos* (Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον καὶ τὴν γῆν στρογγύλην), hoci podľa Theofrasta to bol Parmenidés a podľa Zenóna zas Hésiodos, por. DL. VIII. 48= Favorinus⁶, fr. 99 Amato. Podobnú správu nachádzame aj u Aëtia (porov. DK 14, 21), por. formuláciu v gréčtine. Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὄλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως. Nie je však jasné, či dané zmienky nesúvisia s tendenciou vidieť v Pýthagorovi mýtického priekopníka takmer v každej oblasti – Pýthagoras je objaviteľom definícií (Aristotelés, *Metaph.* I. 5. 987 a13 - 27), sa ako prvý zaoberal fyziognómonickými skúmaniami (porov. Iamblichos,

⁴ Porov.: (Huffman 1993, 97 - 98).

⁵ Porov. napr.: (Mansfeld 1971, 42 - 45). S týmto názorom napríklad nesúhlasí Kahn a nazdáva sa, že dané tvrdenie pochádza od Favorína a nemá takmer žiadnu historickú relevantnosť (Kahn 1992, 9).

⁶ Favoriuns čerpal svoje informácie pravdepodobne od Eratosthena a Eudema Rodského. Porov.: (Zhmud 2012, 267).

³ V tomto názore zaznieva kritika predchádzajúcej tradície, ktorá považovala Slnko za inej veľkosti, než akej sa zdá, že má pri pozorovaní voľným okom.

Vitae Pyth. 71; Porfyrios, VP 13), či začal používať výraz filozofia a filozof (DL, VIII. 1. 8) atď.. Zároveň Aëtiova formulácia – τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον – nápadne pripomína Epikurove (κόσμος ἐστὶ περιοχὴ τις οὐρανοῦ, teda *kosmos* je to, čo obklopuje nebo, por. *Pyth.* 88, cf. 112) a Aristotelove tvrdenie (ὁ περιέχων κόσμος τὴν γῆν, teda *kosmos* obklopuje zem, por. Aristotelés, *Meteor.* 339 a 19)⁷. Z tohto dôvodu sa javí, že daný význam termínu *kosmos* (nebo) by sme mohli prisúdiť až poslednej generácii pýthagorovcov a všeobecne nadobudol popularitu pravdepodobne až začiatkom štvrtého storočia pred Kr..

Ako sme uviedli vyššie prívlastok „svetový“ indikuje prepojenie s človekom, ktoré – do istej miery – naznačujú ako prvé Hérakleitove zlomky. Autenticita týchto zlomkov býva však spochybňovaná. Zároveň predpokladáme, že správy o Pythagorovom prvenstve v súvislosti s „novým“ výrazom *kosmos* sú reakciou na teoretické skúmanie *fysis* poslednej generácie filozofov hlásiacich sa k Pythagorovej škole a že prví myslitelia, ktorí pracovali s „novou“ definíciou *kosmu* boli Sókratovi žiaci – konkrétne Platón a z časti aj Xenofón.

Platónov Sókratés – inovátor a tvorca novej interpretácie starogréckeho výrazu *kosmos*

Sókratovec Xenofón v *Spomienkách na Sókrata* uvádza, že „Nikto však nikdy ani nevidel, ani nepočul, že by bol Sokrates povedal rúhavé slovo proti bohom alebo vykonal nejaký bezbožný skutok. Pri výklade sa nezaoberal ako väčšina ostatných prirodzenosťou všetkých vecí a neskúmal to, čo múdri ľudia nazývali kozmom, ani zákonitosti nebeskej oblohy⁸ (ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων), ale naopak, odsudzoval tých, čo si lámali hlavu takými hlúposťami“ (*Mem.* I.1.11-12).

Je zjavné, že prvotným cieľom uvedených Xenofónových myšlienok bolo úplne distancovanie Sókrata od známeho znenia obžaloby – t. j. „Sókratés je vinný a dopúšťa sa zločinu tým, že skúma veci pod zemou i veci nebeské (ὑπὸ γῆς καὶ οὐράνια)...“ (Platón, *Apol.* 19b) Xenofónova zaujatosť je v tomto prípade až taká očividná, že nás nebude zaujímať tento primárny, resp. silno apologetický zmysel textu, ale zameriame sa na to, ako pracuje

s výrazmi *kosmos* a *uranos*. Citát z Xenofónových *Spomienok* jednoznačne spája termín *kosmos* s významom, ktorý referuje na svetový poriadok, pričom interpretátori ako Gigon (1935, 54) či Dodds (1958, 308) sa nazdávajú, že tento význam bol v Xenofónových časoch pomerne nový. Zámerne sme sa vyhli Šimkovičovej slovenskému prekladu „vesmír“, pretože sa nazdáme, že dôležitú úlohu v texte zohráva dualita κόσμος a οὐρανός, teda Sókratés – čo sa týka prirodzenosti všetkých vecí (περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως) – sa nezaoberal ani fyzikálnou prirodzenosťou vecí na zemi, ani na nebi. Táto dualita by mohla korešpondovať aj s uvedeným znením obžaloby (γῆ a οὐράνιος). Jedným zo základných problémov, na ktoré poukazuje citovaný úryvok je otázka, kto sú v tomto prípade οἱ σοφισταί. Finkelberg sa nazdáva, že toto spojenie odkazuje na členov Platónovej Akadémie, jej hypotéza je však založená na istých pochybných premisách⁹. Huffman zas tvrdí, že by mohlo ísť o niektorých predsókratikov, teda buď o Anaximena, Alkmaíona, Diogena z Apollónie, Filolaa či Empedokla¹⁰.

V ďalšej časti našej štúdie sa pokúsime zmieriť tieto dva protichodné názory a poukážeme, že označenie οἱ σοφισταί by skutočne mohlo patriť Sókratovmu žiakovi Platónovi, a zároveň, že jeho interpretácia, resp. význam, ktorý vkladal do slova *kosmos* bol pravdepodobne ovplyvnený niektorými predsókratovskými náukami. Na príklade Platóna sa tak pokúsime ukázať, akým spôsobom mohlo vyzeráť sókratovské znesenie filozofie z neba na zem.

Platónov Sókratés v dialógu *Gorgias* v súvislosti so žiadostivým človekom uvádza: „Takýto človek by totiž nebol milý ani inému človeku, ani bohu, lebo nie je schopný žiť v spoločnosti. Kto však nemá v sebe spoločenského ducha (κοινωνία), s tým by nebolo priateľstvo (φιλία). Múdri muži (οἱ σοφοί) tvrdia, Kallikles, že nebo a zem, bohovia a ľudia udržiujú medzi sebou priateľstvo, usporiadanosť, rozumnosť a spravodlivosť (τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην), žijú v spoločenstve. A tento celok nazývajú kozmom, svetovým poriadkom (καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν), priateľ môj, a nie neporiadkom a neusporiadanosťou (οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν)“ (Platón, *Gorg.* 507e-508a).

⁷ Porov.: (Finkelberg 1998, 125).

⁸ Kvôli významovej presnosti upravujeme Šimkovičovej pôvodný preklad: „Pri výklade nezaoberal sa ako väčšina ostatných filozofov podstatou sveta a neskúmal, ako vznikol vesmír, ktorý sofisti nazývali kozmom, ani zákonitosti vesmíru...“

⁹ Finkelberg postuluje tri predpoklady: a) *kosmos* v zmysle sveta či svetového poriadku sa vyskytuje iba v Platónových neskorších dialógoch ako napr. *Timaos*, Štátnik či *Filebos*; b) Xenofónove *Spomienky* nie sú o veľa mladšie ako *Timaos* a c) v tomto dialógu Platón zdôrazňuje terminologickú invenciu výrazu *kosmos*, porov. (Finkelberg 1998).

¹⁰ Porov.: (Huffman 1993, 318).

Sókratés na tomto mieste teda prezentuje koncept *kosmu* ako usporiadaného celku (je κοσμιότητα), ktorý je prepojený so svetom ľudí a rišou bohov. Známy antropologický obrat, ktorý sa spája s filozofom Sókratom, sa v súvislosti so zmenou v interpretácii výrazu *kosmos* ukazuje v prepojenosti s človekom, teda ako sme vyššie uviedli spojenia ako „náš svet“ či „tento svet“ zväčša indikujú práve sféru toho, čo je ľudské. Platón uvádza akési dve podmienky, ktoré sú potrebné na to, aby sme mohli hovoriť o usporiadanom svete – ide o spoločenského ducha (κοινωνία) a priateľstvo (φιλία). Môžeme si všimnúť, že *kosmos* tak už nespája s usporiadaním akejsi hmoty, resp. matérie – či už hovoríme o peknom usporiadaní zbraní u Homéra, alebo o premenách a usporiadanosti predsókratovských pralátok – , ale so vzťahovými väzbami, ktoré si vytvára jednak človek k človeku a jednak človek k bohu. Podobne ako Xenofónov Sókratés, tak aj ten Platónov sa pri konkrétnom použití termínu *kosmos* odvoláva na múdrych mužov – Xenofón hovorí o οἱ σοφισταί a Platón zas o οἱ σοφοί. V súvislosti s citovanou pasážou z *Gorgia* sa nám zachoval novoplatónsky komentár, ktorý väčšina bádateľov pripisuje Proklovi¹¹ a ktorý uvádza, že termín οἱ σοφοί odkazuje na múdrych pythagorovcov, pričom má na mysli konkrétne Empedokla – ten zvykol tvrdiť, že priateľstvo je to, čo spája sféry a všetko zjednocuje (por. schol. *ap. Gorg.* 507e: σοφοὺς ἐνταῦθα τοὺς Πυθαγορίους φησί, καὶ διαφερόντως τὸν Ἐμπεδοκλέα, φάσκοντα τὴν φιλίαν ἐνοῦν τὸν σφαῖρον, ἐνοποιὸν εἶναι). Potvrdenie myšlienky, že by Platón mohol referovať na Empedokla, nachádzame implicitne prítomné aj v samotnom dialógu.

„A my sme možno skutočne mŕtvi; lebo som už počul aj múdrych mužov (τῶν σοφῶν) hovoriť, že sme teraz mŕtvi a že naše telo je pre nás hrobom. Časť našej duše však, v ktorej sú žiadosti, má tú vlastnosť, že sa dá ľahko prehovoriť a že sa obracia sem a tam; a túto časť duše akýsi vtipný rozprávač mýtov (καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ), azda zo Sicílie alebo z Itálie (ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός), obrazne nazval sudom, používajúc slovnú hračku, pre jej schopnosť dať sa presvedčiť a uveriť, a nerozumných ľudí označil ako nezasvätených (τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους)“ (*Gorg.* 493a).

Okrem toho, že daná pasáž opäť odkazuje na istých múdrych mužov, naznačuje aj ich filozofickú identitu. Je to práve Empedoklés, ktorý pochádzal zo Sicílie (mal prívlastok ὁ Ἀκραγαντίνος) a bol učiteľom Gorgia z Leontín (DL. VIII. 2. 59) a Aristotelés s ním spája termín κοσμοποιία (*Phys.* II. 4. 196a22-23). Pôvodne bol členom pythagorovskej sekty, z ktorej bol neskôr vylúčený za zverejnenie ich tajomstva (por. DL VIII. 2. 55), jeho učenie bolo

ovplyvnené orfickým kultom (porov. a σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα v *Gorg.* 493a) a považoval sa za božského či veril v reinkarnačný cyklus, resp. *metempsychósis*¹². Z tohto dôvodu dôležitú súčasť jeho praktickej filozofie predstavovalo vegetariánstvo¹³ a striedmy životný štýl, ktorý mal viesť k očisťovaniu (καθάρσις) duše od telesných žiadostí. Zdá sa, že u Empedokla dokážeme nájsť akúsi nevyhnutnú prepojenosť medzi filozofickou praxou (vegetariánstvo) a fyzikálnymi úvahami o *kosme*. Plútarchov komentár k Empedoklovým veršom opisuje prvopočiatkový stav, v ktorom bolo všetko neusporiadané a bezútešné. Tento stav vyústil do situácie, že ľudia začali jesť mäso zvierat¹⁴ – oblasť *fysis* (neusporiadanosť fyzikálnych prvkov) sa tak prepája priamo s ľudským životom a konaním (človek musí začať jesť mäso a nedokáže podstúpiť καθάρσις).

Bližšie zdôvodňuje túto prepojenosť medzi istým éthosom a *fysis*, resp. spomínanú *koinoniu* v dialógu *Gorgias* zlomok od Sexta Empirika, ktorý uvádza, že Empedoklovi nasledovníci verili, že *koinonia* existuje nie len medzi ľuďmi a bohmi, ale aj medzi zvieratami, ktorým chýba rozum (por. μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι τινα κοινωνίαν ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων, *Adversus mathematicos* IX. 127). Citát zo Sexta Empirika iba potvrdzuje, že interpretácia *kosmu* ako *koinonie* medzi bohom človekom a zvieratom odkazovala aj na praktický aspekt filozofie, v zmysle akéhokoľvek neprelievania krvi.

V citovanej časti z dialógu *Gorgias* si môžeme všimnúť aj ďalší prvok, ktorý je významnou súčasťou Empedoklovej *kosmogónie* – *filia*, teda priateľská láska. Zatiaľ čo u Empedokla je Láska (Φιλότης) kosmogonickým princípom a pohybovou príčinou, ktorá – spolu so Svárom (Νεῖκος) – ovláda všetky elementy, resp. bohov (porov. DK 31 B 16-17 a DK 31 B 71) a spája ich do jednoty, u Platóna je *filia* zjavne až dôsledkom spomínanej *koinonie*. Táto láskou vytváraná jednota predstavuje *kosmos* (porov. DK 31 B 26: ...φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓνα κόσμον...). Horky (2019, 39) sa nazdáva, že Plútarchov opis predmetnej *kosmogónie* je významným momentom, ktorý spája Empedokla s Platónovým s dialógom *Timaios*, a zároveň pomáha pochopiť Platónov koncept *kosmu* ako *koinonie*, teda ako akéhosi spoločenského ducha. Plútarchos v diele *De facie quae in orbe luna apparet* (926e) popisuje stav ἀκοσμία, ktorý sa spája s nadvládou Sváru: „V tomto stave zem

¹¹ Porov.: (Dodds 1959, 338-339).

¹² Porov. zlomok DK B 117: „Kedysi som bol aj chlapcom aj dievčaťom, stromom aj vtákom a taktiež nemou rybou, ktorá sa vymršťuje z mora“.

¹³ Porov. DL VIII. 2. 53, ktorý tvrdí, že Empedoklés obetoval divákovi býka, urobeného z medu a múky. Z tejto správy vieme usúdiť, že filozof zjavne odmietal krvavé obete.

¹⁴ Porov. viac: Plútarchos, *De esu carn.* 993d – ad B 154.

nemala žiaden podiel ani na teple, ani na vode či vzduchu, žiadne ťažké veci neboli hore, ani dole; svetové prvky boli nezmiešané, nemilujúce a osamelé, netúžili po spojení a vzájomnosti (μὴ προσιέμεναι σύγκρισιν ἑτέρου πρὸς ἕτερον μηδὲ κοινωνίαν); utekali a vyhýbali sa miešaniu či vytváraniu spoločnosti, odbočovali a nevykonávali samostatné a svojvoľné pohyby a boli v takom stave, ktorý Platón pripisuje všetkému, čomu chýba boh, ako napríklad, keď telu chýba myseľ a duša. Platón v dialógu *Timaios* taktiež opisuje stav *akosmie* – teda stav, v ktorom bolo všetko bez poriadku či miery (πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως) a jednotlivé prvky sa pohybovali oddelene a lietali každý iným smerom. Tento stav trval až, kým sa nedal do tvorenia boh (θεός) a usporiadaním prvkov vznikol vesmír (ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν), (porov. *Tim.* 52e-53b).

Záver

Na základe uvedeného sa nazdávame, že Xenofón má vo svojich *Symposiach* na mysli – ako tvorcu nového významu pre starý výraz *kosmos* – práve Platóna a jeho školu, samotný Platón však označením οἱ σοφοί s veľkou pravdepodobnosťou referuje na Empedokla. Empedoklovské inšpirácie čo sa týka prírodnej filozofie predstavujú jedinečné východisko pre sókratovskú filozofiu a sókratovský antropologický obrat, tak ako ho nachádzame zachytený u Platóna – Empedoklova predstava o *kosme* plynulo prechádza do filozofických predstáv o svete človeka, o morálke a o spôsobe správneho života. Zmena v interpretácii významu starogréckeho slova κόσμος, resp. posun od homérskeho „usporiadania“ smerom k „svetovému usporiadaniu“, mohla prísť iba ruka v ruke so znesením filozofie z neba na zem, teda so zameraním pozornosti na človeka a jeho vnútorný svet. Prostredníctvom Sókratovho žiaka Platóna tak *kosmos* nadobúda nový význam, ktorý akcentuje istý zmysel ľudského života.

Tento text je súčasťou riešenia APVV projektu číslo zmluvy APVV-18-0103 *Paradigmatické zmeny v nazeraní na vesmír a človeka z filozofickej, teologickej a fyzikálnej perspektívy*.

Literatúra

COUPRIE, D. L. (2011): *Heaven and Earth in Ancient Greek Cosmology. From Thales to Heraclides Ponticus*. London: Springer Science+Business

Media.

- DIELS, H., KRANZ, W. (1966): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zurich: Weidmann.
- DODDS, E. R. (1959): *Plato: Gorgias*. Oxford: Clarendon Press.
- FINKELBERG, A. (1998): On the History of the Greek κόσμος. In: *Harvard Studies in Classical Philology*, 98, 103-136.
- GIGON, O. A. (1935): *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- HORKY, P. S. (2019): When did Kosmos become the Kosmos. In: Horky, P. S. (ed.): *Cosmos in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUFFMAN, C. A. (1993): *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: A commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KAHN, CH. H. (1960): *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- KAHN, CH. H. (1992): Užití termínu κόσμος v rané řecké filosofii. In: Rezek, P. (ed.): *Kosmos a živly*. Prague: Oikoymenh.
- KRATOCHVÍL, Z. (2003): *Filosofie živé přírody*. Praha: H & H, Prague.
- MANSFELD, J. (1971): *The Pseudo-Hippocratic Tract Peri Hebdomadoon: Ch 1-11 and Greek Philosophy (Philosophical texts & studies)*. Amsterdam: Van Gorcum
- REDDING, J. (1949): Kosmos from Homer to St. John. *The Asbury Seminary*, 4 (2), 63 - 65.
- ZHMUD, L. (2012): *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford: Oxford University Press.

Mgr. Zuzana Zelinová, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita Komenského v Bratislave

Šafárikovo nám. 6, 814 99 Bratislava 1

SR

email: zelinova9@uniba.sk

ALGIS UŽDAVINYS O VZŤAHU NOVOPLATONIZMU A TEURGIE

ALGIS UŽDAVINYS ON RELATIONSHIPS OF NEOPLATONISM AND THEURGY

Mária Mičaninová

Abstract: *The Lithuanian philosopher Algis Uždavinys (1962 – 2010) included in his analyses of Neoplatonic philosophy its relationship to theurgy to explore what theurgy meant in a strictly Neoplatonic sense. His argument is characterized by combining and comparing the Egyptian and Babylonian religious sources of the ancient philosophical tradition with conventional academic references to the ancient philosophical tradition. The result of Uždavinys' analyses is the term „neoplatonic theurgy“, the best description of the peculiarities of the Neoplatonic development after the death of Plotinus, which consists in combining the discursive nature of Neoplatonism with hieratikē technē of theurgy.*

Keywords: *neoplatonism, theurgy, Iamblichos*

Úvod

Na počiatku bola Uždavinysova¹ nespokojnosť s prevládajúcou interpretá-

¹ Svoje filozofické hľadanie začal Uždavinys po skončení vysokej školy vo Vilniuse na dnes už bývalom Štátnom inštitúte umení (dnes Akadémia umení). Na Univerzite Vitautasa Magnusa obhájil dizertačnú prácu na tému *Proklova hermeneutická filozofia*. Pracoval ako vedecký pracovník na litovskom Štátnom inštitúte kultúry, filozofie a umení. Stal sa docentom na vilniúskej Akadémii výtvarných umení. Ešte pred svojím náhlým skonom pôsobil na Univerzite La Trobe v Melbourne v Austrálii. Nekrológ, okrem iných, napísal aj John F. Finamore. Dizertačná práca sa stala odrazovým mostíkom jeho celoživotného záujmu o štúdium a výskum vzťahov novoplatonizmu a tradícií starovekého Egypta, Grécka, stredného Východu, Perzie a Indie. To ho nútilo cestovať do krajín, kde mohol študovať pramenné texty spomínaných tradícií. Získal viacero štipendií, ale jedným z významnejších bolo štipendium Andrew W. Mellon Foundation East-Central European Research v roku 2005, vďaka ktorému mohol využívať možnosti American Centre of Oriental Research v Ammáne v Jordánsku, kde študoval vzťahy medzi novoplatonizmom a starovekými kultúrami. V Litve bol nielen uznávaným filozofickým autorom, ale aj prekladateľom starovekých egyptských a gréckych textov do litovčiny a ruštiny. Prekladal aj diela Frithjofa Schuona a Martina Lingsa, ktorí sú predstaviteľmi tradicionalistickej školy.

ciou povahy platónskej a novoplatónskej tradície „súčasnými západnými učencami“. Je pre ňu typická redukcia celej starovekej filozofie na filozofický diskurz, čo považoval Uždavinys za dôsledok sekulárnej humanistickej mentality západných filozofov, napr. E. R. Doddsa a jeho nasledovníkov. Uždavinys nebol spokojný ani s tvrdením, že termín „teurgia“ presadzovali exotické kruhy poloorientálnych divotvorcov, ktorí si predstavovali, že cesta k spáse nespočíva vo svetelnom paláci „rozumu“ à la Sextus Empiricus, ale v zbožných hieratických kultoch. Sú to nesprávne interpretácie, pretože sú jednostranné, tvrdil Uždavinys. Nezodpovedajú ani duchovnej atmosfére, v ktorej sa na konci staroveku ocitli novoplatonici, ani ich skutočnému vzťahu k teurgii. Nemalo by byť našou ambíciou priblížiť sa čo najviac k skutočnej situácii novoplatonikov, z ktorých viacerí nielen poznali teurgiu, ale stala sa súčasťou ich filozofického myslenia?

Ako na túto otázku odpovedal Uždavinys vyplynie z charakteristických črt jeho chápania vzťahu novoplatonizmu a teurgie, analýza ktorých je predmetom môjho príspevku. Najprv sa preto zastavím pri Uždavinysovom chápaní samotného novoplatonizmu, potom teurgie podľa Iamblichu, ako ilustrácii Uždavinysovho chápania teurgie, aby som svoj napokon svoj príspevok uzavrela charakteristickými črtami jeho termínu „novoplatónska teurgia“.

Novoplatonizmus podľa Uždavinysa

Na počiatku bol Plotinos. Dnes sa považuje za najvýznamnejšieho filozofa medzi Aristotelom a Proklom. Zostáva však skutočnosťou, že neskorí platonici zakladali svoje učenia skôr na metafyzike Iamblichu a Syriana, než Plotina. Slovom Uždavinysa, nezdíeľali by náš dnešný názor na výnimočné postavenie Plotina zvyčajne považovaného za zakladateľa reinterpretovanej verzie platonizmu, ktorý dostal v 19. storočí názov „novoplatonizmus“ (Uždavinys 2009, 1). Spolu s Ameliom a Porfýriom sa aj sám Plotinos považoval za čistého platónika, čo podporujú známe slová z *Enn V. I. 8.*, podľa ktorých vo svojej práci nepredkladá žiadne novinky a to, čo tu hovorí, bolo už dávno povedané, i keď nie vždy v explicitnej podobe. „Ja sám podávam výklad toho, čo povedal alebo napísal sám Platon“ (Plotinus 1984, 41).

Uždavinys pripomína, že sa Plotinos spolu s ostatnými novoplatonikmi zaoberal noetickými a nevysloviteľnými skutočnosťami, ktoré sa v staroveku vyjadrovali v jazyku mýtu a posvätných teurgických obradov. Na druhej strane však novoplatonici neboli ochotní kvôli tomu obetovať racionálny

filozofický diskurz. Naopak, snažili sa zachovať koncepčnú presnosť charakteristickú pre helenistické myslenie. Nestávalo sa však, tvrdí Uždavinys, že by si novoplatonici odporovali odlišnými metafyzickými formuláciami založenými tak na ezoterickej interpretácii starovekých „teológov“ (Homér, Hesiodos, Orfeus, egyptskí a chaldejskí kňazi), ako aj filozofov (Pytagoras, Parmenides, Platón a Aristoteles), pokiaľ ide o oblasť prvých princípov.²

Plotinos sa často považuje za mystika. Uždavinys však odmieta, že by to v jeho prípade označovalo akúsi „iracionálnu“ stránku jeho učenia alebo niekoho, kto odmieta racionálne myslenie. V prípade Plotina totiž byť mystikom znamená ísť anagogickou cestou spirituálnych alebo filozofických „mystérií“ ku Konečnej skutočnosti a tam sa spojiť s bohom alebo jeho atribútmi. Racionálnou stránkou je v tomto prípade stotožnenie s nesmrteľnou časťou duše a chápanie inteligibilného sveta, alebo ríše noetických archetypov, za reálnejší, než fyzický svet obrazov. Archetypy sú súčasťou usporiadanej metaštruktúry, ktorá odzrkadľuje jej inteligibilné paradigmy.

Vo svojej interpretácii Plotina upozorňuje Uždavinys aj na skutočnosť, že jeho filozofia pri práci s odkazom Platóna a Aristotela je zriedkavo explicitná. Plotinos sa nikdy nevyjadruje v prísne definovaných teorémach. Na druhej strane zostáva skutočnosťou, že Plotinos vyprodukoval filozofický diskurz zameraný na oslobodenie duše z ríše stávania a na pochopenie jej pravej božskej identity. V tomto ohľade Plotinos principiálne závisel na tradícii „božskej filozofie“, s ktorou sa oboznámil prostredníctvom svojho učiteľa Ammonia (v Egypte) a jeho neznámych predchodcov.

Ak sa pozrieme na obsah Plotinovej filozofie z hľadiska jej princípov zistíme, že Jedno je prameňom (*arche*) všetkých jestvujúcien a konečným cieľom každého filozofovania. Najvyšší princíp transcenduje bytie a intelekt, ktoré tvoria druhú božskú hypostázu. V tomto ohľade, tvrdí Uždavinys, je novoplatónske Jedno analogické starovekému egyptskému Nun (alebo skrytému Amun), t. j. nevypovedateľnému Princípu, z ktorého sa vynára solárny Intelekt, Atum-Ra, spolu s noetickým kozmom. Uždavinys našiel inšpiráciu pre tri plotinovské hypostázy Jedno (to hen), Intelekt (nous) a Dušu (psyche) v egyptských teologických triádach, Nun, Atum-Ra, Oziris alebo Amun, Ra, Ptah. Podobne tvrdí, že podľa Plotina sú aj Hesiodove tri božstvá, Uranos, Kronos a Zeus, ekvivalentmi metafyzických princípov: Uranos – Jedna, Kronos – Intelektu, Zeus – Duše.

² A. H. Armstrong vytrvalo odmieta názor, že bol Plotinos, prostredníctvom Ammónia, ovplyvnený hermetickým učením alebo starovekými solárnymi teológiami (Armstrong 2002, 5).

Uvedená analógia tiež charakterizuje Uždavinysovu interpretáciu novoplatonizmu. Je „poznámenaná“ sústavnou komparáciou jeho princípov s princípmi solárnej egyptskej teológie. Pripomína aj skutočnosť, že Plotinova filozofia zahŕňa, aj syntetizuje tradičnú platónsku kozmogóniu, psychológiu a mystagógiu. Plotinos sa však nesústredil na sokratovské apórie a iróniu, ale na mystickú a metafyzickú stránku Platónovho učenia, ktorú ďalej rozpracoval s cieľom reagovať na názory peripatetikov a stoikov.

Mystickú stránku svojho učenia posilnil Plotinos aj tým, že znova spojil hierarchiu metafyzických realít so stavmi vedomia. To podľa Uždavinysa nakoniec spôsobilo zmenu helenistickej filozofie, jej príklon k teurgii. Aj v tomto ohľade kráčať Plotinos v stopách starovekej tradície známej od Ramesa v Egypte až po Upanišady v Indii. Aj ony zahŕňajú vnútorný výstup, transformáciu, výstup a obnovenie skutočne božskej identity, ktoré Plotinos prispôbil kategóriám helenistického „racionalizmu“, predstavovaného platónskou dialektikou a peripatetickou metafyzikou.

Nakoniec Plotinos došiel k záveru, ktorý je vlastne odporúčaním: Ak si duša želá kontemplovať nevypovedateľné Jedno, Dobro, musí sa „intelektualizovať“ (*nootheisa*) a zjednotiť s božským nousom, ktorý nepatrí žiadnemu individuu, je skôr univerzálny. To len dokazuje, tvrdí Uždavinys, že mystická skúsenosť sa v novoplatonizme implicitne zakladá na eleuzínskom vzore, pretože tak samotný termín „mystický“, ktorý pre Plotina znamená mať „skrytý význam“, ako aj pojem „skúsenosť boha“ ako epifanie Svetla a vízie (*epopteia*), sú odvodené z filozofickej interpretácie eleuzínskych a Re – Ozirizovských mystérií.

Súčasťou Uždavinysovej interpretácie novoplatonizmu je aj pohľad na jeho filozofických predchodcov, pytagorejcov a platonikov, ktorých konečným cieľom bolo podobať sa bohom kultiváciou cnosti a pravdy. Bol to návrat k prvým princípom dosiahnutý skrze filozofické vzdelávanie (*paideia*) a rozpomínanie (*anamnesis*), vedecké skúmanie, kontempláciu, a liturgiu (alebo teurgický výstup), založený na nevysloviteľných symboloch a posvätných obradoch. Touto filozofickou praxou bol zasvätený študent transformovaný na zbožného a božského muža (*theios aner*).

Ak pripustíme, že už Platónova filozofia je vedou o božstve, ktorá sa spolu so slávnou teóriou ideí považovala za odvodenú a rozvinutú z pytagorovských zdrojov a tie zasa záviseli na určitých „večných“ vzoroch čerpaných z rôznych civilizácií starovekého Východu, potom budeme bližšie k pochopeniu filozofie tak, ako ju chápal Proklos a iní novoplatonici.³ Ne-

³ Proklos v *Základoch teológie* napísal: Ak chceme počiatok všetkého chápať zároveň ako tvorí-

bol to len racionálny tréning mysle. Podľa Pierra Hadota bola staroveká filozofia v užšom slova zmysle spôsobom života. V tomto duchu bola filozofia pre Grékov nielen neoddeliteľná od „duchovných cvičení“, ale aj v súlade s ich kozmogonickými mýtmi a posvätnými obradmi. Uždaviny to len doplnil, keď napísal: „pre neskorších platonikov filozofia nepozostávala iba z pojmovej budovy (či už rozumovej alebo mýtickej), ale zo živej konkrétnej existencie vedenej zasvätenými alebo celou teocentrickou komunitou. Tá sa považovala za správne organizovaný a dobre vedený politický a teurgický orgán, ktorý sa stará o princíp maat – pravdu a spravodlivosť v staroegyptskom zmysle slova“ (Uždaviny 2004, xi).

Platónska filozofia, ktorá sa neskôr pestovala vo filozofii v islamských krajinách, sa tiež považovala za rovnocennú hikme (múdrosti) odvodenú z „výklenku proroctva“ (*mishkat al-nubuwwah*). Kombinovala diskurzívnu filozofiu a spirituálnu prax, aby dosiahla osvietenie, priamu víziu (*epopteia*) pravdy a jednoty (*henosis*) s božskými princípmi, ako tomu bolo v prípade Suhrawardiho iluminacionistickej filozofie v 12. storočí. Platónova „orfická“ koncepcia filozofa hľadajúceho oslobodenie z kola cyklického času a návrat k svojej rodnej hviezde je analogická hinduistickému učeniu o ceste úniku. Toto je prvý krok k porozumeniu Uždavinysovoho termínu „novoplatónska teurgia“.

Ak však chceme porozumieť Uždavinysovmu termínu „novoplatónska teurgia“ v prísne novoplatónskom zmysle, mali by sme začať Iamblichom, kľúčovou postavou v tomto kontexte.

Teurgia podľa Iamblicha

Východiskom Uždavinysovej interpretácie Iamblicha je termín teurgia v jeho súčasnom chápaní. Oprel sa o názory Frithjofa Schuona, ktorý dal tento termín do všeobecného religiózneho kontextu a predstavil ho ako nositeľa *barakah*, toho, čo vyžaruje z posvätného a Jeana Trouillarda, ktorý nepovažuje teurgiu za mágiu. Dôvodom je skutočnosť, že sily ktoré

vú a plodiacy príčinu, potom sa už od dokonalej prvotnej Jednoty začíname trochu vzdalovať. Pretože aj keď platí, že je plodiace príčinou všetkých jestvujúcich vecí, nižším bytostiam nie je dané poznať to alebo vyložiť v slovách, smú však iba mlčaním, ospevovať nevysloviteľnosť tejto nezapríčinenej príčiny, ktorá všetkým príčinám predchádza. (...) Na čitateľa oboznámeného s odvážnymi myšlienkovými výletmi, ktoré do sféry Jedna podnikal Plótinos, môžu podobné tvrdenia pôsobiť trochu defetisticky. E. R. Dodds ich svojho času pripisoval „neblahému“ vplyvu theúrgie, ktorá samostatné výstupy k Jednu nahradila pasívnou podriadenosťou rituálnym pravidlám.“ (Chlup 2009, 57).

pôsobia v tomto prípade majú svoj *raison d'être* a svoj vlastný prameň v božej milosti, nie v ľudskom umení, s čím súhlasí Uždaviny a súhlasil by aj Iamblichos.

V najvšeobecnejšom zmysle je teurgia z dnešného pohľadu bližšia k posvätnému umeniu a to ako v makrokozmickej, tak aj v mikrokozmickej liturgii. V tomto rámci súhlasí Uždaviny so Schuonovým tvrdením, že „Každý posvätný symbol je ‚osvietením formy‘, ktorá pozýva k ‚oslobodzujúcemu rituálu‘; ‚forma‘ nám odhaľuje esenciu, zatiaľ čo ‚ritus‘ vedie späť k substancii; k substancii, ktorou sme, k jedinej, ktorá je. Všetko sa týka na jednej strane posvätného umenia, ‚liturgie‘, na druhej strane krás prírody“ (Schuon 1992, 88).

Laurence J. Rosán zašiel tak ďaleko, že porovnal teurgickú operáciu s druhom „estetickéj techniky“, ktorou sa iniciovala mystická skúsenosť. S týmto názorom však Uždaviny nesúhlasí, pretože teurgiu nemožno redukovať na druh „estetického cvičenia“. Koniec koncov podľa samotných novoplatonikov v teurgii duša zamieňa svoj život vo svete vznikaní za iný, božský a nesmrteľný, a to nielen v metaforickom zmysle.

O Iamblichovi sa možno často dočítať, že pestoval viac mágiu, ako filozofiu. Môže to súvisieť s dvoma skutočnosťami. Prvou je Iamblichov komentár k *Chaldejským veštébám*. Druhou by mohlo byť chápanie mágie tými autormi, ktorí obviňujú Iamblicha z jej pestovania. Bolo to však Iamblichovo dielo *De mysteriis* (známe aj pod názvom *Teurgia*), o ktoré opieral Uždaviny svoj výskum vzťahov novoplatonizmu a teurgie.

O tomto diele Iamblicha sa rozprávali rôzne historky, rozširované napr. Eunapiom, údajne však, aj niektorými z Iamblichových žiakov, podľa ktorých sa z Iamblicha stal mág, ktorý konal zázraky. Iamblichos však vždy dôrazne odmietal názory, že teurgia je mágia, rovnako ako názor, že on je mágom. Snáď aj preto napísal spomínané dielo *De mysteriis*, ktoré má podobu odpovedí na Porfýriove *Listy Anebovi*. V ňom opakovane zdôrazňoval, že „všetky veci pochádzajú od bohov a všetky zázraky alebo demonštrácie sily sú ich dielom“ (Iamblichus 2003, xxvi).

Témy, ktorým sa Iamblichos venoval v spomínanom diele, možno zaradiť do oblasti teologickej, filozofickej a teurgickej. Bol si vedomý toho, že zatiaľ čo teologické alebo filozofické témy možno vysvetliť, teurgické úplne nie. Okrem toho Iamblichos v *De mysteriis* chcel vysvetliť božský proces iba do takej miery, do akej to bude možné (I.2.6 - 7). Porfýriovi opakovane pripomínal, že jediný spôsob, akým môže dosiahnuť pochopenie, ktoré hľadá, je participovanie na božských ritoch. Preto sa v celom diele opakujú Iamblichove výzvy Porfýriovi, aby verbálny diskurz a uče-

nie nahradil najvyšším druhom *gnósis*, ktorá prichádza so skúsenosťou zjavenia. „Pravdu povediac, kontakt, ktorý máme s božstvom, sa nemá považovať za poznanie. Poznanie je koniec koncov oddelené (od svojho objektu) určitou mierou inakosti. Pred týmto poznaním však, ktoré je odteraz iným, (...), existuje jednotné spojenie s bohmi, ktoré je prirodzené a nedeliteľné. Nemali by sme teda akceptovať, že je to niečo, čo môžeme alebo nemôžeme udeliť alebo pripustiť, že je to ambivalentné (pretože to v skutočnosti zostáva vždy jednotné), ani by sme nemali skúmať otázku, akoby sme boli v pozícii buď s tým súhlasiť alebo to odmietnuť; lebo skôr je to tak, že sme zahalení božskou prítomnosťou a sme ňou naplnení a zmocnili sme sa skutočnej podstaty na základe nášho poznania, že existujú bohovia“ (ibidem, I.3, 13).

Okrem toho, že sa Iamblichos v *De mysteriis* zameral na odlíšenie bezcennej mágie od božskej teurgie tvrdil o nej, v kontexte tohto cieľa, že každá teurgia má dve stránky. Jednou stránkou je teurgia ako rituál, ktorý vykonávajú ľudia a „ako taká sleduje naše prirodzené postavenie vo vesmíre; na druhej strane však riadi božské symboly, pretože sa nimi pozdvihuje k spojeniu s vyššími silami; harmonicky sa riadi v súlade s ich poriadkom, čo jej umožňuje (...) prijať plášť bohov“ (tamže, IV. 2 - 3). Túto druhú stránku nazval Uždaviny „putting on the form of the gods“, (odieváním sa do formy bohov) (Uždaviny 2000, 107).

Nebol to iba Uždaviny, ktorý poukazoval na podobnosť medzi Iamblichovou obranou teurgie a filozofickými teóriami karmy alebo cesty obetovania v indickej filozofii. Dillon okrem toho ešte poznamenal, že učenie, podľa ktorého konanie, ako aj filozofické teoretizovanie sú nevyhnutné pre oslobodenie duše z pút kozmu, je zjavne magickou koncepciou a ako takou normálne považovanou za nehodnú filozofa. Považoval za dôsledok Iamblichovej obrany a praxe teológie konania (t. j. teurgie), že bol často zavrhaný. Ani Dillon však nezabudol dodať, že si väčšiu pozornosť zaslúži Iamblichovo „filozofické zdôvodnenie, ktoré využíva na obranu teurgie a význam, ktoré to má pre teológiu sviatostí neskorších gréckych kresťanských Otcov“ (Iamblichus 1973, 28 – 28).⁴

Niektoré postoje k Iamblichovi odrážajú tendenciu marginalizovať teurgiu a zároveň interpretovať starovekú filozofiu ako jednosmerný

pohyb od mýtu k logu, t. j. od naivných „iracionálnych povier“ k svetlu „racionality“. Podľa Shawa je to „postosvietenský predsudok, že rituálne správanie ukazuje na „primitívnejší“ a „nižší“ stupeň v evolúcii človeka, než „čisté“ myslenie (Shaw 1985, 9).⁵

Uždaviny sledoval aj rozdiely medzi novoplatonizmom a teurgiou. Líšia sa podľa neho tým, že teurgia vykonáva rituál kvôli objaveniu stôp božskej prítomnosti a kvôli podriadeniu človeka božej vôli, čo je v protiklade k čarám (*goēteia*), ku ktorým sa dnes občas prirovnáva teurgia. Teurgia nie sú čary, pretože to nie je mágia. A znova sa Uždaviny odvoláva na Iamblichu a jeho názor, že filozofia je ľudským umením demonštrovať prostredníctvom intelektuálneho diskurzu. Teurgia však ani nedemonštruje, ani nedokazuje, ale skôr vyzdvihuje duše priamo k tej božskej. Tento proces návratu je iniciovaný samotnou božskou silou. „Nakoniec sa nemožno vyhnúť podozreniu, že teurgická *klēsis* je v určitom ohľade analogická *dhirku* v islamskej mystike“ (Iamblichus 1973, 108).

Výsledkom Uždavinysovej komparácie teurgie s platonizmom a novoplatonizmom je interpretácia teurgie ako súboru posvätných obradov a kozmickej liturgie, ktorý zahŕňa všetky stupne manifestovanej skutočnosti. Teurgia sa tak stáva druhom hieratického, kňazského, vzdelania, ktoré svoj vrchol dosahuje v mystickej vízii a v teurgickej jednote. V prípade platónskej *paidei* kladie Uždaviny dôraz na proces rozpamätávania sa prostredníctvom kontemplácie, ktorý sa pohybuje od zmyslových objektov k inteligibilným formám. To, čo nakoniec spája teurgiu s platónskou *paideiou* je podľa Uždaviny *význam božskej krásy a jednoty*. Skutočný alebo predstavovaný obraz anagogického výstupu je vedený spievaním posvätných hymien, vyslovovaním dokonalých (*teleia*) a pravdivých (*alēthine*) modlitieb, podporovaný materiálnymi bezprostrednými a noetickými symbolmi (*sunthēmata*). Sú to chaldejské veštby, ktoré nám hovoria, že „otcovský intelekt ukazuje symboly cez kozmos, (intelekt), ktorý myslí inteligibilie. A [tieto inteligibilie] sa nazývajú nevysloviteľnými krásami“ (Iamblichus 2003, 108).⁶ Toto je ďalší krok k porozumeniu Uždavinysovoho termínu „novoplatónska teurgia“.

⁵ V kontexte takýchto „anti-ritualistických“ predsudkov hovorí Saffrey o „prelude teurgie“ a tvrdí, že „sám Plotinus sa javí ako heroická výnimka (*un exception héroïque*) všeobecnej bláznivej zaslepenosti“ (Saffrey 1981, 168).

⁶ „Je to veľká Krása, do ktorej sa zdá byť celý kozmos zaľúbený. Je to Veľké svetlo a príčina osvetlenia pre myseľ pravého filozofa v trojakej sokratovskej manifestácii: ako milovníka helénskej *mousike* (t. j. praktizujúci umenie poetického rytmu, harmonického zvuku a každej zvukovo oceneľnej krásy); ako milovníka helénskej *eidike* (t. j. praktizujúci umenie logiky, usporiadanej formy, zásadového života, racionálneho diskurzu, intuitívneho uchopenia princípov a noeticky ohodnotenej pravdy)“ (Uždaviny 2004, xv).

Novoplatónska teurgia podľa Uždavinyša

Na otázku, čo má spoločné neskorý novoplatonizmus s teurgiou by som zjednodušene odpovedala, že starostlivosť o dušu pochopil ako starostlivosť o spásu duše. Tým sa odlišuje od novoplatonizmu Plotina, ktorého cieľom bol návrat duše k jej prameňu. Aj keď sa teurgia zaoberá nevysloviteľnými symbolmi a neopísateľnými činmi (*erga*), ktoré sa nachádzajú za každým pochopením, ako píše Iamblichos v *De mysteriis* II.11.96-97, treba vziať do úvahy skutočnosť, že neskorí novoplatonici neodmietali ani neredukovali váhu racionálneho myslenia, ktoré tvorí významný aspekt skúsenosti duše. Uždavinyš tvrdí, že teurgia je v určitom zmysle dokonca výhonkom novoplatónskej dialektiky a negatívnej teológie, ako metafyzickej exegézy niektorých Platonových textov v súlade s archaickou mytológiou mystérii (*teletai*). Ako príklad uvádza *Faidrona* s jeho procesiou bohov odhaľujúcou kozmologickú štruktúru, s ktorou pracuje novoplatónska teurgia.

Uždavinyš, spolu s Trouillardom, považoval neskorší helenistický novoplatonizmus za integrálnu spirituálnu cestu, ktorá vedie od morálneho očisťovania a dialektického demonštrovania ku kontemplácii a nakoniec k teurgii, ktorá umožňuje *unio mystica*. Teurgia potom neoznačuje to, čo je cudzie novoplatónskej filozofii alebo je dokonca jej protikladom. Naopak, v uvedenej interpretácii je jej vyústením. Myslím, že práve to je dôvod, prečo je Uždavinyšov termín „novoplatónska teurgia“ vhodným pomenovaním zmien, ktorými prešiel neskorý novoplatonizmus.

Uždavinyš si je však vedomý toho, že novoplatónska teurgia nemôže byť dnes znovu oživená a používaná, nech by naše poznanie rituálnych činností a mytologických a metafyzických premís bolo akokoľvek hlboké. Živá tradícia, aj iniciácia, sú nevyhnutné pre novoplatónsku teurgiu, o ktorej nemožno uvažovať mimo starovekej helenistickej kozmológie a fyziológie a vyššie formy sofistikovanej spirituálnej hermeneutiky. Preto si myslím, že Uždavinyšov termín „novoplatónska teurgia“ nie je iba pomenovanie tých aspektov novoplatonizmu a teurgie, ktoré majú spoločné. Naopak, zachytáva zvláštnosti novoplatónskeho vývoja po smrti Plotina, v ktorom zohral zvláštnu úlohu Iamblichos a jeho presvedčenie, že jediný spôsob, akým môžeme dosiahnuť poznanie, ktoré hľadáme, je participovať na božských rituáloch. Znamená to prejsť v určitom momente od verbálneho diskurzu ku *gnósis*, ktorá prichádza so skúsenosťou zjavenia. Tvrdiť však, že to znamená dať prednosť teurgii pred filozofiou by nebolo celkom presné. Je predsa charakteristickým znakom platonizmu, že sa poznanie

sveta ideí dosahuje kontempláciou, nie diskurzívnym myslením. To však, čím sa od platonizmu odlišuje neskorého novoplatonizmu je završenie kontemplácie teurgiou, resp. jej posvätnými rituálmi. Na druhej strane to, čím sa od teurgie odlišuje novoplatónska teurgia je používanie filozofických pojmov na výklad tém súvisiacich s náboženstvom a teológiou, ako to vyplýva z Iamblichovho diela *De mysteriis*.

Uždavinyš termínom „novoplatónska teurgia“ interpretačne vrátil neskorému novoplatonizmu jeho pôvodnú podobu. Týmto výkonom sa jeho dielo stalo podstatnou súčasťou platónskeho výskumu 20. a 21. storočia.

Literatúra

- CHLUP, R. (2009): *Proklos*. Praha: Herrmann & Synové.
- IAMBlichus (2003): *De mysteriis*. Translated with an Introduction and Notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature. *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum. Fragmenta*. Edited with translation and commentary by John M. Dillon. Leiden: E. J. Brill.
- SAFFREY, H. D. (1981): La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tradive. In: *Wissenschaftliche & auserwissenschaftliche Rationalität*. Referate und Texte des 4 Internationalen Humanistischen Symposium 1978. Athène, 153 – 169.
- SHAW, G. (1985): Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus. In: *Traditio*, XLI. Fordham University Press. New York, 1 – 28.
- SCHUON, F. (1992): *The Liberating Passage in The Play of Masks*. Bloomington: World Wisdom Books.
- UŽDAVINYS, A. (2000): Putting on the Form of the Gods: Sacramental Theurgy in Neoplatonism. In: *Sacred Web*, 2000, 5, 107 – 120. [online] [2020-04-09]. Dostupné na: <<https://www.scribd.com/document/350067682/Putting-on-the-Form-of-the-Gods-Sacramental-Theurgy-in-Neoplatonism-By-Algis-Uzdavinyš>>.
- UŽDAVINYS, A. (2004): Introduction. In: Uždavinyš, A. (ed.): *The Golden Chain. An Anthology of the Pythagorean and Platonic Philosophy*. Bloomington, Indiana: World Wisdom.
- UŽDAVINYS, A. (2004): *The Golden Chain. An Anthology of the Pythagorean and Platonic Philosophy*. London: World Wisdom, Inc.

UŽDAVINYS, A. (ed.) (2009): *The Heart of Plotinus. The Essential Enneads, including. Porphyry's On the Cave of the Nymphs*. London: World Wisdom.

doc. PhDr. Mária Mičaninová, CSc.

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach

Moyzesova 9, 040 59 Košice

SR

email: maria.micaninova@upjs.sk

**ABSOLÚTNY POHYB – ZÁKLADNÁ CHARAKTERISTIKA
KLASICKEJ ČÍNSKEJ METAFYZICKEJ INAKOSTI V PROTIKLADE
K EURÓPSKYM METAFYZICKÝM PREDSTAVÁM
O PODSTATE BYTIA**

AN ABSOLUTE MOVEMENT - THE BASIC CHARACTERISTIC OF
CLASSICAL CHINESE METAPHYSICAL OTHERNESS IN CONTRAST
TO THE EUROPEAN INTERPRETATION
OF THE ESSENCE OF BEING

Marina Čarnogurská

Abstract: *A detailed study of classical Chinese philosophical texts reveals in comparison with European perception of an essence of Being very fundamental worldview differences: - there a metaphysical perception of the essence of Being as a yin-yang dialectical process of an endless movement of ever-lasting changes, produced by an eternally created Energy which is from the material viewpoint a „vacuum energy“ of an absolute movement. The movement is created by its antipodal polarity. Originally, it was graphically expressed by prehistoric Chinese shamans as the so-called “trigrams bagua” of two intersecting opposite waves, and in the 5th century BC. it was defined by Laozi (the Old Master) already also philosophically, and later by many other Chinese philosophers too., The European philosophical development in contrast to it was not able to explain the essential movement of Being in other way than as something which is relativist, and originally created by a transcendent Mover or by an Absolute Idea (or as an attribute of the absolutely material reality of being). Only modern world science, especially quantum theory comes up finally with something similar to what the ancient Chinese metaphysicians noticed. Namely it is a discovery of the cosmic Dark Energy which is from empirical point of view a vacuum lasting forever in the Multi-Universes of Being and is not the subject of any gravity.*

Keywords: *an absolute movement, yin-yang dialectics, Chinese metaphysical otherness*

Mojou profesiou je sinológia, ale zároveň som pred 60-timi rokmi na Filozofickej fakulte Karlovej univerzity v Prahe vyštudovala ako samostatný odbor aj filozofiu. Automaticky ma to teda hneď od začiatku nútilo porovnávať!

Porovnávať to, čo tvrdili čínski filozofi s tým, čo hlásali tí naši, európski, napríklad aj o podstate bytia. Tak my Európania ako aj Číňania žijeme na tej istej planéte v jednom a tom istom vesmíre, a teda tie isté základné pravdy o podstate bytia musia platiť pre všetky časti tejto planéty, rovnako ako aj tie isté vesmírne zákonitosti vesmíru v ktorom sa nachádzame, nuž mali by sme sa vzájomne zhodnúť v tom, aké základné metafyzické pravdy to sú a čo je teda pôvodom a podstatou tohto bytia! Čiže vďaka čomu toto všetko tu existuje a deje sa tak, ako sa to deje!

Prekvapilo ma už v 2. ročníku môjho štúdia, keď sme na hodinách klasickej čínštiny začali čítať s pani Bertou Krebsovou kapitolky z *Tao Te ťingu*, kde sme sa napríklad v 4. kapitolke dočítali toto: „*Tao – ač prázdne – pôsobí-li, jako by bylo nevyčerpatelné. Je tak propastné! Jako by bylo praotcem všech vecí! Zmírňuje svou ostrost, pořádá svůj chaos, tlumí svou oslnivou zář, ztožňuje se se svým prachem..... Jako by trvalo od věků! Nevím, koho je synem. Zdá se, že bylo dříve než Nejvyšší!*“¹ a zároveň som si na katedre filozofie, počas prípravy na skúšku z antickej filozofie v Platónovom dialógu *Timaios* prečítala takúto otázku: „*Čo je to, čo stále je, ale nemá vznik, a čo je to, čo stále vzniká, ale nikdy nie je jestvujúce?*“ (Platón 1990, 98). Lenže, keď som sa v tom dialógu potom chcela dočítať aj to, čo to teda je, zistila som, že Platón, ktorý bol verným dieťaťom gréckej polyteistickej kultúry, a zároveň prírode odcudzeným človekom, uzavretým do svojej aténskej mestskej society, to nedokázal vysvetliť inak než len ako čosi, čo je stvoriteľským dielom najvyššieho Boha-stvoriteľa, ktorý so suitou pomocných bohov, z ohňa, vody, zeme a vzduchu vytvoril všetko podľa akýchsi predstáv-ideí tak, aby to bolo čo najlepšie, zharmonizujúc pritom nesúrodý a neusporiadaný pohyb toho tak, aby to nakoniec vo svojom dialógu Sokratovými ústami mohol potvrdiť takýmito slovami:

„*Teraz by sme už mohli povedať, že náš výklad o vesmíre dosiahol svoj cieľ. Keď tento svet, viditeľný tvor, obsahující viditelné tvory, boh zmyslami vnímatelný a obraz boha iba rozumom přístupného, dostal a bol vyplněný, tak ako sme uviedli smrtelnými i nesmrtelnými živými bytostmi, stal sa tento jediný a jednorodený vesmír největším, nejlepším, najkrajším a najdokonalejším*“ (Platón 1990, 154 - 155).

Čiže tento veľký európsky mysliteľ bez toho, aby o tom mal rukolapné dôkazy, nám tu vyrozprával rozprávku, ktorú si vymyslel, pretože logicky sa nedá uveriť, že by bol on sám skutočným svedkom toho procesu, a teda aby mal právo takto to opísať, alebo že by mu ten Boh-stvoriteľ osobne po-

rozprával, ako to s tým vznikom vesmíru i pozemského sveta skutočne bolo. Ak by dnes dialóg *Timaios* napísal niekto dnes, logicky by sme mu museli oponovať: „Ako si dovoľujete tvrdiť, že to bolo takto? Boli ste pri tom? Ak nie, tak je to teda iba váš výmysel! A filozofia má byť láskou k pravde a nie znôškou nejakých výmyslov!“

Po skončení štúdia som sa potom dlhé roky, vlastne celý život, venovala a venujem popri inom aj výskumu Lao c'ovho *Tao Te ťingu*, pozháňajúc si v Číne kópie všetkých jeho pôvodných rukopisov a tak som sa nakoniec spoľahlivo dopátrala, ako to tento čínsky filozof, pôvodne zberateľ-archivár, putujúci v prvej polovici 5. stor. pred n. l. po ešte nezdevastovanej čínskej krajine, odpozoval a pochopil z prírodných zákonitostí, dejúcich sa okolo neho tak v prírode ako aj na oblohe nad jeho hlavou. Na základe svojej každodennej životnej skúsenosti v realite obklopujúcej ho prírody to opisuje v *Tao Te ťingu* napríklad aj takto:

**Cesta Tao je prúdenie, v ktorom je (všetko) nevyhnutné,
no nikdy v ničom tonepretečie cez okraj.**

Ach, aká Hlbočina, akoby prarodička všetkého!

Obrusuje každé ostrie,

rozmotáva zauzlenosti,

upokojuje rozžhavenosti

a stotožňuje sa s prítomnosťou (naším) „prašným svetom“.

Ach, ako je Ňou všetko presiaknuté, akoby bola odjakživa vo všetkom!

Neviem, koho potomkom je,

ale akoby tu bola už pred Najvyšším!²

A človek je ešte aj dnes, na základe svojej životnej skúsenosti schopný uveriť, že to nie je nijaká rozprávka, vymyslená vo filozofovej hlave niekde v jeho uzavretej mestskej pracovni či vydedukovaná počas debaty s reálnemu životu rovnako odcudzenými priateľmi, ale že je to pravda, motivovaná životnou skúsenosťou získanou priamo uprostred obklopujúcej ho prírody.

Aj v európskej filozofickej tradícii už Aristotela začalo zaujímať, že je filozoficky veľmi dôležité nielen to, ako svet vznikol, ale aj otázka jeho pohybu! Veď bez pohybu nič nemôže ani vzniknúť ani existovať. A tak logicky postrehol, že v tom všetkom, čo Platón tak presvedčivo tvrdil, je nedomyslený jeden základný fakt, a tým je vysvetlenie pôvodu pohybu. Pravdepodobne preto ho napadla otázka: „Odkiaľ vlastne pochádza ten veľký a tak

¹ Pozri: *O Tao a Čnosti* in (Lao-c' 1971, 41).

² Pozri: *Tao Te ťing*, 1. zv. Češang kungovej kópie, 4. kap. in (Lao c' 2021, 13).

ďalekosiahly pohyb, ovládajúci celý svet a čo ustavične udržuje svet v jeho všeobecnej pohyblivosti?“ Lenže aj Aristoteles bol odchovancom ešte stále tej istej polyteistickej kultúry ako Platón, a aj on uzatvárajúc sa najčastejšie do prírody odcudzenej mestskej society nebol schopný nájsť na to nijaké iné vysvetlenie než že tu musí byť nejaký Prvý Hýbateľ, z ktorého ten pohyb vychádza, a teda „svet musí byť myslený tak, že má svoj základ v Prvom Hýbateľovi, no ten sa sám nesmie pohybovať, lebo inak by sme sa museli opýtať, čím je pohybovaný on, a tak teda by nemohol byť tým prvým hýbateľom“ (Weischedel 1993/1995, 45).

V našej západnej kultúre tieto antické metafyzické predstavy boli neskôr umocnené prijatím kresťanského náboženstva, kodifikovaného za oficiálny svetonázor, ktorý svojím monoteistickým náboženským presvedčením funkciu Boh a-Stvoriteľa a tým aj Prvého Hýbateľa bytia v európskom kultúrnom povedomí potom v ľuďoch úplne až dogmaticky zafixoval. Vlastne až od 20. storočia, kedy sa v Európe i v USA orientalisti začali podrobnejšie zaoberať vedeckým výskumom a analýzami už aj iných kultúrnych a svetonázorových dedičstiev než sú len tie naše západné či blízkovýchodné kultúrne a filozofické tradície, začal sa obzor porozumenia už aj iných interpretačných možností tejto problematiky nezadržateľne rozširovať.

Jednou z najprotikladnejších filozofických interpretácií podstaty bytia v komparácii s našou európskou filozofickou tradíciou je klasická čínska metafyzika. Základné korene jej svetonázorových orientácií spadajú až kamsi dávno pred 8. stor. pred n. l., kedy si pravekí čínski šamani (vtedy jediný znalci čínskeho písma a oficiálni reprezentanti čínskej vzdelanosti) všimli, že všetko okolo nich je v ustavičnom pohybe a to v pohybe, ktorý má svoje charakteristické zákonitosti. Na základe toho všetko, čo vo svete vzniká, existuje a zaniká, je iba vďaka tomuto pohybu, a tak bytie sveta nazvali Veľkým Pohybom Premien (Ta i 大易) a vo svojej vešteckej príručke *I t'ing* 易經 nazvali proces tohto pohybu Cestou Tao 道 a jej obsah a zdroj označili znakom Te 德. Ten znak bol ideogramom, ktorého obsah vôbec nevedeli terminologicky definovať, ale vedeli to vyjadriť graficky dvoma do seba zaklínenými protikladnými vlnami, pričom v každej z nich je zároveň zárodok už aj tej protikladnej. A proces pohybu toho, čiže tú Cestu Tao tohto Te vyjadrili kombináciami dvoch protikladných čiar: jednej súvislej, znázorňujúcej protiklad jang 陽 a jednej v prostriedku prerušenej, znázorňujúcej protiklad jin 陰, z čoho im vzniklo osem trigramov pa kua 八卦, čo v modernej interpretácii kompletne vyzerá takto:



Keď som sa však komparatívne zamýšľala nad rôznymi spôsobmi predkresťanských a predfilozofických grafických znázornení podobných snáh vo svete o vyjadrenie svetonázorových predstáv o bytí, všimla som si, že to v tých časoch v histórii ľudstva nebolo nič ojedinelé, a že podobným spôsobom vyjadrili to, ako sa bytie sveta deje, aj iné praveké svetové kultúry:



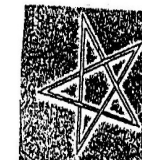
Čínske



stredoázijské,



prahebrejské



praslovanské

Indické a severoamerické

Ak to v rôznych kútoch sveta nezávisle na sebe takto veľmi podobne vyjadrili mnohé iné ľudské kultúry, museli to tamojší ľudia z niečoho vo svojom každodennom životnom prostredí vypozerovať, ba dokonca aj to, prečo sa to všade deje na základe podobného princípu, a teda že je to asi základným charakterom pohybu v prírode i vo vesmíre. Tí pravekí šamani to vypozerovali tak vo svojom prirodzenom prírodnom okolí ako aj na oblohe nad svojimi hlavami asi preto, že oni ešte nikde na svete neboli uzavretí v mestských komunitách, a boli deťmi prírody, žijúcimi a pohybujúcimi sa uprostred nej, s pohybujúcim sa vesmírom nad svojou hlavou. Čo videli, to takto symbolicky znázornili a nemôžeme o tom teda tvrdiť, že je to nejakým jedným človekom vymyslené, pretože ak by to bol len niečí náhodný výmysel, nemohlo by sa to vo svojej významovej symbolike až takto vzájomne

stotožňovať! Je pritom sympatické, že na vysvetlenie základného prapohybu bytia si k tomu nepotrebovali nakresliť nijakého Prvého Hýbateľa s nijakým jeho usilovaním sa o čosi, čím by ten prvopohyb inicioval, ako si to napríklad musel vymyslieť Aristoteles, nemajúc na to v rámci svojej kultúrnej tradícii nijaké iné iné vysvetlenie.

Základnú tému tohto svojho príspevku zahájim však predsa len tou aristoteliskou otázkou: Čo alebo kto je iniciatívou prvopohybu v bytí? Toho pohybu, bez ktorého by nemohol existovať ani vesmír a ani život, pretože neexistencia tohto pohybu by znamenala nemožnosť a koniec všetkého! A rozšírim ju ešte aj o dodnes aktuálnu podotázku: - je možné, že by iniciatívou bytia Muliverza (čiže nekonečne sa v pohybe dejúceho a existujúceho multivesmíru), a teda v tom i nášho súčasného vesmíru i sveta na našej planéte mohol byť **absolútny pohyb**, čiže pohyb, ktorý v nekonečnom Bytí nikdy nezačal a nikdy neskončí lebo je atribútom večnej v ňom a ním sa tvoriacej energie?! Alebo naopak: - pravdou je, že nijaký absolútny pohyb neexistuje a pohyb bytia ako taký bol stvorený večne nemenným a stálym Prvým Hýbateľom, ktorý, ako hovorí Aristoteles, ak by neexistoval, tak by sme si ho museli vymyslieť?!

Je prekvapujúce, že na opačnom konci euroázijského kontinentu, už začiatkom 5. stor. pred n. l. čiže najmenej 200 rokov pred Aristotelom podobnú otázku riešil prvý čínsky filozof Lao c' (žil približne konca 6. a na začiatku 5. storočia pred n. l.). Tento tzv. Starý Majster pochádzal zo stredočínskeho kráľovstva Čchu, kde bol pôvodne učňom u tamojších šamanov (vtedy jediných znalcov čínskeho písma) a neskôr práve vďaka svojej znalosti čínskeho ideografického písma sa mohol stať archivárom u vtedajšieho čínskeho cisára, čo v tých časoch znamenalo putovať po celej ríši a pre cisárovu informovanosť zaznamenávať všetko, čo si ľudia v ríši hovorili o tom, čo sa v ich životoch dialo a čo kde v rámci svojej ľudovej slovesnosti vytvorili. Takýto cisársky archivár v tých časoch teda roky a roky putoval civilizáciou ešte nezdevastovanou čínskou krajinou, denno-denne pociťujúc na vlastnej koži a vidiac na vlastné oči už vtedy v Číne známou a šamanmi propagovanú jin-jangovú dialektiku Veľkej Zmeny, ktorá je sama zo seba anonymne večným pohybom prírody, pozemského sveta, i vesmíru vo všetkých najrozmanitejších formách bytia.

A pretože tak v minulosti ako aj dnes, tak v Európe ako aj v Číne, všetci žijeme na jednej a tej istej planéte a s ňou aj v jednom súvislom a vo všetkom ustavične sa pohybujúcom vesmíre, kde platí jeho jednotná skutočnosť s jej spoločnými zákonitostami, musí nás zaujímať, ktorá je teda skutočná pravda o bytí z týchto dvoch tak odlišných metafyzických tvrdení

o vzniku a existencii pohybu všetkého bytia?! Skutočne pravdivá je tá západná platónsko-aristoteliská, a neskôr v kresťanskej náboženskej dogmatike tá teologická „pravda“ o transcendentnom Bohu-Prvom Hýbateľovi, ktorý toto všetko stvoril a naďalej to riadi a všetko tak ako to rozhýbal, tak by to bol schopný raz aj navždy zastaviť alebo tá čínska, odjakživa ateistická, ktorá nielen v predfilozofických dobách ale aj potom ústami svojich filozofov tvrdila a tvrdí, že podstatou všetkého je absolútny pohyb Cesty Tao Energie Te, a teda anonymná nesubstančná a vďaka svojím jin-jangovým nábojovým protipólom nekonečne dialektická skutočnosť, ktorá je z empirického hľadiska večné Nič (alebo v dnešnej modernej terminológii „vákuum plné pohybu kvantových častíc s nulovou hmotnosťou“). To je hlavnou podstatou všetkého bytia a z toho sa tým jej dialektickým pohybom, iniciovaným Jej nábojovými protikladmi tvoria všetky formy bytia, a potom v rámci jej reality existujú a následne potom aj späť do nej zanikajú?!

Túto čínsku metafyzickú pravdu na rozdiel od tej platónsko-aristoteliskej už Starý Majster vo svojej prednáške: *O podstate Cesty Tao (Tao jüan)*, ktorú jeho učeník Wen c' zaznamenal v knihe *Wen c'*, definoval takto:

**Jestvuje čosi, akási všehozmiešanosť,
ktorá bola už pred zrodom Neba a Zeme,
iba s predstavami (vecí) bez akýchkoľvek foriem.
prahlboká nekonečná Temnota,**

.....

**a ak som nútený pomenovať to,
tak to nazvem znakom Cesta (Tao).
To všetko, čo je touto Cestou Tao,**

.....

**obopína a pojíma (v sebe celé) Nebo i Zem,
pričom v prirodzenej forme je to (v základe) úplne beztvaré!
Podstata toho (zo seba) vyviera a vo (všetko ustavične) plynie,
ale (celá táto Jej záplava) nikdy v ničom nepretečie „cez okraj“,
a hoci je nepretržitým premiešavaním sa, je úplne priesvitná,
nikdy sa zo svojej aktivity nevysiliaca**

.....

**Počas prejavovania sa, bez toho, aby pretiekla „cez okraj“,
vždy zostáva jednotná!**

Približne o storočie neskôr ďalší významný čínsky filozof Lie c' sa o pohybe dialektickej Energie Cesty Tao, ktorú on už nazýva životnou energiou čchi, v 1. kapitole svojho diela vyjadril takto:

**Rodí, čo sa samo nezrodilo, mení, čo sa samo nezmenilo.
Nezrodené má schopnosť meniť rodené,
Nezmeniteľné má schopnosť meniť premenlivé!
Čo sa rodí, nemôže sa nerodiť,
Čo sa mení, nemôže sa nemeniť,
preto sa trvalo rodí a trvalo mení.
A preto
čo sa trvalo rodí a trvalo mení, nikdy sa rodiť a meniť neprestane!
Je to (vďaka) jin-jang a metamorfózam premien toho.
Toto nezrodené je samo zo seba a aj keď sa nemení, (neustále) sa
pohybuje tam a späť.
Trvanie toho pohybu nikdy neskončí
a Cesta toho sa nikdy nevyčerpá!³**

Túto svetonázorovú predstavu o pohybe-prapodstate bytia ako niečo, čo z empirického hľadiska nie je ničím iným len absolútnym pohybom, prvo- počiatocne sa nikdy nezrodiacim, ani nikdy neskončiacim a ani sa nikdy nevyčerpajúcim, ktorého jin-gangový proces nazývali Cestou Tao, prijali potom aj ďalší čínski filozofi za svoje základné metafyzické presvedčenie. Dokonca filozof Čuang c' (žil medzi rokmi 399 – 295 pred n. l.) svoju predstavu o tomto úžasnom prapohybe hneď v úvode 1. kapitoly svojej knihy vyjadril nádhernou básnickou metaforou, prirovnajúc zviditeľnenie toho v empiricky vnímateľnej skutočnosti k sile obrovského rybo-vtáka, ktorý sa z vôd praoceánu mohutnou silou dvíha a vzlieta na svojich krídlach vysoko na oblohu.

K problematike toho čohosi, čo je naoko „ničím“ (nami moderne nazývaným „vákuom“) a v skutočnosti od nekonečna absolútnym pohybom, ktorý je základom a východiskovou prapodstatou všetkého bytia, sa zaujímavým spôsobom filozoficky dopracoval nakoniec aj vrcholný syntetik starovekej čínskej filozofie, konfuciánsky filozof Sün c' (približne 310 – 211 pred n. l.). Vo svojej 26. eseji, vo fiktívnom rozhovore s duchom akéhosi „všemúdreho“ Veľkého Vládca, sám pritom vystupujúc len v úlohe akéhosi nevedomého,

donekonečna sa vypytujúceho človečika, zahajuje svoj rozhovor slovami:

**Hľa, tu je to veľkolepé niečo!
Nie je to ani hodvábná, ani iná vzácna tkanina,
a predsa štruktúra toho je perfektne dokonalá!
Nie je to ani slnko, ani luna,
a predsa prežaruje a rozjasňuje celé toto naše obrovské Podnebesie!**

Z nasledujúceho obsahu tejto poémy sa potom máme možnosť dovtípiť, že sa tu s duchom Veľkého Vládca Sün c' rozpráva o akejsi večne pohyblivej a všade prítomnej *metapodstate* všetkého bytia v celej jej večne tvoriacej sa a v bytí tým večne existujúcej prítomnosti. Pretože pritom na vysvetlenie toho nepoužíva tú tradičnú čínsku ideografickú terminológiu, pomocou ktorej to už pár storočí pred ním v starovekej čínskej filozofii definoval Lao c' ako *süan Te* 玄德 (xuan de), čiže ako večne pohyblivú a všetko zo seba v tom tvoriacu najprapodstatnejšiu Energiu - Temnotu⁴, je to zároveň dôkaz, že sa aj Sün c' k tomuto poznatku dopracoval vlastným filozofickým vývojom, na základe svojich vlastných životných skúseností a z toho vyplývajúcich myšlienkových dedukcií, vďaka čom sa od svojich konfuciánskych pôvodne len eticko-politologických úvah postupne dopracoval až k úvahám o podstate foriem sveta, a tým až k tej špecifickej čínskej metafyzickej teórii prazákladu, čiže toho večne sa pohybujúceho substrátu všetkého *bytia*, - *jin-jangovej energii*, a teda tej pra-Energii, tvorenej sa medzi svojimi dialektickými protipólmi.

Ako z toho vidieť, v duchu čínskej svetonázorovej tradície sa nakoniec ani Sün c' (pôvodne len konfuciánsky etik a politológ) v priebehu svojho celoživotného filozofického dozrievania v obklopujúcej ho prírodnej realite neubránil dospieť až k metafyzickým úvahám a tým k charakteristickému čínskemu metafyzickému názoru, že všetky veci, sily, formy, štruktúry i procesy v dianí sveta sa tvoria a uskutočňujú v rámci jednej spoločnej anonymnej jin-jangovej „pohyblivosti“ - metasubstrátu Energie Te, ktorá je vo všetko všade prítomná a ktorá vo svojej prapodstate presahuje všetky časopriestorové parametre bytia. Z nášho hľadiska je postihnuteľná jedine svojím nezastaviteľne sa dejúcim, v rámci jin-jangových protipólov v tom vo všetkom vibrujúcim pohybom dialektických premien a tým nekonečne sa v tom tvoriacich foriem vždy iných a iných procesov a štruktúr *bytia* - *neby-*

³ Autorkin slovenský preklad tejto pasáže z čínskeho originálu: *Lie c' tu pen*, vyd. *S an minšu* ŕü 1982, cit. z 1. kap. s. 48.

⁴ Čo dnešní astrofyzici a kvantoví teoretici objavujú a definujú ako „Temnú Energiu Prázdnoty“, ktorá predstavuje vyše 70 % časopriestoru aj nášho vesmíru.

tia. Lenže ako konfuciánsky etik a politológ nemal asi potrebu, na rozdiel od Lao c' a, ontologicky to hlbšie definovať, a preto v tejto svojej poéme pokračuje len takouto filozofickou úvahou:

**Všetko živé to potrebuje k svojmu prežitiu,
všetko mŕtve to potrebuje na svoje zlikvidovanie,
obránný val to potrebuje na svoju nepremožiteľnosť,
obránné vojsko to potrebuje na svoju neporaziteľnosť'.
Ten, kto to v sebe nazhromaždí v tej najdokonalejšej podobe, stane
sa dokonalým Vládcom,
ten, kto to v sebe má, aj keď nie v jej najrýdzejšej podobe, môže byť
aspoň Protektorom,
no ten, kto to nie je schopný v sebe udržať, ten sa napokon stane
strojom svojej záhuby!**

Možno aj preto, že nebol taoistický ale konfuciánsky filozof, koncipuje to všetko len ako svoje otázky tomu imaginárnemu ľudskému Duchovi (koniec koncov, veď aj Starý Majster (Lao c') potrebnú metafyzickú terminológiu sformuloval pôvodne len ako čosi výpomocné, vyhlásiac v *Tao Tě tingu*, že to, čo je všetkému *bytiu* spoločné, jednoducho nazve *süan* 玄 [xuan] čiže v našom preklade akousi „*Prahlbokou všade prenikajúcou Temnotou všetkých prahlbokých všetko prenikajúcich temnôt, Bránou všetkých úžasností!*“ (Lao c' 2005, 6 - 7)“ a pri pomenovaní večne trvajúceho pohybu-procesu premien toho sa neskrývane priznal: „*Neviem toho pomenovanie, a preto to označujem znakom: Cesta Tao...*“ (Lao c' 2005, 54 - 55).“

A tak aj Duch toho Sünc'ovho „dokonalého Vládcu“ odpovedá Sünc'ovi (v skutočnosti Sünc'ovými vlastnými filozofickými predstavami) podobne zahmlene a nie nijakou taoistami už dávno predtým overenou, a teda nie nijakou od nich prebranou metafyzickou terminológiou. Tu je to rýdzo Sünc'ovo metafyzické vysvetlenie, avšak zároveň obohacujúce rovnakú problematiky, aj keď vyjadrujúc sa o tom tradične konfuciánskym spôsobom:

**Je to niečo, čo je dokonale súčinné a nie nijako nesúrodé
a hoci sa tomu nedá porozumieť, má to v sebe svoju dokonalú zákonitosť (Li 理).**

.....

Je to niečo, čo sfunkčňuje bezbrehosť a čo je pritom riskovateľnosťou „hazardu“!

.....

Je to to, čo je hlboko utajené, no zároveň široko-ďaleko vo všetkom víťazí a všetko si podmaňuje!...

Samozrejme, Sünc' a, ako správneho konfuciánskeho filozofa, to zaujíma predovšetkým v súvislosti s významom toho pre skvalitňovanie bytia človeka a ľudskej spoločnosti, a tak ani v takejto rýdzo metafyzickej téme sa nespreneveruje svojmu konfuciánskemu poslaniu filozofického antropológa a a politológa. Preto namiesto toho, aby sa pustil do čisto metafyzických analýz toho, ako to urobili napríklad taoisti v 4. knihe *Chuang-Lao*, nazvanej *Tao jüan* 道原 (Dao yuan), čiže do úvah *O prapodstave Cesty (Tao)*, Sünc' a tento najprapodstatnejší večne sa pohybujúci metasubstrát bytia, ako večne živá energia premien zaujíma predovšetkým v súvislosti s našim reálnym svetom ľudského bytia a zároveň tým aj s hľadaním receptu na nápravu tohto sveta. Napriek tomu však ústami Ducha toho imaginárneho Veľkého Vládca, pokračuje v tejto metafyzickej problematike medzitým aj takto, dokonca na konfuciánskeho filozofa tých dôb úplne netradične:

**A bez ohľadu na to,
či je to v chaotickej⁵ rozvírenosti, či v perfektnej zosúladenosti,
či je to v majestátnej sile alebo hlbokkej oslabenosti,
prúdi a cirkuluje to vo všetkom ako voda, prúdiaca všetkými štyrmi oceánmi,
schopná v každom okamihu všetkým preniknúť a všetko zaplaviť!
Ušľachtilý človek to využíva na svoje zdokonalenie a stále väčšie skvalitnenie,
bandita Č` to zneužíva na násilné drancovanie a všetkého okolo seba ničenie!
Je to to najgrandióznejšie, čo sa hromadí všade (v multiverze) Nebies,
a pritom je to to najsubtilnejšie a najfluidovitejšie a v základe úplne beztvaré.**

.....

**Má to schopnosť zlikvidovať a vyčerpať každú útočnosť,
a len čo si to stovky rodov osvoja a začnú podľa toho konať, uvedú
svoj život v zosúladenosť a mierotvornosť!**

⁵ Je to úžasné, že už aj on tu prichádza na to, čo napríklad dnešní moderní prírodovedci pomocou dnešných prírodovedeckých, matematických i astronomických vymožeností objavujú, a to, že v samosaorganizujúcom prírodnom svete poriadok a chaos sú v spätnej väzbe nevedomej a nepredvídateľnej samoregulácie, ako to vyslovil napríklad aj Ilja Prigogin.

...

Je to niečo, čo je už v čase svojho najprvopočiatočného zrodu grandiózne obrovské,

no pritom výsledný plod toho býva aj nesmierne malilinký!

Je to to, čo vo všetkom neustále predlžuje svoj chvost a tým vybrusuje a vyostruje jeho prienik!

Je to to, čoho hlava má dokonalý ostrovtip a v dôsledku toho jeho chvost rýchlo naskrz všetkým preniká

sem a tam, v súvislej kontinuite predlžujúc toho spojitosť a uskutočňujúc tým svoju všečinnosť,

bez peria a bez krídel krúživo neustále prelietavajúc vo svoje ustavičné protiklady.

Tam, kde sa jeden reťazec toho rodí, určitý proces bytia sa tým započína,

tam, kde sa iný reťazec toho krúživo späť prinavracia, tam sa určitý proces bytia končí.

Jedna ihlica je tu na to, aby sa stávala otcom toho pletiva,

druhá ihlica je tu na to, aby sa stávala matkou toho,

a tak sa tým ustavične splieta pradiwo a vonkajší vzhľad bytia a zároveň sa tým spája a dokopy dáva aj jeho vnútorná spojitosť a súvislosť, a preto sa to asi dá naozaj najpravdivejšie definovať len ako princíp „pletenia ihlicami“.⁶

Takže o čom to tu Sün c' vlastne hovorí? Básnickou metaforou o tom základnom jin-jangovo dialektickom procese-pohybe, ktorý je nekonečne večný, vždy a všade vo všetkom akoby „pletením reality dvomi ihlicami“, bez čoho to „veľkolepé niečo“, ktoré už dávno pred ním Starý Majster nazval Cestou Tao Energie Te, by sa zrealizovať nemohlo a len preto, že sa to vždy môže diať len medzi dvoma nábojovými protipólmi –ihlicami). Večne to je a nikdy to v tejto svojej podstate v multivesmíre bytia neskončí, aj keď jednotlivé vesmíry a svety v tom, a teda aj ten náš svet sa stále menia, zanikajú a ďalšie sa rodia i vznikajú, a budú sa v tom rodiť i zanikať donekonečna!

Aj celé ďalšie dejiny klasickej čínskej filozofie, aj keď sú v podstate filozofovaním o všetkom možnom, je to vždy vo všetkom na tomto svetonázorovom základe. Je to myslenie o svete i o človeku v ňom ako o viditeľných formách dialektických premien tej Energie a o pokusoch o čo najsprávnejšie návrhy na realizáciu ľudskej spoločnosti v ňom v týchto metafyzických pod-

mienkach. Nachádzame to neskôr aj v diele hlavného chanského ideológa, konfuciánskeho filozofa Tung Čungšua (173 – 104 pred n.l.) ako aj v dielach stredovekých neokonfuciánskych filozofov-metafyzikov, akými boli: filozof a básnik Chan Jü (768 - 824) , ktorý dokonca napísal nádhernú ódu o mnohých formách večné jin-jangového pohybu tvoriaceho Cestu Tao, a potom hlavne v dielach bratov Čcheng Chaoa (1032 – 1085) a Čcheng Ia (1033 – 1107), ale i ďalších a ďalších. Celé tieto dejiny klasickej čínskej filozofie sú v podstate rozličnými výkladmi najrozličnejších spôsobov toho, aké rôzne podoby a zákonitosti proces (Tao) premien bytia absolútneho pohybu jin-jangovej Energie (Te) nadobúda, hoci oni už namiesto ideografického znaku 德Te, (ktorý si medzitým prisvojili konfuciánci ako kľúčový termín pre najdokonalejšiu Mravnú Silu), ju definujú už len znakom pôvodne jej časopriestorovej podmnožiny, energie 氣čchi, a zaujíma ich pritom hlavne to, čo to všetko vo vzťahu človeka k takto sa ustavične meniacemu svetu vyžaduje. Pretože všetci denno-denne vo svojej životnej realite boli svedkami toho, že tento tvorivo/likvidujúci pohyb naozaj vo všetkom je a nedá sa ho ignorovať!



Na rozdiel od toho v dejinách európskeho filozofického myslenia si od sokratovsko-platónskych čias prazákladný metafyzický pohyb, ktorý ešte predsokratiki v prírode vytušili a snažili sa ho nejako kvalitatívne vyjadriť a zdôvodniť, Platón definitívne odmietol existenciou nehybných ideí a potom už ani Aristotelov geniálny filozofický duch si život nevedel vysvetliť inak než len stvoriteľským aktom vzniku prvopohybu, a tým zároveň predradením realite bytia akéhosi nadprirodzeného transcendentna, v ktorom sídli večný a nemenný Boh-Prvý Hýbateľ. V tomto platónsko-aristotelskom duchu potom v 3. stor. n. l. alexandrijsko-rímsky filozof Plotinos začína chápať bytie ako mnohosť v Jednom, pričom Jedno je božské, nekonečné, nedeľiteľné a bez pohybu a všetko to mnohé v tom je genézou skutočnosti, ktorá

⁶ Preklad z čínskeho originálu tejto 26. Sün c'ovej eseje – poémy autorkou tejto knihy.

sa v Ňom len kvalitatívne rozčleňuje v nižšie stupne bez pohybu-procesu vymaniania sa z tejto božskej Jednoty, a teda existencii pohybu sa tu priraduje len veľmi podradná úloha členenia a nie menenia. Nuž a z takého metafyzického „začarovaného kruhu“ sa vo svojej teórii bytia potom už nevymanili ani kresťanskí myslitelia, akým bol sv. Augustín, sv. Tomáš Akvinský i celá stredoveká scholastika.

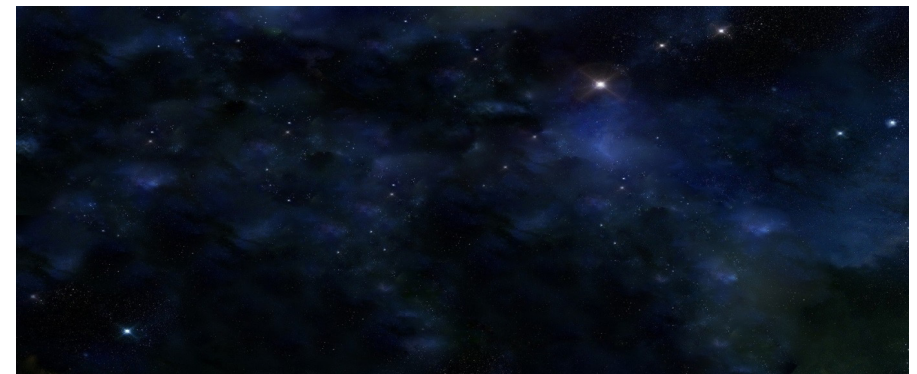
Až v 17. storočí dochádza v Európe po prvý raz k snahe o nové metafyzické orientácie, aj to však vďaka myšlienkovým vplyvom, ktoré do európskeho myslenia implantovali jezuitskí misionári filozofickými materiálmi, prinášanými z Číny. Pomocou týchto vplyvov začalo v Európe obdobie osvietenstva. Hoci Leibniz v tom na prvý pohľad vyzerá ako akýsi moderný Platón, ktorý namiesto tieňohry Platónových y ideí začne skladať skutočnosť z monád, ktoré už nie sú iba kvalitatívne mnohopočetné jednotliviny ale aktívne pohybujúce sa sily-jednotliviny, a tak v jeho chápaní sa skutočnosť po prvýkrát začína javiť ako pohyblivý svet neviditeľných síl, utváraný týmito pôvodnými a na nič menšie už nedeliteľnými silovými jednotkami, ktorých celok sa spája v jeden spoločný živý organizmus vyvíjajúci sa v nich samých ich vlastným aktívnym úsilím. Lenže ako filozof vyrastajúci v kresťanskej kultúre, i napriek tomu, že sa celý život veľmi nadšene zaujímal o čínsku jin-jangovú dialektiku, svoj filozofický systém svojbytné činných monád nie je schopný ukotviť v ničom inom než v Bohu a v jeho stvorení celého tohto živo sa správajúceho organizmu monád. Aj vzájomná harmónia aktivity negatívnych a pozitívnych monád je v jeho predstavách zabezpečená Bohom predzjednanou harmóniou, a tak sa ani v tomto jeho metafyzickom systéme nedá uvažovať v súvislosti s monádami o nijakom absolútnom, ale len o druhotnom pohybe, stvorenom v tom večnom a nemennom Bohom.

Lenže ani ďalší vývoj novovekej európskej filozofie, - (aj keď si v aktuálnom ovzduší osvietenectva a prenikania počas neho do európskeho myslenia mnohých mimoeurópskych vplyvov, najmä čínskeho a indického, vďaka čomu si európski filozofi začínali osvojovať už aj spôsob dialektického myslenia) -, sa neposunul inam než len k lineárne-kauzálnnej dialektike prvo- príčiny a jej následkov, a tak ani Heglova filozofická koncepcia vychádzajúca už nie z Boha-Stvoriteľa ale z z Absolútnej Idey, ba ani Marxova a Engelsova predstava Hmoty, ktorej je pohyb atribútom, neboli schopné vo svojich teóriách bytia odhaliť a správne definovať ontologickú pravdu o bytí, ako o niečom, čoho základom je absolútny pohyb.

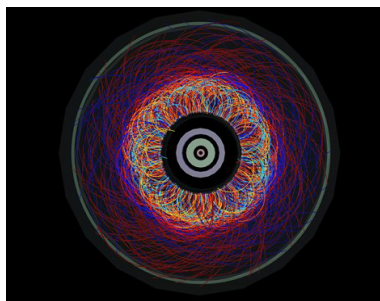
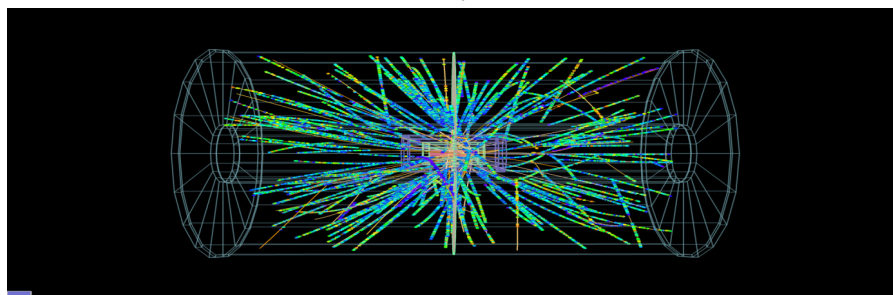
Naopak Číňania v rámci svojich metafyzických právd nikdy nemali problém ani z definovaním hmoty, čiže toho, čo oni nazývali: „desať tisíc vecí“! Od začiatku filozofovania to chápali len ako javové formy vytvárané dialek-

tikou jin-jangových protipólov absolútneho pohybu Veľkej Zmeny, a teda ako formy nekonečne vo svojom jin-jangovom procese Cestou Tao trvajúcej Energie (Te/čchi) v kolobehu premien.

K postupnému objavovaniu čohosi, čo potvrdzuje znaky absolútneho pohybu začala vlastne až v 20. storočí dospievať, nie však európska filozofia ale svetová prírodoveda, najmä astrofyzika a kvantová teória častíc. Dospela k tomu medziiným aj objavom, že vákuum za ktoré považovala celý mimohmotný vesmírny priestor nie je „nič“, čiže absolútne nihil, ale že je plné pohybu s nulovou hmotnosťou a tento pohyb definovala ako pohyb prúdov fotónov nulovej hmotnosti s kladným alebo záporným energetickým nábojom, pričom každý fotón je súčasne nositeľom všetkých potrebných informácií. Astrofyzici súčasne objavili, že 70 % vesmíru tvorí „čosi“, čo je večne pohybujúce sa vákuom, a keďže ho vlastne dodnes nevedia fyzikálne definovať, nazývajú to neidentifikovateľnou Temnou Energiou, pretože toto temné „Nič“ je plné absolútne nehmotného pohybu. Hviezdny prach, hmloviny, galaxie a vesmírne telesá, ktoré v tomto vákuu prúdia a zviditeľňujú sa v tom odrazom svetla, vyžarujúceho z hviezd, vo svojej hmotnej konzistencii predstavujú len tých zostávajúcich približne 30% vesmíru.



Moderná teoretická fyzika sa však v poslednom čase neuspokojuje len s konštatovaním toho ako „vákua plného prúdiacich fotónov“, ale začala sa pokúšať experimentovať, čo je ešte skutočným obsahom tohto vákua a najprv vo švajčiarskom Cerne a neskôr už aj inde vo svete začala budovať urýchľovače nehmotných častíc toho, v rámci čoho tam v obrovskej rýchlosti dochádza k zaiskreniu prúdiacej v tom energie, a tým potvrdeniu, že to absolútne nie je nijaké „nič“ ale číra energia, ktorá v podobe pohybu všade je, aj keď empiricky vnímateľná nie je. Je zviditeľnitelná iba urýchľovačom ako „bozón“:



Ak moderná prírodoveda a jej kvantová teória dospieva teda k takýmto objavom, filozofi by sa už nemali tváriť, že filozofie sa to netýka a že realita podstaty bytia, ktorú skúmajú prírodovedci a z nich hlavne kvantoví teoretici, je niečo iné než to, o čom sa vyjadrujú filozofi v teórii bytia!

Lao c' svojou schopnosťou filozofickej abstrakcie, a pred ním už aj pravekí (nielen čínski ale aj indoeurópski, prahebrejskí, indiánski i praslovan-skí) šamani pochopili bytie ako javovú formu večného pra-pohybu akejsi neviditeľnej sily, ktorá nie je „duch“ ani „duchovno“ ale je akoby pohybujúce sa „nič“ a čínski šamani zobrazenie toho spresnili pomocou jin-jangových trigramov „pa kua“, ideograficky to vyjadriac znakmi osvetlených a neosvetlených strán hory a graficky to znázorniť kombináciami plných a prerušených čiar, predstavujúc si to ako večný pohyb Veľkej Zmeny (大易Ta i) Cesty/Procesu 道 Tao Energie 德Te, vnímajúc to ako prazákladný jin-jangoo dialektický pohyb-proces premien bytia, a teda z empirického hľadiska absolútne čirej (čiže ani nie duchovnej a ani nie hmotnej) Energie, teoreticky predchádzajúcej „desať tisíc vecí“ (všetkých hmotných i duchovných entít).

A to, že my Európania v našej svetónázorovej tradícii, už od čias Platóna a Aristotela a potom dokonca i v novovekej filozofickej dialektike (hlavne vďaka Heglovi) za príčinu pohybu mylne považujeme akéhosi transcen-

dentného Prvého Hýbateľa = Boha či Absolútnu Ideu, alebo dokonca Engelsom a Marxom to prehodnotené v Hmotu, je iba naša fikciou a nikdy sa to nestalo metafyzickou pravdou svetónázorových orientácií v klasickej Číne.

Svet je večne meniaci sa mnohorakosť javových inakostí a podľa starovekého čínskeho filozofa Lao c' a i celej následnej čínskej klasickej filozofie sú „duchovno“ (šen神 i „desať tisíce hmotných vecí“ (wan wu萬物) len javovými formami Tao Te čiže Cesty/Procesu prazákladne čirej Energie, ktorá je z časopriestorového hľadiska definovateľná len ako apriorne tomu vlastný **absolútny pohyb**, existujúci na základe večne sa v sebe bipolárne jin-jangovo dialekticky (nábojovo) polarizujúcej a tým opätovne tvoriacej sa Energie, empiricky sa javiacej ako „vákuum“ alebo „nič“. Táto prazákladne čira, anonymná a vďaka týmto svojim zákonitostiam večne tvoriaca sa (vákuová) Energia je práve týmto svojím dialektickým pohybom nekonečne znovu a znovu trvajúca a rozpínajúca sa všade v multiverze bytia, a teda aj v jeho následných veľkými Treskami sa utvárajúcich časopriestoroch, a tak teda aj v tomto našom súčasnom vesmíre. Kvantoví fyzici potvrdzujú, že je v ňom len okolo 30 % hmoty (Lao c'ovou terminológiou „desaťtisíc vecí“ z nej tvoriacich sa) a zostatok v ňom je vákuum vyše 70 % tejto energie, ktorú nedokážu definovať inak než len že je to „vákuum plné nehmotného pohybu“ prúdov fotónov s nulovou hmotnosťou. Avšak nie je to nijaký „Duch“, ktorý by bol schopný svojvoľne v tom tvoriť zázraky! Je to prírodným zákonitostiam podriadené, večne pohyblivé vákuum, obsahujúce v sebe všetky potrebné na tvorbu konkrétnej reality informácie, čo je potvrdené aj kvantovou teóriou jeho najmenších nehmotných častíc „fotónov“. Pritom nikdy nič v tom multiverze/multivesmíre bytia nie je bez pohybu a dokonca aj tá najtvrdšia hmota vo vesmíre má vo svojich atómoch ustavičný pohyb elektrónov, protónov a neutrónov, čo tiež potvrdzuje to, že **absolútny pohyb** v bytí naozaj existuje a nie--pohyb je iba zdanlivý! Nič sa tu nikdy nedostáva do absolútnej nehybnosti, čím sa vlastne vyvracia aj existencia Boha-Prvého Hýbateľa bytia, ktorý by mal byť aj podľa Aristotela aj podľa monoteistických teológov nehybný!

A v tom je významný prínos čínskej metafyzickej inakosti v súvislosti s moderným filozofickým hľadaním pravdy o bytí!

Literatúra

ČARNOGURSKÁ, M. (2012): *Lao c' a proces vzniku Tao Te ťingu*. Bratisla-

va: Veda.

LAO C' (1971): *Tao Te ťing, O Tao a ctnosti*. (preklad Berta Krebsová), Praha: Odeon.

LAO C' (2005): *Tao Te ťing*. (preklad Marina Čarnogurská a Egon Bondy) Bratislava: Agentúra Fischer & Formát.

LAO C' (2021): *TAO TE ŤING podľa Chešang kungovej kókie*. (preklad Marina Čarnogurská), Bratislava: Ursa Minor.

PLATÓN (1990): *Dialógy, 3. diel*, (preklad Július Špaňár), Bratislava: Tatran.

SŮN C' (doteraz nevydané): *Xunzi du ben* (preklad Marina Čarnogurská), Bratislava.

WEISCHEDEL, W. (1993): *Zadní schodište filosofie*. Olomouc: Votobia.

PhDr. Marina Čarnogurská, CSc.

Nad lúčkami 55

841 05 Bratislava

SR

email: marina.carnogurska@gmail.com

ÚVAHY O ROZUMNOSTI A O DOBRE V PREDSTAVE W. OCKHAMA

SOME NOTES ON PRUDENCE AND GOOD
IN ETHICAL THINKING OF W. OCKHAM

Rastislav Nemec

Abstract: *The medieval interpretation of virtue is connected with the interpretation of Aristotle's EN. The interpretation of rationality in Aristotle's EN VI was interpreted differently - either as a moral virtue or as a rational/theoretical one. In the first place it was interpreted as an act of the will and act of the aspiration, in the second as a sphere of decision-making and practical skills. Ockham's idea was for a long time associated with some kind of ethical formalism and strong voluntarism. His theory as such criticize some theories based on „affection“ (T. Aquinas) and interprets rationality as a concrete principle of acting. Thus, our attention will therefore be paid to the concept of prudentia as an act of decision-making „here and now“ and as an application of principles, which we do acquire from our empirical experience.*

Keywords: *medieval philosophy, virtue ethics, prudence*

Ak chceme hovoriť o téme z oblasti etiky, určite máme na mysli veľmi rôznorodý pojem. V prvom rade môžeme pod etikou chápať všetky reflexie a úvahy, ktoré sa na tému dobra a zla, dobrého a zlého konania či správneho etického konania napísali. Zároveň tam patria rôzne traktáty a koncepcie, ktoré sa etického uvažovania dotýkajú. V druhom rade môžeme pod etikou myslieť konkrétne konanie spojené s konkrétnou situáciou a okolnosťami ľudského rozhodovania, do ktorého vstupujú ďalšie vplyvy a súvislosti¹.

Analogicky, ak je naším zámerom téma rozumnosti, môžeme mať na mysli dve základné množiny významov. V prvom prípade môžeme pod termínom rozumnosť označovať historické koncepty od antiky po súčas-

¹ V striktnom zmysle môžeme povedať, že sa morálka vo všeobecnosti dnes chápe predovšetkým v druhom význame. Morálka v prvom význame implikuje rôzne teoretické traktáty a príručky, kým morálka v druhom zmysle má v etických systémoch od novoveku prakticky výhradné postavenie.

nosť, ktoré majú nejaký spoločný referenčný bod a odkazujú v tejto téme na Aristotela. Túto všeobecnú rovinu poväčšine charakterizujú systematické a historizujúce úvahy. V druhom prípade môžeme mať podmienky konania, v rámci ktorých sa konajúci zorientovať a rozhodovať. V takom prípade máme pod rozumnosťou na mysli všetky schopnosti človeka, ktoré zvykne využiť, keď sa rozhodne pre niečo. Respektíve všetko, čo berie do úvahy (spolu s tým aj neznáme premenné), ak sa rozhodne konať (Aubert-Baillet 2015, 70; Brucker 1971, 465).

Naším centrálnym záujmom v tejto stati je dotknúť sa ešte ďalšieho možného významu termínu rozumnosť, ktorým sa označuje konkrétne konanie založené na skúsenosti, pri ktorom nejde o všeobecnú rovinu uvažovania, ale o zohľadnenie úmyslu. Pri analýze tohto problému budeme vychádzať prevažne z Ockhamovho diela *O spojení cnosti* a prípadne z niektorých ďalších autorových diel, ako je *Ordinatio* a krátky spis *De virtutibus et vitiis*.

Dilema samovraždy

Na ozrejenie tejto problematiky si hneď v úvode spomeňme dva príklady, na ktorých sa pokúsime ilustrovať základné argumenty Ockhamovej etickej reflexie a rozanalyzovať, čo z nich konkrétne vyplýva.

Prvým príkladom je prípad samovraha, ktorý skočí zo skaly do priepasti s úmyslom spáchať samovraždu. Samozrejme, v tomto prípade by sme mohli špekulovať o tom, či šlo o dobrovoľné rozhodnutie alebo o konanie v skrute. Nateraz takéto možnosti nechajme bokom. Dôležité je, že toto rozhodnutie má viacero úrovní, ktoré Ockham berie do úvahy.

Jednak sa zaoberá normatívnym hodnotením takého skutku. Eticky zlým nie je podľa neho niečo, čo iní označia ako zlé. Rovnako ako dobrým či cnostným človekom nie je niekto na základe toho, že ho za takého považujú tí druhí. Kritériom etického pre Ockhama sa stáva vnútorné meradlo, svet neprebádateľných motívov, ktoré vytvárajú *gros* pre vnútorné pochody a rozhodovanie sa človeka.

Pri tomto – ako aj inom konaní – Ockham špecifikuje rozdiel medzi vonkajším a vnútorným konaním. Výsadou prvého – vonkajšieho konania, konania navonok – je to, že mnohé veci zo strany konajúceho nevieme ovplyvniť. Vonkajšie prostredie vôkol nás a jeho zákonitosti sa nedajú zmeniť, nemôžu teda automaticky mať dosah na povahu takéhoto skutku. Rovnako aj fyzická stránka – prevedenie (v tomto prípade skok do priepasti) je niečo, čo konajúci nevie zvrátiť (pád nejde vziať späť). A tak túto rovinu fyzickej udalosti nepovažuje za prvoradú. Prvoradý je skôr vnútorný skutok,

ktorým chce označiť rozhodnutie a úmysel človeka. Ten sa síce rozhodol pre skok, ale počas pádu mohol svoje rozhodnutie zmeniť a oľutovať. V dôsledku toho nikto nevie dostatočne objektívne vyhodnotiť (Müller 2000, 91), či bolo toto konanie eticky zlé a odsúdeniahodné – lebo vidíme pád, ktorý už nie je v moci človeka a nevidíme etickú rovinu (motívy, pohnútky) takéhoto skutku.

Každý skutok navonok nie je možné vziať späť, preto Ockham tvrdí, že vonkajšie skutky nie sú v moci vôle. A čo nie je v moci vôle človeka – za to ho nemožno pochváliť ani odsúdiť. V takom prípade nejde o etické/neetické konanie a takéto konanie je morálne indiferentné.

Tento príklad vyznieva značne formalisticky a zdá sa, že Ockham neberie vonkajšie skutky vážne. Ukazujú sa tu relevantné medzery v argumentácii. Nateraz povedzme, že by sme ho nemali chápať tak, akoby vonkajšie konanie vôbec nesúviselo s mravnosťou alebo akoby sme mohli niekoho, kto má správny úmysel, ale neustále koná zlo, nazvať dobrým človekom. Dobrým, morálnym človekom nie je taký človek, ktorý pozná princípy, podľa ktorých má konať, ak tieto nevie aplikovať na konkrétne konanie (Niederberger 2013, 129).

Uvedme si preto druhý príklad s nájomnou vraždou, v ktorom sa tieto medzery čiastočne vyplnia a doplníme k týmto príkladom reflexiu. Z tejto argumentácie vyplýva, že zlým robí tento skutok rozhodnutie úmyselne prestúpiť toto prikázanie a ak je plánovaný, možno už aj tento úmysel kvalifikovať ako vykonaný akt.

Príklad nájomnej vraždy

Práve pre tento účel Ockham uvádza príklad s vraždou (III S q 11). Dva muži sa nezávisle od seba rozhodnú zabiť každý svojho nepriateľa. Túto úlohu však zveria svojim dvom sluhom, každý jednému. Najprv uskutoční vraždu sluha prvého. Nemá síce veľkú ochotu niekoho zabíjať, ale napokon príkaz splní, nakoľko mu to bolo prikázané. Zabije ho, hoci si to jeho pán na poslednú chvíľu rozmyslel. Sluha druhého pána má silnejšiu motiváciu zabiť, je spočiatku pevne rozhodnutý, že tak urobí, ale nakoniec sa rozhodne rozkaz nesplniť.

Týmto dvoma príkladmi chce Ockham spochybniť bežné stereotypy správania a polemizovať o tom, čo je morálne neprijateľné a neprípustné. Ten, kto plánuje vraždu (druhý prípad), ale napokon ju neuskutoční, lebo sluha si to v poslednej chvíľe rozmyslí, nekoná navonok zdanlivo nič zlé. Nikto takýmto nekonaním neutrpel fyzickú ujmu, preto ho civilný zákon

nemusi odsúdiť, pokiaľ nič nevykoná. Lenže po etickej stránke vieme povedať, že taký človek pochybil, čo je nesporné, pretože systematicky plánoval vraždu. Pozícia prvého pána a prvého sluha je odlišná. Sluha vykoná skutok z povinnosti, hoci si to jeho pán v poslednej chvíli rozmyslel. Do tejto témy vstupuje horizont povinnosti ako heteronómny princíp a Ockham ním nahadzuje otázku morálnosti. Tento prípad sa značne líši vo svojich kontúrach, nakoľko ide o vykonanie eticky zlého skutku, aj keď prikázaného, či nijako neospravedlňuje skutok. Druhý prípad sluha s väčšou túžbou zabiť, aj keď na ňu nedôjde – pokiaľ sa na prípravu neuskutočnenej vraždy nepríde – zostane nepotrebaný, vykonanie prikázanej vraždy po stránke vnútorného aktu rozhodnutia tam bolo, a preto je takýto úmysel už „aktom“.

Príklad s nájomnou vraždou pomáha Ockhamovi preukázať, že vonkajšie skutky nemôžu byť zdôvodnením dobrého konania. Podľa neho je to primárne úmysel, ktorý je meradlom toho, čo je dobré a čo treba zohľadňovať pri vymeraní trestu. Na týchto príkladoch však poukazuje aj na to, ako sa líši trestnoprávna rovina konania od tej etickej. Etická rovina dbá o úmysel a rozhodnutie človeka, hoci sa mu s dobrým úmyslom nepodarí vykonať niečo tak, ako to plánoval. Je dôležité dbať na vonkajšie prevedenie skutku, aby prinajmenšom kopíroval to, čo ním naznačujeme – rozhodnutie urobiť niečo dobre. Keďže bol za týmito úkladnými vraždami zlý úmysel, vieme veľmi dobre povedať, že už to morálne diskvalifikuje taký čin.

Pri tomto rozlíšení trestnoprávnej a eticko-náboženskej roviny nachádzame ďalšie dôležité momenty. V prípade eticko-náboženskej roviny sa tu ukazuje až prísny deontologický a teleologický protipól, ktorý tu autor anticipuje a paroduje. Ak sa totiž to mravné dobré konanie stotožní s tým, či povinnosť (pozícia sluhov) bola vykonaná a ak sa mravne zlé konanie chápe ako nesplnenie takejto povinnosti, nutne z toho vyplýva, že silnejší motív k vražde (a tým aj pádnejšia povinnosť) predstavuje väčší odklon od príkazu zabiť – a zasluhuje si väčší trest. Rovnako by sa táto rovina „príkazu“ a „povinnosti“ dala stotožniť s nábožensky motivovanou morálkou, kde by sa veriaci cítil byť „povinný“ vykonať niečo, čo je v súlade s Božím príkazom a v takom prípade by bolo rovnako heterogénna – hoci takáto analógia je slabšia.

Navyše, zaujímavá je aj teleologická rovina tohto príkladu. Ak je dôležitý „len“ následok, skonštatuje sa výška jeho trestu na základe miery previnenia (vykonaného skutku). Ale ak sa skutok nestane, môžeme sa tváriť, že sa vôbec nestal a vina zdanlivo neexistuje. Kritéria toho, čo je dobré, tak zdanlivo ustupujú zhodnoteným vyjadreniam výšky škody. Ak k fyzickej škode neprišlo, nestalo sa nič zlé.

Oba tieto príklady autorovi pomáhajú preukázať, že navonok vykonané/ nevykonané skutky samy osebe neponúkajú nejaké dostatočné kritérium toho, čo je mravne dobré alebo zlé, pretože takéto konanie len fakticky prebieha ale nie. Etická rovina siaha hlbšie k mravnému súdu a vnútornému úmyslu. Dôležité však je, za akých okolností sa človek rozhoduje: či nenútené a pri plnom vedomí, alebo v skratovej situácii, v hneve alebo vášni.

Podľa Ockhama sa rovina etiky a morálky nedá zovšeobecniť a vyriešiť len všeobecnými normami (zákazmi alebo príkazmi) – či už sú náboženského alebo sekulárneho svetského charakteru. Dôležité je zohľadniť jednak úmysel, ale aj okolnosti jeho konania, samotný skutok a potom jeho dôsledky. Rovnako to platí aj v prípade spoločenských zákonov – ktoré majú v takom prípade len opisný a odporúčaný charakter, ale nevedú presne ku konkrétne zadefinovanej forme konania.

Princípy vychádzajúce z konkrétneho konania

Z uvedených príkladov – hoci sú to len extrémne príklady a nemôžu slúžiť ako vzor morálneho správania – môžeme skonštatovať, že takto popísané etické východiská signalizujú tri základné charakteristiky etického konania podľa Ockhama.

V prvom rade prisudzujú samotný etický primát vnútornému aktu rozhodovania a úmyslu pred tým vonkajším skutkom. V tomto prípade sa zdá, že sa príliš marginalizuje samotný „výsledok“ vonkajšieho správania a ten sa chápe ako do istej miery irelevantný. K tejto vlastnosti sa ešte v krátkosti vrátime o niekoľko riadkov.

Druhou charakteristikou takto opísanej etiky je niečo, čo tomuto vnútornému aktu dáva primát a zdôvodňuje ho. A tým je dôraz na ľudskú vôľu. Na rozdiel od Tomáša Akvinského Ockham prízvukuje vôľu (ako sme videli: len to, čo je v moci človeka – rozumej: v moci vôle človeka, len to dokáže zmeniť), ktorá môže mať vlastnosť dobrého alebo zlého konania. Lebo vnútorné konanie, o ktorom sme hovorili ako o rozhodnutí a úmysle, sú jej najbližšie. A podľa neho sú len tieto vnútorné úkony dobré a cnostné. Avšak to, či je konanie dobré, nezávisí úplne len od vôle. Lebo aby nejaké konanie bolo dobré, musí pri tomto úkone byť aj prítomný rozumový súd. Dobrá vôľa, ktorá je za dobrým konaním, slobodne berie ohľad aj na tento súd rozumu. V tomto zmysle by sa dalo doplniť, že ak by sme súd rozumu chápali ako „heteronómny“ vo vzťahu k vôli, potom by sme mohli Ockhamovu morálku charakterizovať ako „etiku povinnosti“. Problém však je, že rozumový súd vôle potrebuje, môže sa ho však vzdať a odmietnuť konať podľa neho.

Tretou charakteristikou tejto situačnej etiky je hlavne dôraz na úmysel konajúceho. V prípade, že je úmysel zlý, nie je možné, aby bolo nejaké konanie dobré. Preto je úmysel centrálnym bodom eticky dobrého konania a je dôležitý v dvoch bodoch: v dobre zvolenom ciele a v dobrej orientácii sa na to, čo je správne (Niederberger 2013, 129). Čiže jednak je to úmysel chcieť vykonať niečo, čo mi rozum prikazuje. Je však niečím viac, než len emotívna náklonnosť či presná obsažne nastavená motivácia. Podstatou úmyslu je totiž rozumnosť, ktorá k nemu nevyhnutne patrí.

Ak sa tieto tri vlastnosti spoja v dokonalej súhre konania, nastáva niečo, čo by Ockham nazval cnostným (*virtuosus*). Pretože niečo „dobré“ uňho znamená zároveň niečo „cnostné“. Lenže dôležitou súčasťou nielen takejto „bezchybnosti“, ale aj morálnej dobroty konania je rozumnosť.

Rozumnosť ako predpoklad dobrého situačného konania

V nadväznosti na povedané zhrnieme: rozumnosť je niečo, čo vyslovene patrí k dobrému konaniu. Ako sme si uviedli na začiatku, môžeme ju chápať dvojako. Jednak vieme rozumnosť definovať ako „poznatie, ktoré priamo či nepriamo vedie k prípadnému konaniu“ (Ockham 2016, 2 65). A jednak ako „správny názor“ (správny úsudok), ktorým aludujeme na Aristotelovu EN III. , kde sa rozumový súd spolu s vedomím a slobodou kladú ako podmienka akéhokoľvek mravného konania (EN III, 5 1112b).

U Ockhama sa okrem toho rozumnosť viaže na dve základné vlastnosti: jednak je to praktické – konkrétne - poznatie, ktoré stojí na vedomom rozhodnutí, to znamená jednak na poznaní princípov a okolností, ale jednak na slobodnom, t. j. ničím nehatenom rozhodnutí vôle (*scienter et ex libertate*). Začnem analýzou tej druhej vlastnosti. Slobodnou je ľudské rozhodnutie len vtedy a natoľko, nakoľko sa môže rozhodnúť bez vplyvu iných okolností. Ak berieme do úvahy podmienky konania vo svete, Ockham ich práve preto definuje ako tie, ktoré vôľa nemá v moci. Vôľa má v moci bezprostredne len svoj úkon – vnútorný akt – ako sme spomínali. Jediné, čo vôľa uznáva a vyžaduje je rozumový úsudok. Lenže – aj v tomto prípade platí – ako tvrdí Scotus, že sa vôľa môže rozhodnúť aj proti tomuto rozumovému úsudku, hlavne jej protirečí (Chabada 2008, 241).

K tej prvej vlastnosti treba poznamenať, že nestačí, aby konajúci len vedel, aké sú princípy konania. Rozumnosť takto nevystihujú len všeobecné princípy konania, ktorými môžu byť rôzne morálne zásady. Ak by sme interpretovali rozumného človeka ako toho, ktorý len pozná všeobecné princípy, respektíve toho, kto vie, ako má konať, potom by už každé takéto poznanie

mohlo byť cnostné. To by bol jeden prípad etického intelektualizmu, ktorý by sa radikálne bil s každou snahou o reflexiu cnosti. Rozumnosť neznamená v tomto zmysle všeobecné princípy, ale princípy získané zo skúsenosti, ktoré sa pri rozhodovaní dynamicky a tvorivo uplatňujú. K tomuto predpokladu sa ešte vrátíme.

Zaujímavým je aj opačný prípad – ak by sme tvorivo neuplatňovali všeobecné predpisy, ale konali „len zvykovo“. To znamená, že by sme konkrétne princípy konania získané zo skúsenosti, opakovali ako niečo naučené. To napovedá aj príklad, ktorý Ockham uvádza v súvislosti s takýmto „zaužívaným“ konaním, keď hovorí o „cnostnom idiotovi“ (*virtuous idiot*) (Wood 1997, 239). Dajme tomu, že by sme sa napríklad v detstve naučili, čo je dobré a v súlade s tým konali. Úplne totožné konanie v dospelosti bez aplikácie nových poznatkov by nás v etickej oblasti i u nášho okolia úplne diskvalifikovalo. Takýmto spôsobom by potom mohol byť dobrým človekom každý, ktorý by v „zombie“ stave robil všetko ako „za starých čias“.

Ak niečo rozumnosť označuje, tak je to primárne úvaha o tom, čo treba v danej situácii konať a čo je vzhľadom na okolnosti a cieľ to najlepšie. Rozumnosť je takto schopnosť aktívne využívať svoje schopnosti a tvorivo ich zakomponovať smerom k takémuto konaniu. V takomto zmysle môžeme potom rozumieť Ockhamovým slovám, že bez rozumnosti neexistuje ani žiadna cnosť (*nulla virtus moralis nec actus virtuosus potest esse sine omni prudentia*). Rozumnosť je takto regulatívny princíp, bez ktorého by vôľa nechcela vykonať niečo morálne dobré, hoci sa mu vôľa vie postaviť. Rozumnosť a vôľa takto vedia spolupracovať – kým vôľa je rozumom „korigovaná“, vôľa dáva rozumu „motív“.

Záver

Hoci Ockham vstúpil do dejín myslenia s tým, že sa jeho etická interpretácia spájala s istým druhom formalizmu (ktorý neskôr ovplyvnil aj koncepciu *ars* u Machiavelliho) a pojem rozumnosti bol často interpretovaný v kontexte voluntarizmu ako nadbytočný, dnes môžeme tento názor poopraviť a potvrdiť, že Ockhamovi nejde ani tak o rovinu „správneho“ konania, ale ako sme sa v tejto stati snažili naznačiť, jeho rovina uvažovania sa dotýka konkrétnych, aktuálnych okolností rozhodovania v súlade s úsudkom rozumu.

Ďalšou charakteristikou jeho etiky je skúsenosť ako právoplatný zdroj poznania a evidencie a nových etických princípov. Týmto novým výkladom dáva možnosť špecificky individuálnych volieb v rámci morálneho rozhodovania.

vania, ktoré vie napokon aj po stránke pojmov racionálne vysvetliť. Aplikácia princípu v praxi znamená, že ho využijeme, a tým aj interpretujeme. Tak ako sudca, ktorého verdikt stanovuje pre ďalšie súdne spory precedens, tak sa správa aj úsudok rozumu (a cnosť rozumnosti) – na jednej strane využíva svoje poznatky (všeobecné princípy) a na druhej strane využíva svoje evidentné poznatky získané zo skúsenosti.

Príspevok vznikol v rámci riešenia projektu VEGA 1/0637/20 *Podnety zo stredovekej filozofie v dnešnom myslení*.

Literatúra

- ARISTOTELES (1979): *Etika Nikomachova*. Prekl. J. Špaňár. Bratislava: Pravda.
- AUBERT-BAILLOT, S. (2015): De la phronésis à la prudentia. *Mnémosyne*, 68 (1), 68-90.
- BRUCKER, CH. (1971): Prudence aux XIIe et XIIIe siècles. *Romanische Forschungen*, 83 (4), 464-479
- CELANO, A. (2012): The Relation of Prudence and Synderesis to Happiness in the Medieval Commentaries on Aristotle's Ethics. J. Miller (ed.): *The Reception of Aristotle's Ethics*. Cambridge: University Press.
- CHABADA, M. (2008): Zakotvenie etiky v prirodzenom zákone podľa Jána Dunsy Scota, *Filozofia*, 63 (3), 240-251.
- MÜLLER, S. (2000): *Handeln in einer kontingenten Welt. Zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham*. Tübingen: A. Francke Verlag.
- NIEDERBERGER, A. (2013): Prudentia und scientia moralis bei Wilhelm von Ockham. In: A. Fidora – A. Niederberger (eds.): *Phronésis – Prudentia – Klugheit. Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit II sapere del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell'età moderna*. Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 123-136.
- OCKHAM, V. (2016): Princíp biblie alebo o tom, či sú cnosti poprepájané. Z kritického vydania De connexio virtutum preložil R. Nemec. In: L. Tkáčik (ed.) *Studia Capuccinorum Boziniensia*, II. Kraków: Towarzystwo Słowaków w Polsce, 103-172.
- OCKHAM, G. (1967): Scriptum in librum primum Sententiarum Ordinatio. In: G. Gál (ed) *Prologus et Distinctio prima*. New York: St. Bonaventure.

- OCKHAM, G. (1984): Circa virtutes et vitia. In: G. Etzkorn (ed) *Quaestiones variae. Opera Theologica, VIII*. New York: St. Bonaventure, 272-285.
- OSBORNE, Th. (2014): *Human action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus and William of Ockham*. Washington: The Catholic University of America Press.
- WOOD, R. (1997): *Ockham on virtues*. Indiana: Purdue University Press.

prof. PhDr. Rastislav Nemec, PhD.

Katedra filozofie
Teologická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Kostolná 1, 814 99 Bratislava
SR
email: rastislav.nemec@truni.sk

NOVÁ KOZMOLÓGIA V RANOM NOVOVEKU. HELIOCENTRIZMUS A ZDRAVÝ ROZUM

THE NEW COSMOLOGY IN EARLY MODERN TIMES. HELIOCENTRISM AND COMMON SENSE

Štefan Zolcer

Abstract: *The aim of this paper is to reflect on the relation between science and common sense, especially in the context of the scientific revolution imposed by the heliocentric theory in early modern times. It starts with a brief consideration of the relation between science and common sense in general, and then shifts these ideas in the context of early modern times. The paper also examines the historical circumstances in which the heliocentric theory of Nicholas Copernicus was made and forged. It is apparent that the new theory was not in accordance with contemporary common sense, and bore many philosophical and scientific problems. However, the new theory gradually won recognition and solved most of its problems in less than two hundred years. The paper concludes with a reflection on the question: What could it mean for us today?*

Keywords: *cosmology, heliocentrism, common sense, science*

Skúmanie transformácie jedného historického obdobia na druhé je náročné a vyžaduje si nesmierne veľký priestor. Najmä z hľadiska súčasnej (modernej) doby je premena stredovekého sveta na moderný veľkým medzníkom v našich celkových dejinách. Podľa mnohých mysliteľov vznikli v období raného novoveku – teda na počiatku našich moderných dejín – fenomény, ktoré odlišujú našu dobu od všetkých predošlých. Vynoril sa nový typ mentality, hovorí sa aj o novom type racionality (Černík, Viceník, Višňovský 1997), alebo o novom type vedomia (Tarnas 1991). Na skúmanie celého tohto procesu transformácie však nemám priestor. Zúžim preto pozornosť na jeden obzvlášť významný fenomén, a to na tzv. vedeckú revolúciu, ktorá prebehla zhruba medzi rokmi 1500 až 1800. Aj v rámci tejto udalosti sa musím zamerať len na určité jej aspekty, keďže samotná vedecká revolúcia je sama osebe dostatočne komplexná. V tomto príspevku sa chcem venovať najmä otázke, do akej miery bola alebo nebola Kopernikova teória heliocentrizmu

v súlade so (vtedajším) zdravým rozumom. Začnem preto úvahami o tom, aký je vlastne vzťah vedy a zdravého rozumu vo všeobecnosti. Následne sa v kontexte tejto otázky budem venovať Kopernikovej heliocentrickej teórii, jej novosti a jej vzťahu k vtedajšiemu pohľadu na svet, resp. k vtedajšiemu zdravému rozumu. Pokúsim sa tiež v hrubých črtách ukázať, prečo nebola nová teória v súlade s vtedajším poznaním a prečo sa napokon napriek všetkému presadila. V závere stručne zvažujem otázku možného významu týchto úvah v kontexte dnešnej doby.

Vzťah vedy a zdravého rozumu

Vzťah vedy a zdravého rozumu je pomerne komplexný. Je dvojsečný. Obidve sa navzájom dokážu v určitom zmysle korigovať.¹ Jednou stranou tohto dvojsečného vzťahu je korigovanie vedeckých (často unáhlených) záverov použitím zdravého rozumu. Takéto vedecké závery sú väčšinou dvojako-keho druhu.

i) Môžu byť takmer úplne neprofesionálne, pretože sa k nám dostali cez médiá, ktoré výsledky vedeckých výskumov často zjednodušujú, deformujú a tým vlastne čitateľa skôr mätú než informujú. Takéto „vedecké dezinformácie“ veľmi často nachádzame v komerčných médiách o tematike stravovania a zdravého životného štýlu. Tak sa môžeme dočítať, koľko káv denne je zdravých, alebo že pohár červeného vína má na nás rovnaký účinok ako pol hodina strávená vo fitness centre.² Niekde v pozadí týchto tvrdení sa naozaj skrýva nejaký výskum s konkrétnymi výsledkami. Výsledná správa, ktorú prevzali médiá, však vynechala príliš veľa podstatných informácií. A tak musíme zapojiť zdravý rozum, aby sme tieto správy korigovali a kriticky reflektovali. Zdravý rozum (a v podstate aj skutočná poctivá veda) nám hovorí, že optimálny počet káv za deň zrejme nebude rovnaký pre každého človeka vzhľadom na jeho zdravotný stav. Samotný pojem zdravia je omnoho komplexnejší a závisí od množstva faktorov. Kto si myslí, že môže vypíť pohár vína namiesto cvičenia a bude to mať rovnaký efekt, robí tak zrejme z akejsi detinskej viery v zázraky alebo z tajnej túžby schudnúť či ostať zdravý bez namáhavého cvičenia. Každopádne, zdravý rozum dokáže za normálnych okolností takéto informácie filtrovať ako nedôveryhodné. Korekcie vedy zdravým rozumom tohto typu sa však týkajú skôr spôsobu, akým ko-

¹ Treba dodať, že zdravý rozum dokáže korigovať vedu len do tej miery, že jej dokáže poskytnúť impulz na vlastné kritické prehodnotenie nejakej teórie. Veda má schopnosť tzv. sebakorekcie, je to v podstate jedno z kritérií vedeckosti.

² Pozri: (HINSTYLE 2015).

munikujú médiá, nie vedy samotnej. Je to len akási intelektuálna rozcvička pre zdravý rozum, ktorý v týchto prípadoch nie je v konflikte so skutočnou vedou. Takýto typ konfliktu bol zrejme ojedinelý, ak vôbec existoval v dobe, kedy žil Mikuláš Kopernik. Aj keď treba dodať, že k určitým nedorozumeniam podobného druhu dochádzalo aj vtedy, no z iných dôvodov.³

ii) Existujú však aj iné typy korigovaní. Bežne sú výsledky vedeckých výskumov publikované vo vedeckých alebo odborných časopisoch. Niekedy sa stáva, že konflikt medzi vedou a zdravým rozumom vznikne nie v dôsledku mediálneho prenosu, ale zo skutočného obsahového dôvodu. Je, samozrejme, otázne nakoľko je veda v prípade takýchto konfliktov naozaj poctivá a naozaj dobre komunikuje svoje závery v odborných článkoch. Zrejme sa väčšina konfliktov nachádza niekde na škále medzi týmito dvoma typmi. Príkladom takéhoto konfliktu môže byť napr. presvedčenie neurovedcov, ktorí unáhle tvrdia, že konečne zistili, ako to je s tou našou slobodnou vôľou. V tomto zmysle však môžu byť unáhlené aj tvrdenia filozofov, ktorí majú niekedy väčšiu (až slepú) dôveru v (neuro)vedu, než vedci samotní. Otázka slobodnej vôle je však veľmi náročná a ostáva stále nezodpovedanou záhadou filozofie. Zdravý rozum ani veda na ňu nemajú jednoznačnú odpoveď. Zoberme si preto iný príklad. Určitá skupina vedcov skúmala, čo v rámci našich bežných ľudských činností zanecháva najväčšiu ekologickú stopu. V súčasnosti je to veľmi dôležitý výskum. Výsledky však hovorili (zrejme s úplnou vážnosťou), že na prvom mieste sú deti. Ak teda chceme zanechať čo najmenšiu ekologickú stopu, môžeme prestať jazdiť autom či lietadlami, triediť odpad a menej ho produkovať, no najlepšie spravíme, ak nebudeme mať deti alebo sa obmedzíme iba na jedno dieťa.⁴ Z celkom zreteľných dôvodov môže výchova malých detí skutočne zanechať veľkú ekologickú stopu. V niečom však tento záver predsa len nie je dobre domyslený. Veľmi totiž pripomína typ tvrdení, ako sú napr.: „najčastejšou príčinou rozvodov je manželstvo“ alebo aj „najčastejšou príčinou smrti je narodenie“. Áno, ľudia zanechávajú ekologickú stopu, ale riešením ekologických problémov zrejme nebude to, aby sme postupne vyhynuli ako druh. Pre ekosystém by to možno bolo žiaduce, ale pre ľudstvo by to znamenalo totálne zlyhanie. Aj keď týmto tvrdením zrejme nechceli dospieť až k takémuto záveru, stále tu ostáva niečo

³ Môže to byť napr. pre ľahšiu argumentáciu použitím tzv. „slameného panáka“ – nenápadnej argumentačnej chyby, resp. manipulačnej techniky, pomocou ktorej sa najskôr zjednoduší argumentácia alebo stanovisko oponenta, aby sa potom mohla napadnúť táto zjednodušená a slabšia verzia. Mali by sme si uvedomiť, že k takejto logickej fallácii dochádza veľmi často podvedome a bolo tomu tak vysoko pravdepodobne aj v prípade odporcov heliocentrizmu.

⁴ Pozri: (Wynes, Nicholas 2017).

nedomyslené.

Tvrdenie vedcov o veľkosti ekologickej stopy výchovy detí má aj svoje ospravedlnenia, resp. poľahčujúce okolnosti. Žijeme v dobe, kedy je typické pre vyspelejšie krajiny, že majú rodiny s menším počtom detí, než rodiny z menej vyspelých krajín. Okrem toho, je pomerne rozšírený názor medzi filozofmi aj vedcami, že jedným z riešení celkovej environmentálnej krízy je zníženie ľudskej populácie, resp. aspoň pozastavenie jej nárastu. Dáva to zmysel, no má to niekoľko háčikov. Najväčší problém tohto trendu je zrejme ten, že vyspelé krajiny a kultúry s dostatočným vedomím o ekologickej kríze, nemajú tendenciu populačne rásť. Skôr naopak, postupne vymierajú. Nárast populácie súvisí najmä so zlou spoločenskou a ekonomickou situáciou iba niektorých miest vo svete. Ak sa nám na týchto miestach nepodariť zlepšiť situáciu a tým aj prirodzene znížiť pôrodnosť, tak klesanie tej časti populácie vyspelých krajín, ktorá je akurát vedomá (o povahe environmentálnej krízy) a zodpovedná vo svojich praktických činoch, nám skôr poškodí než pomôže. Za ešte väčší problém považujem to, že kontrola nárastu ktorejkoľvek populácie je stále len kontrolou a ovládaním v podobnom duchu, ako sa snažíme kontrolovať a ovládať prírodné (a spoločenské) sily od počiatku novoveku. Teda toto riešenie nezahŕňa zmenu prístupu, podľa mňa nevyhnutnú pre zvládnutie súčasnej environmentálnej krízy. Nie je však mojim cieľom vstupovať do rozsiahlejšej diskusie o kontrolovaní nárastu populácie na tomto mieste. Pre túto kontrolu alebo obmedzovanie existujú aj dobré dôvody. Chcel som najmä ukázať na kontext, v ktorom sa dané tvrdenie vedcov o ekologickej stope výchovy detí vyskytlo. Zdravý rozum tu má čo robiť, aby rozlúštil, čo všetko nie je poriadku s týmto (kvôli načrtnutému kontextu) inak celkom rozumným tvrdením. V konečnom dôsledku si však myslím, že tento spor medzi zdravým rozumom a vedou má lepšie šance vyhrať práve zdravý rozum. Týmto som predstavil jednu stranu dvojsečného vzťahu medzi vedou a zdravým rozumom.

Mikuláš Kopernik

Rozumieť tomuto komplexnému vzťahu je pomerne dôležité aj v kontexte Kopernikovho diela. Práve jeho vedecké dielo totiž predstavuje jeden z historicky najdôležitejších príkladov druhej strany spomínaného dvojsečného vzťahu medzi vedou a zdravým rozumom. Ide totiž o prípad, kedy veda napokon zvíťazila nad zdravým rozumom, napriek tomu, že bola spočiatku vo veľmi nevýhodnej situácii. V nasledovných úvahách sa pokúsím bližšie opísať, ako došlo k tejto udalosti a tiež vysvetliť, prečo nebol Kopernikov

heliocentrizmus v súlade so vtedajším zdravým rozumom.

Prirodzene vyvstáva ako prvá potreba opísať vtedajší zdravý rozum. Ten predovšetkým súvisel s celkovým obrazom sveta daného obdobia, s kozmológiou, s metafyzickými a epistemologickými predpokladmi a ďalšími filozofickými východiskami a historickými okolnosťami. Zdravý rozum, obraz sveta, kozmológia aj vedecké poznávanie – to všetko bolo v čase, kedy tvorili svoje diela pionieri modernej vedy, ako sú Mikuláš Kopernik, Jan Kepler, Galileo Galilei a ďalší, ešte predmoderné.⁵ Modernými sa stali až vďaka týmto mysliteľom. Kopernik musel osloviť stredovekých astronómov a cirkevných predstaviteľov, Galilei oponoval aristotelikom a stredovekej vede. Ak chceme pochopiť, čo nesedelo na heliocentrickej teórii, nemôžeme sa na ňu pozeráť z perspektívy súčasnosti, pretože naša perspektíva je priamo moderná alebo vychádza práve z modernej kozmológie a celkového obrazu sveta, ktorý vznikol až vďaka prijatiu Kopernikovej teórie, následnej vedeckej revolúcie a ďalších premien, ktoré presadzovali jednotlivci tej doby. Jednotlivci, ktorí boli skôr výnimkami a nie reprezentantmi svojej doby, ich myslenie bolo skôr netypické a väčšinou spoločnosti boli odsudzovaní alebo považovaní za divných. Inými slovami, vzhľadom na svoju dobu mysleli inak a ich inakosť sa neskôr stala novou normou charakterizujúcou modernú mentalitu a vnímanie sveta. Táto predstava je síce značne zjednodušujúca, mnohé komplikuje fakt, že renesancia mala svoje špecifiká, ktoré sa líšia tak od modernej éry ako od stredoveku, a niektorí pionieri modernej vedy boli možno skôr „renesanční“ než „moderní“, no nemení to ich postavenie v danej spoločnosti a danom historickom období, vzhľadom na ktoré boli jednoducho „iní“. Nie je tu priestor na opis celkovej transformácie daného historického obdobia. Chcel by som sa skôr zamerať na problémy a výzvy, ktoré priniesla heliocentrická teória vo svojej dobe. Aj keď je tento cieľ užšie vymedzený, aspoň stručne je aj tak nevyhnutné sa pozrieť na celkový obraz sveta, ktorý sa príchodom tejto teórie postupne rozbil.

Predmoderná kozmológia

Obraz sveta v predmodernej ére je charakterizovaný predovšetkým aristotelovskou fyzikou a ptolemaiovskou astronómiou, ktoré určujú povahu kozmológie. Svet je konečný, uzavretý a ohraničený. Vesmír je heterogénny (dvojsféry). Celý kozmos sa delí na dve sféry – podlunárnu a nadlunárnu,

⁵ Pojem „predmoderný“ tu referuje na tie aspekty antickej a stredovekej kozmológie, ktoré sú pre ne spoločné, resp. rozdiely medzi nimi nie sú v kontexte našich skúmaní dôležité.

pričom tieto sú tvorené z odlišnej látky a platia v nich odlišné zákonitosti. Zákonitosti pohybov planét z nadlunárnej sféry preto nie je možné odvodiť zo zákonitostí, ktorými sa riadia telesá v podlunárnej sfére. Celá kozmológia je geocentrická. Človek je centrálnou bytosťou v rámci kozmickej hierarchie a má svoje pevne určené miesto (v rámci stredovekého poriadku). Zem je nehybná, jej pohyb väčšinou nie je ani mysliteľný a nie je v súlade s prevládajúcou aristotelovskou fyzikou, ktorú (na pár významných výnimiek) takmer nikto nespochybňuje.⁶ Pripomenúť by sme mali aj odlišné epistemologické východiská. Stredovek nepozná (ostrý) predel medzi subjektom a objektom, predel medzi človekom a vonkajším svetom (prírodou) nie je taký vyhradený, ako bude v novoveku. K premene dochádza v oblasti epistemológie a mení sa aj koncepcia človeka, ktorá úzko súvisí s príslušnou kozmológiou.

Heliocentrizmus a jeho dôsledky

Kopernik vedel, že jeho *De revolutionibus* bude odmietané. Vedel, že ho budú považovať za blázna a, že ide o to, vyvrátiť tézu, ktorá sa vryla do pamäti ľudí. Vzhľadom na očakávané opovrhovanie zo strany laických ľudí nie je vôbec prekvapujúce, že úvod tejto knihy je adresovaný priamo pápežovi Pavlovi III. „...nechcem tvojej svätosti zatajiť, že k rozmyšľaniu o nejakom inom spôsobe vypočítavania pohybov vesmírnych sfér ma pohlo len to, že som si uvedomil, ako ani sami matematici nie sú zajedno pri ich skúmaní“ (Kopernik 1966, 516). Nezhodujú sa ani len v metódach, ktoré uplatňujú pri meraniach. Tieto nezhody a neschopnosť pospájať jednotlivé časti a výsledky meraní do nejakej symetrie, do skutočnej podoby sveta, ho viedli k tomu, aby preštudoval predošlé názory. Hľadal v nich alternatívne teórie. Našli sa aj takí, ktorí zastávali názor, že Zem sa pohybuje.

To ma teda podnietilo, aby som potom i ja začal rozmyšľať o pohyblivosti Zeme. Zdalo sa, že je to nezmyselný názor. Pretože som však vedel, že si už aj iní predomnou dovolili použiť na vysvetlenie hviezdnych úkazov akési kruhové pohyby, pomyslel som si, že by som sa aj ja mohol pokúsiť, či by sa za predpokladu, že sa Zem pohybuje, nedalo prísť na spoľahlivejšie vysvetlenie kruhového obehu nebeských telies, ako bolo vysvetlenie tamtých (Kopernik 1966, 517).

Kopernik ostal v mnohých ohľadoch verný Ptolemaiovmu systému. Jeho svet je ešte stále hierarchický a konečný. Uznáva existenciu poslednej sféry

⁶ Pre charakterizáciu predmoderného obrazu sveta pozri napr.: (Floss 1987), (Tarnas 1991), (Kuhn 1995).

stálic a tým uzavretosť vesmíru. No celý systém vylepšil tým, že zmenil jeho stred. Teraz sa všetko hýbe dokonalým kruhovým pohybom okolo Slnka. Najvzdialenejšia je nehybná sféra stálic, potom je Saturn, Jupiter, Mars, Zem s Mesiacom, Venuša a Merkúr.

Pozrime sa teraz na to, aké dôsledky mala táto zmena pre celú predmodernú kozmológiu. Ak je v strede vesmíru Slnko, Zem sa musí okolo nej pohybovať. Prvý veľký problém novej teórie je teda explicitný apel na *pohyb zeme*. Thomas S. Kuhn to vyjadril nasledovne: „Gréci sa mohli spoľahnúť len na pozorovanie a rozum a ani jedno z toho nevytvorilo žiaden dôkaz pre pohyb zeme“ (Kuhn 1995, 44). Nemali k dispozícii pozorovacie ani matematické nástroje, ktoré by mohli poskytnúť nejaký dôkaz pre pohybujúcu sa planetárnu Zem. Pozorovania dostupné voľným okom naopak veľmi dobre zapadali do antickej koncepcie dvojsférneho univerza. „Nie je ťažké si uvedomiť, prečo ľudia v antike verili v dvojsférne univerzum. Problém je zistiť, prečo sa tejto koncepcie vzdali“ (Kuhn 1995, 44).

Zem bola vnímaná ako masívna a stabilná vec. Z perspektívy Zeme sa môžu hýbať nebeské telesá okolo nej, podobne ako sa hýbe napríklad Mesiac. Slnko sa hýbe po obzore, ráno vychádza a večer zapadá, pričom tento pohyb je pravidelný a dá sa predvídať s veľkou mierou istoty. Z akej perspektívy by sa mohla hýbať naša Zem? Aká zmyslová evidencia tomu nasvedčuje? Ak stojím nohami pevne na zemi a necítim žiaden pohyb, ako by mohlo byť možné, že sa hýbem spolu so Zemou? Pomocou súčasnej vedy by sme iste vedeli nájsť odpovede na tieto otázky. No šestnástemu storočiu, kedy Kopernik publikoval svoje dielo, chýbala pomerne dôležitá vec, ktorá by aspoň čiastočne mohla pomôcť pri odpovediach, a to nová fyzika. Ptolemaiova astronómia sa nahradila elegantnejším systémom, no Aristotelova fyzika bola zatiaľ jedinou dostupnou, ktorá pomerne uspokojivo vysvetľovala fenomény v prírode. Jeho náuka o pohybe vychádzajúca z náuky o štyroch elementoch musela byť úplne opustená, aby neskôr prenechala miesto Newtonovej klasickej fyzike. Bez novej fyziky nevieme vysvetliť, prečo predmety zo Zeme pri takom pohybe okolo svojej osi a tiež okolo Slnka jednoducho neuletia do vesmíru. Napríklad taký Jan Kepler Newtonovu fyziku k dispozícii nemal a Galileo Galilei síce v mnohých ohľadoch budoval novú fyziku a nachádzal prvé empirické potvrdenia pre novú kozmológiu, no stále ostávalo mnoho problémov neriešiteľných. Napriek tomu obaja heliocentrizmus nielen prijali, ale aj ďalej rozvíjali. Napokon, je otázne aj, čo priviedlo samotného Kopernika k tomu, aby nielen nakreslil novú geometriu nebies na papier, ale zobral ju vážne a pripustil, že môže ísť o reálny opis pohybu nebeských telies. Ako vysvetlil svojim zmyslom, že ho natoľko môžu klamať?

Dôvodov pre prijatie novej teórie, resp. akési poľahčujúce okolnosti, ktoré by toto prijatie mohli vysvetliť, bolo niekoľko. Podrobnejšie sa im tu nemôžem venovať, no spomeniem ich aspoň v náčrte nižšie.⁷ Predtým by som však chcel poukázať aj na ďalšie problémy heliocentrizmu. Ak sa totiž Zem hýbe okolo Slnka spolu s ostatnými planétami, vstupuje do nadlunárneho priestoru, ktorý bol vyhradený pre nebeské telesá spájané s božskými kvalitami. Bol to nebeský priestor, nie pozemský. Fungujú tam iné zákonitosti než na Zemi, v podlunárnej sfére, a je zložený z inej látky, nie zo štyroch elementov, ale z dokonale jemného až božského éteru. Pohyb Zeme v tomto priestore narúša celé delenie sveta, ktoré tak prestáva dávať zmysel. Z perspektívy súčasnosti nám to môže prísť ako nepodstatná vec, no pre predmodernú myseľ bolo toto delenie nesmierne dôležité. Súviselo totiž s mnohými hlboko zakorenenými predstavami o svete. Nová teória napádala systém prevládajúci viac než tisíc rokov a protirečila takmer každému dôležitému poznaniu, ktoré človek nadobudol o svete.⁸

Tak sa dostávame k ďalšiemu problematickému bodu, ktorým je postavenie človeka v rámci kozmu. Geocentrizmus predmoderného sveta sa totiž netýkal len astronómie. Nielen Zem bola v strede celého vesmíru, aby tak mohli ťažké telesá smerovať na svoje prirodzené miesto. Aj človek bol v strede celého kozmického priestoru členeného najmä vertikálne. Človek bol centrom pozornosti a centrom kozmického diania. Všetko, čo sa dialo vo svete, malo nejaký zmysel pre človeka, bolo symbolom, znamením. Všetko muselo byť v nejakom vzťahu k človeku. Keďže dráma ľudského života sa odohráva v podlunárnej sfére, na Zemi, stratou astronomického stredu stratí aj človek svoje centrálné postavenie v rámci kozmu. Prítomné boli aj ďalšie dôvody proti novej teórii, ktoré boli nielen náboženského a filozofického ale aj vedeckého charakteru.⁹

Dôvody pre prijatie novej teórie

Prečo napokon Kopernik, Kepler, Galilei a ďalší pionieri modernej vedy a filozofie prijali heliocentrickú teóriu, ak so sebou niesla toľko problémov? Na to, aby títo myslitelia akceptovali teóriu, ktorá v mnohých ohľadoch protirečí zdravému rozumu danej doby, mení základné významy niektorých zaužívaných pojmov (Zigo 1987) a má ďalekosiahle dôsledky pre celkové vnímanie kozmu ako takého, museli mať veľmi dobré dôvody a museli mať

⁷ Dôvodom pre a proti novej teórii sa venujem bližšie inde. Pozri: (Zolcer 2014).

⁸ Pozri: (Tarnas 1991, 265-266), (Burtt, 2003, 37-38).

⁹ Pozri napr.: (Tarnas 1991, 265-266), (Burtt 2003, 37-38).

aj „dávku viery“ (v potenciál) novej teórie.¹⁰ Pozrime sa teraz aspoň stručne na niektoré kľúčové výhody heliocentrickej teórie.

Výhodou pre Kopernika bolo, že jeho systém bol v porovnaní s tým Ptolemaiovým jednoduchší, obsahoval podstatne menej pomôcok. No nebol úplne bez nich, keďže planéty sa v Kopernikovom systéme stále pohybovali po kružnici.¹¹ Až vďaka Keplerovi sa odstránila napokon aj táto predstava a systém tak mohol konečne figurovať bez epicyklov a ďalších pomôcok, ktoré narúšali jednoduchosť a elegantnosť systému.

Novej teórii prospievala aj celková atmosféra doby, v ktorej ju Kopernik formuloval. Renesancia totiž priniesla živý záujem o antiku. Sprístupnili sa mnohé antické filozofické texty, v ktorých napokon mohol nájsť sám Kopernik (a nielen on, ale najmä jeho nasledovníci) potrebnú inšpiráciu. Vo svojom *De revolutionibus* uvádza, že problémami vtedajšej astronómie bol podnietený študovať predošlé názory, v ktorých hľadal alternatívne teórie. Našli sa aj takí, ktorí zastávali názor, že Zem sa pohybuje (Kopernik 1966).

Vplyv novoplatonizmu, novoplatónsky kult Slnka, vplyv pytagoreizmu a apel na matematické harmonické usporiadanie sveta s vysokou pravdepodobnosťou zohrávali svoju úlohu u Keplera (Kuhn 1976). Viera, že kniha je napísaná jazykom matematiky, zohrala svoju úlohu aj u Galileiho (Tarnas 1991). Cit pre pozorovanie, záujem o prírodné fenomény a predmety, prítomný dokonca aj v renesančnom umení,¹² sa spojil s abstraktným matematickým uvažovaním. Toto spojenie bolo kľúčovým a historicky možno bezprecedentným fenoménom a z veľkej časti dopomohlo vzniku modernej vedy a nesmierne rýchlemu rastu poznania v príslušných storočiach. Možno práve vďaka tomuto spojeniu si dokázala napokon veda vo svojej novej modernej podobe podriaďiť zmysly a veľmi nezvyčajným spôsobom korigovať zdravý rozum premoderného človeka.

Záver

Musíme si uvedomiť, že Ptolemaiov systém naozaj dobre korešpondoval so zmyslami a bol pomerne presný. Takmer dokonale opisoval pohyby planét, tak ako sa nám javia. Opustiť túto teóriu v prospech Kopernikovho heliocentrizmu pre pionierov modernej vedy nemohlo byť vôbec ľahké. Odpor

¹⁰ Bol to najmä T. S. Kuhn (1976), ktorý upozornil, že okrem čisto vedeckých dôvodov tu zohrávali svoju úlohu aj mimovedecké faktory, vrátane viery alebo dôvery v novú teóriu.

¹¹ Počet epicyklov klesol z asi osemdesiat na tridsaťštyri a eliminovali sa aj nejaké ďalšie nepravdivosti v Ptolemaiovom systéme (Burtt 2003, 38-39).

¹² Pozri: (Floss 1978), (Whitehead 1989).

ich súčasníkov voči novej teórii mohol byť v niečom mylný, no z určitého hľadiska – ktoré som sa snažil vyššie opísať – bol pochopiteľný.

Z hľadiska historického vývoja vedy je jej vzťah k zdravému rozumu ešte problematickejší. V dvadsiatom storočí sa ukazuje, že veda dokáže ľahko a úspešne pracovať s nemysliteľnými a nepochopiteľnými myšlienkami a fenoménmi (Dougherty 2020). Nachádzajú sa elektróny naozaj na svojej sfére? Vieme vytvoriť model kvantovej fyziky, ktorý by sprostredkoval jej komplexný matematický aparát zdravému rozumu? Má vôbec zmysel sa pýtať takéto otázky, ktoré by preložili matematický jazyk kvantovej fyziky do prirodzeného jazyka zdravého rozumu? Známy fyzik Richard Feynman tvrdí, že príroda je absurdná a že pre úspešnosť vedeckej teórie má minimálny význam to, či jej dokážeme rozumieť (in Dougherty 2020). Raný novovek a predošlé obdobia by však pre tvrdenia tohto typu nemali žiadne pochopenie.

Ludská myseľ (alebo mentalita) v tomto ohľade prešla určitým vývojom. Moderný človek už nemá taký problém prijať teórie, ktoré na prvý pohľad nie sú v súlade s našimi zmyslami. Moderná veda totiž ponúka množstvo príkladov, kedy sú jej teórie napriek všetkým nezrozumiteľným formuláciám úspešné v tom, čo robia, najmä v predvídaní a v technickej aplikácii. No skúmaný historický fenomén vedeckej revolúcie nám môže snáď napovedať aspoň toľko, že tak ako každý, aj moderný človek má svoje špecifické metafyzické a kozmologické predstavy a skryté predpoklady, ktoré sú v ňom hlboko zakorenené, a bol by zrejme veľmi neochotný prijať nejakú netypickú novú teóriu, ktorá by tie predstavy zásadným spôsobom narúšala. Ibaže by tu zohrali svoju úlohu podobní géniovia, akými boli tvorcovia našej modernej vedy v ranom novoveku.

Táto práca bola podporovaná Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-18-0103.

Literatúra

- ARISTOTELES (1972): *Fyzika*. In: Antológia z diel filozofov zv. 2. Od Aristotela po Plotina. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.
- BURTT, E. A. (2003): *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. New York: Dover Publications.
- ČERNÍK, V., VICENÍK, J., VIŠŇOVSKÝ, E. (1997): *Historické typy racionality*. Bratislava: Iris.
- DOUGHERTY, E. R. (2020): Science without Validation in a World without

- Meaning. *American Affairs*, IV (2), 90-106.
- FLOSS, P. (1987): *Proměny vědění*. Praha: Mladá fronta.
- KOPERNIK, M. (1966): *O kruhových pohyboch nebeských telies*. In: Antológia z diel filozofov zv. 4. Humanizmus a renesancia. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry.
- KUHN, T. S. (1976): *Štruktúra vedeckých revolúcií*. Bratislava: Pravda.
- KUHN, T. S. (1995): *The Copernican Revolution*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- TARNAS, R. (1991): *The Passion of the Western Mind*. New York: Ballantine Books.
- WHITEHEAD, A. N. (1989): *Veda a moderný svet*. Bratislava: Pravda.
- ZIGO, M. (1987): *Pohľady do novovekej filozofie*. Bratislava: Pravda.
- ZOLCER, Š. (2014): Zrod modernej mysle. In: E. Lalíková - L. Bohunická (eds.): *Filozofia – Veda – Literatúra*. Bratislava: Stimul, 175 - 185.
- WYNES, S., NICHOLAS, K. A. (2017): The climate mitigation gap: education and government recommendations miss the most effective individual actions. *Environmental Research. Letters*, 12 (7). [online] [2020-08-12]. Dostupné na: <<https://iopscience.iop.org/article/10.1088/1748-9326/aa7541/pdf>>.
- LIVE SCIENCE STAFF (2009): Save the Planet: Have Fewer Kids. [online] [2020-08-12]. Dostupné na: <<https://www.livescience.com/9701-save-planet-kids.html>>.
- HNSTYLE.SK (2015): Pohár červeného vína nahradí hodinu cvičenia, tvrdia vedci. [online] [2020-08-12]. Dostupné na: <<https://science.hnonline.sk/veda/586684-pohar-cerveneho-vina-nahradi-hodinu-cvichenia-tvrda-vedci>>.

Mgr. Štefan Zolcer, PhD.

Katedra didaktiky prírodných vied, psychológie a pedagogiky
Prírodovedecká fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Mlynská dolina, Ilkovičova 6
842 15 Bratislava 4
SR
email: stefan.zolcer@uniba.sk

**K JUBILEU KANTA INAK
ALEBO KANT „NA HRANICI“ SYMBOLIZMU A. BELÉHO**

ON THE ANNIVERSARY OF KANT DIFFERENTLY
OR KANT „ON THE BORDER“ OF THE SYMBOLISM OF A. BELY

Ondrej Marchevský

Abstract: *The aim of this contribution is to introduce one of the less known anniversary critical texts, which appeared in Russian intellectual milieu on the occasion of 100th anniversary of I. Kant's death. It attempts to disrupt the usual approach regarding interpretation of Bely's comprehension of Kant's legacy. Within the intellectual environment, the one-sided opinion that Bely viewed Kant only as a skeleton of philosophy or a policeman pervades. The contribution points to a much wider and more systematically conceived spectrum of Bely's reflexions of Kant. For Bely, Kant is the author of firm grounds for the shaping of thinking. On the unstable background of philosophy which during the historical development of thought succumbed to an erosion, it is Kant's philosophy that serves as the stabilizing "pilotage". Moreover, in Bely's view, Kant's epistemology forms precisely outlined foundations for the building of knowledge of the world and philosophical comprehension of history as well as for shaping of symbolism.*

Keywords: *A. Belyj, I. Kant, symbolism, history of philosophy, interpretation;*

Obava zo znásilnenia ľudského myslenia, z nátlaku na tvorivosť ako takú, na možnosť myslieť inak, strach z oktrojovania myšlienok a možností ich výkladu, nemožnosť vnímať polyfónnosť a možno aj kakofónne znenie tónov sveta ženú Andreja Belého, ktorý I. Kanta označoval za „policajta a kostlivca filozofie“, k štúdiu a hodnoteniu pôvodnej tvorby I. Kanta.

Tlak tohto druhu má podľa ruského symbolistu kataklizmatické dôsledky, pričom ich zdrojom je neochota prijať a vyjasniť si hranice v procese poznávania sveta a možnosti referovať o ňom. Strach a zloba prameňa z neochoty určiť poznávacie kompetencie, hranice poľa ich pôsobnosti, rámce pre slobodnú tvorbu nových a iných horizontov uchopovania nášho sveta, o ktoré sa A. Belyj bezprostredne snaží. Mnohorakosť uchopovania sveta zodpovedá

mnohorakej povahe sveta, o ktorej je A. Belyj rezolútne presvedčený.

Jedným zo spôsobov ako je možné uchopiť *iné* je vymedzenie voči zaužívanému, etablovanej autorite či klasike. Tento prístup by mohol exponovať aj ďalší rozmer *inakosti* Belého prístupu ku Kantovi.

A. Belyj svoje úvahy, ktoré budú kľúčovým textovým východiskom našej práce zachytáva v článku *Kriticizmus a symbolizmus*. Ten bol napísaným pre časopis *Vesi*. Objavil sa v druhom čísle v roku 1904 a spája so spomienkou na sté výročie odchodu I. Kanta zo sveta živých. Úvahy spája s vyjadrením tvorivej úcty a holdu tomuto jedinečnému mysliteľovi. Článok A. Belého možno považovať za doplnenie, iný pohľad na „jubilanta Kanta“, než systematicky koncipované jubilujúce stanoviská, ktoré boli formulované dobovými filozofickými a intelektuálnymi autoritami. Tie dostali priestor v troch prednáškach realizovaných počas slávnostného zasadnutia Moskovskej psychologicko-spoločnosti v roku 1904 pri príležitosti stého výročia úmrtia I. Kanta. Išlo o prednášky L. M. Lopatina, ktorá odznela 28. decembra 1904 ako prvá. Druhým prednášajúcim bol P. I. Novgorodcev. Hoci V. I. Vernadského v svojej práci S. A. Černov (Чернов 1994) neuvádza s pomyselným poradovým číslom tri, jeho poradie je ale jasne určené.

Z prístupu A. Belého je pre nás zaujímavé, že okrem práce s *Kritikou čistého rozumu* je u neho badateľný záujem a priame odvolávanie sa na nie často pertraktované dielo I. Kanta, t. j. na úplne prvé publikované dielo *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*.

Dôležitý a možno určujúci moment Belého prístupu k I. Kantovi a jeho tvorbe predstavujú postoje Arthura Schopenhauera, na ktorého sa viackrát odvoláva. A. Schopenhauer je tu výrazne mienkotvorne prítomný. Ruský symbolista otvorene priznáva, že „medzi nami a kantovstvom je úzke puto. Nech by sme akokoľvek útočili na transcendentálnu analytiku, my symbolisti sa prostredníctvom Schopenhauera a Nietzscheho považujeme za priamych potomkov veľkého königsberského filozofa“ (Белый 2005, 556). Obsah tejto deklarácie je vskutku určujúci. Je nám tiež odhalená cesta alebo lepšie povedané sprievod, v ktorom A. Belyj ako jeden zo symbolistov prichádza k I. Kantovi. Popritom kantovstvo stotožnené s tvorbou I. Kanta je výraznou pomôckou pri skúmaní Belého úvah. Tieto poznámky A. Belého nás vedú k názoru, že okrem Schopenhauera a Nietzscheho obsahuje sprievod, obrazne povedané, aj nepriзнanú delegáciu. Jej súčasťou by mohli byť aj predstavitelia ruského novokantovstva, ako napríklad študent Wilhelma Windelbanda a šéfredaktor ruského vydania časopisu *Logos* Fjodor Stepun, ktorý, sa výrazne podieľal na šírení myšlienok nielen badenskej školy v ruskom prostredí (Bohun 2014).

A. Belyj vo svojej deklarácii poukazuje na to, že ide o vzťah s generačným rozdielom, turgenevovsky vyjadrené, rozdielom medzi otcami a deťmi. Možno očakávať vzťah, ktorý by predpokladal slušnosť, aj patričnú úctu. Jeho súčasťou by mala byť aspoň čiastočná ochota učiť sa od skúsených, uvažovať o ich poznatkoch a skúsenostiach ako možných fundamentoch svetonázoru a tvorby. Zároveň ide o vzťah, ktorý predpokladá názorové rozdiely. Postoje otcov, ktoré nejdú vždy s dobou, nedokážu byť svojim konzervativizmom vždy prijímané ako niečo trendové.

Touto myšlienkou vyjadrený postoj k I. Kantovi je A. Belým v jeho diele aj napĺňaný. Tá pre nás bude profilujúca aj vo svetle naznačených problémov, v ktorých sa ako určujúce javia motívy hranice, hraničnosti, vymedzenia, určenosti, rámcov pôsobnosti a na ne nadväzujúce zrodenie sa tvorivej činnosti, umenia. A. Belyj sa zaujíma o posúdenie prínosu tvorby I. Kanta k určovaniu hraníc a vymedzení kompetencií medzi vedou, dogmatizmom, teóriou poznania, kriticizmom a symbolizmom.

Za východiskový motív uvedeného kontextuálneho rámca Belého úvah môžeme považovať jeho vyjadrenie sa k úlohe vedeckého poznania v poznávaní sveta: „Problémy bytia sa nevyčerpávajú zaradením do systému vedeckých poznatkov. Veda sa javí ako fundament, ktorý navonok potvrdzuje opodstatnenosť tej či onej vnútorne nezávislej filozofickej koncepcie. Také či onaké hodnoty vo vede sú výsledkom náležitého priradenia vedeckej metódy k predmetu skúsenosti“ (Белый 2005, 557). Veda má pre A. Belého nezapustiteľné miesto, no zároveň jej kategoricky odmieta prisúdiť univerzálny význam. Vidieť to môžeme aj v jeho postojoch k pridruženej problematike, k dogmatizmu, ktoré sa prelínajú celým jeho uvažovaním v analyzovanej práci. Považujeme za zásadné zdôrazniť, že hoci Belého mysleniu je vlastná náboženská duchovnosť, dogmatizmus problematizuje mimo akéhokoľvek konfesijného rámca. Neuvažuje tu o náboženskej dogmatike. Ide o dogmatizmus v kontexte filozofickom a vedeckom. Predstavuje spojenie, variácie možných spojení vedeckých, ale aj filozofických teórií, ktorým potom môžeme vďačiť za svoje rozumové aktivity a operácie. V Belého názoroch je možné badať, že dogmatizmus môže mať pozitívny a negatívny rozmer, hoci on mu tieto kvality priamo neprpisuje. Opisuje ale dvojakú povahu dogmatizmu. Určujúcim pri posúdení takto zvolenej kvality dogmatizmu je miera univerzálnosti a všeobsiahlej platnosti, s ktorou dogmatizmus alebo paralelne existujúce a rozvíjajúce sa dogmatizmy pristupujú k poznaniu sveta a podstaty života. Ak je dogmatizmus príliš ambiciózny, ak sa považuje za všeobsiahly, je pre A. Belého dogmatizmom negatívnym. To sa prejavuje aj v tom, že niektoré vedy sa snažia byť univerzálnym východiskom vedeckého

poznania alebo poznania ako takého, vzorom pre jediné možné formovanie všetkých ďalších oblastí skúmania. Takýto dogmatizmus je pre A. Belého negatívnym javom, ohrozením aj preto, že máva tendenciu eliminovať všetky iné výklady, a to nielen na odbornej, vedeckej, filozofickej a umeleckej úrovni. Môže sa snažiť o úplnú prohibíciu myšlienkových iniciatív, ktoré by boli iné.

Dogmatizmus môže presne vymedziť, postihovať široké spektrum javov a premenných. Má byť logicky konzistentný, no nesmie zabúdať na limity a nedostatky svojho výkladu. Ak dokáže byť takým východiskom pre skúmanie sveta, ktoré umožňuje otvorenosť k iným prístupom v skúmaní, stáva sa pozitívnym dogmatizmom. Nesmie zabúdať a má pripúšťať aj možnosť výkladu sveta a života z iných perspektív.

Na stráži pozitívnosti dogmatizmu má stáť kritická teória poznania, ktorej previerke je dogmatika povinná sa podriaďovať, ak chce ostať hodnotným východiskom pre naše poznanie sveta a jeho podstaty: „Kritická filozofia skúma transcendentálne základy metód. Kritika základov vedy vedie samotnú vedu k podriadeniu sa teórii poznania. Syntéza medzi vedou a filozofiou nie je reálna, ale formálna“ (Белый 2005, 557). Dohľad vykonáva kritická filozofia nad vedou, pričom je potrebné mať na zreteli, že dogmatika môže mať vedecký aj filozofický rozmer. V Belého tvorbe je badateľné, že teória poznania je stotožniteľná s kritickou filozofiou, že teória poznania je kritickou filozofiou vedy: „Ujasnenie hranice medzi vedou a teóriou poznania je dôležité aj preto, že existuje paralela medzi vyjadrením navonok získanej skúsenosti a formami vnútornej skúsenosti. Presnejšie sa ujasní vedecký dogmatizmus“ (Белый 2005, 557 – 558). A preto, „hlavná pozitívna stránka každej syntézy sa nachádza vo vymedzení hraníc“ (Белый 2005, 557). Ak nie je zohľadnený tento princíp, existuje reálna, ba priam nevyhnutná hrozba, že „veda stratí presné určenia. Myslenie je obmedzované rámcami vedy“ (Белый 2005, 557). A. Belyj vidí ako veľký problém poznania tejto doby živelné premiešavanie sa poznávacích kompetencií a prílišnú ambicióznosť vedeckého poznania. Tomu by malo predísť posúdenie teórie poznania.

Pri úvahách o potrebe kritického posúdenia princípov dogmatiky A. Belyj identifikuje ešte jeden faktor, pred ktorým je potrebné sa chrániť. Nazýva ho „transcendentálne danou nesprávnosťou“: „Lživé závery sú formálne nesprávne. No existujú závery, ktoré majú transcendentálne základy nesprávnosti“ (Белый 2005, 557). Práve existencia takýchto základov, ktoré spočívajú na nevhodne určených a prijímaných východiskách jednotlivých dogmatizmov, si žiada podriadenie dogmatizmu ktorejkoľvek filozofii.

A. Belyj pripúšťa, že rôzne oblasti skúmania môžu pôsobiť paralelne,

no nie je možné násilne ich navzájom podriaďovať. To by im ublížilo. Je potrebné určiť hranice ich pôsobnosti, čo môže pôsobiť komplementárne pre poznávajúceho človeka, umožní mu vidieť viacero dimenzií tohto sveta a otvárať mu rozhlady a perspektívy. Toto je oblasť, kde podľa nášho názoru viac než odkaz samotného I. Kanta rezonuje odkaz Hermana Cohena referujúci o tom, že filozofia nemá mať charakter doktríny. Jej úlohou je svojou kritikou chrániť vedu pre metafyzickými špekuláciami, uchrániť jej vedeckú povahu, chrániť hranice vedeckosti.

Pôvod tejto situácie vidí A. Belyj nasledovne: „Je potrebné zničiť zdroj omylov – rozkol medzi umom a citom. Rozum, ktorého najvyšším prejavom je dogmatizmus, nie je schopný na cit rezignovať, nie je schopný prekonať ho, no ani sa s citom spojiť. To všetko sú úlohy pre ďalšie stupne poznania charakterizované ako kriticizmus a symbolizmus“ (Белый 2005, 557).

Stupňom kriticizmu by sme si dovolili pokračovať. Práve kriticizmus je tou oblasťou, v ktorej tvorba I. Kanta zanechala najvýraznejšie a najhodnotnejšie dedičstvo. Má zásadný význam pri stanovení hraníc poznávacích procesov, čo ilustruje ruský symbolista nasledovne: „Kriticizmus – hranica medzi dogmatizmom a symbolizmom je tým vonkajším vyjadrením každého poctivého mysticismu. Kriticizmus – meč deliaci myslenie od citu. Bez povznesenosti ducha nadchýna myslenie, povznáša cit“ (Белый 2005, 555). Kriticizmus plní úlohu oddeľovača prístupov, ktorý prirovnáva k seku chladnej zbrane. A. Belyj ho tiež pripodobňuje iným spôsobom: „Kriticizmus určuje perspektívu medzi stupňami vedomia. Kriticizmus je prizmou, ktorá lomí svetlo duše na farby dúhy“ (Белый 2005, 555). Vytvára paletu farieb, z ktorých možno vytvárať mnohoraké kompozície nášho videnia sveta. A. Belyj prirovnáva úlohu kriticizmu ku kľúču, „ktorý otvára množstvo dverí. Rozum v hľadaní východu križuje sem a tam nekonečné chodby myslenia“ (Белый 2005, 555).

Podľa A. Belého je I. Kant tvorcom náležitého filozofického kriticizmu. Pre ruského symbolistu práve I. Kant znovu oživuje dogmatické filozofické myslenie. Bol schopný znovu zrodiť takéto myslenie, lebo sám dokázal prejsť všetkými jeho existujúcimi štádiami. Na svojej ceste sa I. Kant v Belého poňatí tvorivo vysporiadal s učením Davida Huma a bol schopný posunúť ďalej zastarané myslenie.

Na základe výborných znalostí, podrobnej analýzy doplnil zjednotením myšlienok to, čo rozdeľovalo názory Descarta a Leibniza. Kantov prístup umožňuje dosiahnuť to, že „uhol pohľadu na svet sa presúva do inej roviny: skutočnosť a myslenie, ktoré nad ňou operuje, sa stávajú objektmi pozorovania pre čosi tretie“ (Белый 2005, 556). Na to nadväzuje svojím hodnotením

významu *Kritiky čistého rozumu*, keď tvrdí, že „len po nej je možné hovoriť o stupňoch vedomia, ktoré tvoria celú škálu našej duše“ (Белый 2005, 556). V tejto hodnotiacej línii prínosu I. Kanta zdôrazňuje význam jeho transcendentálnej estetiky: „Transcendentálna estetika je najdôležitejším a možno dokonca jediným pilierom, na ktorom pevne stojí kantovská filozofia – je hlavnou batériou proti nespočetným prejavom filozofického dogmatizmu, ktorý sa vždy znova a znova snaží vniknúť do očistenej atmosféry kriticismu“ (Белый 2005, 556). Očistením tu A. Belyj rozumie jasné vymedzenie hraníc svojej pôsobnosti. Čistý ako jednoznačne určený. Nanovo upozorňujeme, že A. Belyj s vysokou mierou odbornosti identifikuje miesto formovania transcendentálnej estetiky ako súčasti transcendentálnej teórie základov poznania práve v *Kritike čistého rozumu*. Tu I. Kant ukazuje, ako sú predmety pre naše poznávacie možnosti dané, poukazuje na apriórne princípy zmyslovosti. Vytvára tak základy pre ďalšie úvahy o estetike, ako napríklad o motíve krásy umeleckého diela, ale aj o účelnosti v umení, ktoré sú precizované predovšetkým v *Kritike súdnosti*.

Myšlienky o kriticisme sú teda vyjadrené v úvahách o poznávacích funkciách dvoch zásadných motívov kantovskej epistemológie – umu a rozumu.

Úlohu a pôsobnosť umu určuje A. Belyj takto: „Um je poznávacía schopnosť, ktorej jedinou funkciou je voľba a určením dôkaz. Najväčšiu silu a vyčibrenosť dosahuje um tam, kde určuje vzťah medzi konkrétnym javom a základným princípom (napríklad, keď odvodíme pohyb telesa z troch Newtonových zákonov)“ (Белый 2005, 556). Z jeho úvah je možné vyčítať, že um zaručuje alebo zodpovedá za platnosť odvodzovaného, no nie za faktickú pravdivosť ako takú. Jeho úvahy by bolo možné vyjadriť jazykom formálnej logiky tak, že ho zaujíma určenie deduktívnej platnosti argumentu. Pri tomto určení je úplne irelevantná faktická pravdivosť, o ktorej vypovedajú jednotlivé výroky, z ktorých argument pozostáva. Z pohľadu formálnej logiky je ich pravdivosť len predpokladaná a zásadným pre určenie platnosti sa stáva vzťah medzi výrokmi premisami a výrokom záverom. Zaujímajú ju to, či záver vyplýva z premís. Posúdenie tohto vzťahu je predmetom samotného dôkazu.

O druhej zo zvolených epistemologických kategórií, ktoré A. Belého zaujímajú pri posúdení hodnoty Kantovho kriticismu, referuje on sám nasledovným spôsobom: „Schopnosť spájajúca závery v jeden celok je rozum“ (Белый 2005, 557). A. Belyj pri úvahách o tejto epistemologickej kategórii v štruktúre kriticismu zdôrazňuje, že ľudské uvažovanie je nevyhnutne ovplyvnené individuálnymi osobitosťami každého poznávajúceho subjektu a podpisuje sa na tvorbe variácií možných záverov nášho myslenia. Preto

spočíva „postavenie rozumu v spájaní množstva racionálnych záverov, v ich zatriedení do systému, ktorý je kontrolovaný jeho schopnosťami“ (Белый 2005, 557). Materiál teda musíme kontrolovať, aby sme mohli pristúpiť k samostatnej tvorbe, to robí rozum.

To sú tie najzásadnejšie prvky Kantovho kriticismu, stáby meča vytínajúceho jasné hranice v procese poznávania mnohorakej povahy sveta a ľudského života. Takto vníma hranice Kantovho prínosu pre vytýčenie rámcov nevyhnutných pre život a tvorivý vývoj umeleckej tvorby: „Kant sa priznáva k absolútnej nemožnosti poznania sveta a jeho podstaty. Kantovstvo prvýkrát presadilo nekompromisnú hranicu medzi klamlivou vidinou a nepostihnuteľnou podstatou (javovou stránkou veci a vecou osebe)“ (Белый 2005, 559). Hranicou, ktorú I. Kant vo svojich úvahách sám nedokáže prekonať, je priznanie ľudského citu ako poznávajúceho nástroja: „Ak podľa Kanta nie sme vnútorným citom schopní preniknúť do podstaty veci, tak oveľa menej je na to spôsobilé myslenie“ (Белый 2005, 559). Určenie tohto limitu nám môže poslúžiť ako spojenie úvah o kriticisme s úvahami A. Belého o symbolizme. Ten vníma ako zásadný kvalitatívny posun, ktorý by ale nebol bez I. Kantom vymedzených rámcov mysliteľný.

Pre A. Belého musí byť medzi kriticismom a symbolizmom jasný rez, no zároveň dodáva, že ich vzájomná určenosť je výrazná a pre nás mimoriadne dôležitá: „Symbolizmus bez kriticismu a kriticismus bez symbolizmu by postihovali svet jednostranne: cez prizmu symbolizmu a kriticismu sa stávame chytrými ako hady a miernymi ako holuby“ (Белый 2005, 555).

Ak úlohou noetického rezu kriticismu je rozložiť svetlo duše na farby dúhy, práve „symbolizmus je naopak prizma, ktorá opäť jednotí tieto farby dúhy“ (Белый 2005, 555). A. Belyj pripúšťa, že I. Kantom vytýčené a jasne určené hranice vytvárajú východiská pre trojaký možný prístup k poznávaniu sveta a života človeka i ľudstva. V tvorbe I. Kanta je možné podľa A. Belého nachádzať východiskovú pozíciu pre formovanie pozitivizmu, ktorý sa snaží o prepracované skúmanie vzťahov medzi javmi. Kantova tvorba môže byť z jeho pohľadu aj východiskom nízkej dogmatiky G. W. F. Hegela. Tá sa snaží o „stotožnenie skutočnosti s pojmom“ (Белый 2005, 561), no je prípustná a A. Belym preferovaná ešte tretia cesta, cesta, po ktorej sa vydal Arthur Schopenhauer. Stojí na hranici medzi kriticismom a symbolizmom a A. Belyj jasne stanovuje, že toto je jediná možná a prípustná cesta.

V tomto momente sa A. Belyj otvorene prihlásil k tomu, čo sme doteraz priblížili ako sprievod A. Belého k tvorbe I. Kanta. Detský dedičný vzťah k tvorbe A. Schopenhauera sa tak profiluje stále výraznejšie. Je badateľné, že aj citácia na strane 560, ktorá je priamo prisudzovaná I. Kantovi, je reál-

ne citovaná zo Schopenhauerovho diela. Na ňu nadväzuje jasná symptomatická myšlienka, vedúca k niečomu, čo by sme mohli nazvať schopenhauerovským nasmerovaním: „Pri vzájomnom pôsobení, ktoré existuje medzi umom a činnosťou vôle – citmi, poznanie ako vzťah môže zahrňovať aj vôľu“ (Белый 2005). Schopenhauerovská línia sa stále jasnejšie profiluje, keď na adresu A. Schopenhauera povie: „Okrem svojej logickej nevyhnutnosti nelenže zahrňuje, ale aj spája um a citovosť ako niečo, čo je rovnako podriadené princípu dostatočného dôvodu. Samozrejme, rozpor, ktorý existuje medzi umom a citom, sa vytráca“ (Белый 2005, 560 – 561).

Presvedčenie o mimoriadnej dôležitosti Schopenhauerových myšlienok pre rozvoj symbolizmu vyjadruje sledom priamych citátov z diela *Svet ako vôľa a predstava*, počnúc pasážou hneď z prvej strany Prvého nazerania sveta ako predstavy: „V nekonečnom priestore nesčíselné gule, okolo každej z nich sa otáča vari tucet menších, osvetlených, ktoré sú vnútri žeravé, potiahnuté stuhnutou kôrou, na ktorej plesňový povlak vytvoril živé a poznávajúce bytosti; – empirická pravda, skutočnosť, svet“ (Schopenhauer 1967, 289 – 290). Oboznámenie sa s tvorbou gdaňského rodáka sa stáva fascinujúcim východiskom pre Belého úvahy. Mimoriadne ho oslovuje myšlienka, že k svetu ako takému nemáme priamy prístup, že vo vzťahu k nám je to, čo nazývame svetom, výlučne „mozgový fenomén“ (Белый 2005, 561).

A. Belyj zdôrazňuje, že existencia postoja, ktorý nachádza u A. Schopenhauera a iniciuje i inšpiruje jeho tvorbu, by bola nemysliteľná bez I. Kanta. Ruského symbolistu zaujíma Schopenhauerom odvodená možnosť uvažovať o človeku podobne ako o svete, teda nie ako o veci osebe. Prijatá optika v spojení s chápaním významu vôle u A. Schopenhauera tvorí cestu k poznaniu človeka zvnútra. Umožňuje to tiež v novom svetle poznanie samého seba ako človeka. Vytvára sa možnosť pre prienik do nedobytnnej pevnosti menom človek. Ide o prienik novou taktikou, novou cestou, umožňuje vstup do tvrdoz, ktorá by nikdy nepodľahla obliehaniu zvonka. Obraz obliehania pevnosti zvonku zastupuje v Belého úvahách poznávanie človeka ako výlučne prírodne určenej bytosti. Takýto prístup naráža na zovňajšok človeka, ktorý je náročne preniknuteľný, a vypovedá o povahe človeka len veľmi ohraničene. S pričinením A. Schopenhauera, I. Kantom určené hranice poznania, chrániace jej možnú zvrátenosť, naberajú nový kvalitatívny ráz.

Vstupom vôle do procesu poznávania sa odhaľujú jeho nové horizonty, nové priestory tvorby, ktoré negatívne neovplyvňujú doposiaľ hlavne I. Kantom vymedzené hranice poznania. A. Belyj je presvedčený, že A. Schopenhauer svojou prácou založenou na Kantových východiskách dokázal posunúť „hranice rôznych stupňov poznania a ich vzájomnú hierarchiu“

(Белый 2005, 562). Rozšírenie a spresnenie zorného poľa umožňuje rozšíriť hodnotiace rámce, zmnožiť obsahy hodnotiacich kategórií. A. Belyj to ilustruje na kategórii pomätenosti: „Pomätenie v úzkom, klinickom zmysle slova sa líši od pomätenia v širšom zmysle, neschopnosti poradiť si s hodnotením javov v niekoľkých jazykoch duše“ (Белый 2005, 562). Ak by neexistovali jasné I. Kantom vymedzené rámce a tí, ktorí z nich chcú vychádzať pri hodnotení sveta, uvedené významové rozšírenie by nikdy nebolo možné. Tento posun je zásadný aj preto, a vybraná kategória to citlivo vyjadruje, že nám odhaľuje zložitost sveta, s ktorým sa konfrontujeme. Jeho rôznorodosť, inakosť v rôznych podobách nemôže byť rámcovaná zjednodušenými modelmi, tie vedú priam k primitívnemu barbarstvu. Práve tvorba I. Kanta určuje potrebné hranice, určuje prístup k vydeleniu hraníc, ktoré boli pre A. Belého mimoriadne dôležité. Zdôrazní ale, že v kontexte jeho doby, rodia-ceho sa dvadsiateho storočia je nevyhnutné posunúť sa ďalej: „Schopnosť nášho poznania zvnútra postihnúť najdôležitejšie črty podstaty je múdrosť, symbolizmus je priestorom jej uplatnenia“ (Белый 2005, 563).

Po sto rokoch sa potreby menia, a tu I. Kant už uspokojivé riešenia neposkytuje, je ale dobrým a pre A. Belého kľúčovým východiskom pre nové aktualizované riešenia.

Ako sme už naznačili, náležite s I. Kantom podľa A. Belého narába práve A. Schopenhauer a hranice posúva úmerne potrebám doby ďalej. Tento posun vykonaný Schopenhauerom považuje A. Belyj za východisko pre ďalší z posunov, pre posun tvorený symbolizmom. Jeho hodnotu odhaľuje nasledovne: „Poznanie ideí odкрýva v dočasných javoch bezčasovečný zmysel“ (Белый 2005, 562).

Hovorí o povahe toho, čo nazýva symbolickým poznaním: „Toto poznanie spája um a cit v čosi odlišné od jedného i druhého, v niečo, čo ich zahľahuje. A preto pri poznaní ideí máme dočinenia s poznaním intuitívnym“ (Белый 2005, 562). Stále prítomný záujem disponovať jasne určenými hranicami doplňuje ruský symbolista svojou predstavou možnej kontinuity nasledovným spôsobom: „Skutočný symbolizmus začína až za bránami kritizmu. Symbolizmus, ktorý je zrodený kriticismom, sa v protiklade s ním stáva podstatnou metódou, ktorá sa rovnako líši od dogmatického empirizmu aj od abstraktného kriticismu, a to prekonaním jedného aj druhého“ (Белый 2005, 563). Pokračovanie prekonaním je to, „v čom spočíva prielom vo vedomí, ktorý prežívame“ (Белый 2005, 563).

Jeden z kľúčových účelov symbolizmu zachytáva nasledovne: „Človek musí byť viacstrunný, aby dokázal zahrať na gusliach večnosti. Viacstrunosť je iba v slobode“ (Белый 2005, 563). V kontexte dogmatizmu sme spo-

menuli, že hoci túto problematiku neskloňuje v súvislosti s náboženstvom, kresťanská duchovnosť mu nie je cudzia. Náznaky sme mohli badať aj pri používaní takých výrazov ako skutočný mysticismus. Svoju duchovnú identitu odhaľuje A. Belyj v úvahe o cieľoch symbolizmu cez motív večnosti a náboženské motívy také vlastné ruskej duchovnosti.

Symbolizmus sa pre A. Belého stáva oknom k večnosti. Uvažovanie založené na prísne racionálnom základe dokáže byť veľmi presvedčivé, obsahuje podľa A. Belého množstvo, ba priam celý rad hodnotných argumentov. V spojení so zmyslami a citmi vytvárajú to, čo nazýva A. Belyj symbolmi. Práve tie sú spomínanými oknami pre prieniky k večnosti.

Ruským autorom odkrývané využitie a možností ďalších posunov hraníc symbolizmom ilustruje obraznosťou vlastnou alpinizmu: „Pútnici po horách, ktorí vystúpili len jedinou cestičkou na vrchol, môžu pozorovať z výšin všetky možné trasy výstupu. A nielen to, pre zostup si môžu vybrať ktorúkoľvek z nich. Táto sloboda voľby je podmanením si kultúry. Prináleží nám, ktorí sme došli hmlistými priesmykmi myslenia k vrcholu vedomia – k symbolu“ (Белый 2005, 563). Poznanie sa stáva cestou poznávania, cestou sprevádzanou náročným výkonom, neistotou, obozretnosťou a strachom. Je ale cestou, ktorá odkrýva úchvatné a dych vyrážajúce horizonty, otvára perspektívy.

Kvalitatívny posun v Belého myslení o svete ako možnosti je niečím, čo je vybudované na základoch tvorby I. Kanta. Ide o teoretický rámec, o víziu s cieľom prispieť k duchovnému rozvoju a kultivácii ľudstva. Nie je ale realitou doby. Vydať sa na cestu, púť smerom ku končiarom vedomia, k symbolom, nie je možné vinou doby v tej v miere, ktorá by dokázala naplniť A. Belého. Aby sme dokázali myslieť o tomto svete v nových perspektívach, musíme mať na to možnosť, mať slobodu myslieť inak. Nevoľníctvo myslenia – vlastné jeho dobe permanentne ničí a sabotuje možnosti realizácie a rozvoja, je jeho hrozbou. Hoci existujú možné východiská, strach, ba hrôza iniciujúca myslenie A. Belého stále pretrvávajú.

Vo vzťahu k týmto úvahám je možné badať zaujímavú a z pohľadu tematizovanej inakosti osobitú pozíciu, a síce, že I. Kant je vstupom k náboženskému, duchovnému a spirituálnemu kresťanskému vnímaniu v živote. Svojimi hranicami umožňuje vstup do ďalších, kvalitatívne iných a v Belého uchopení aj vyšších dimenzií myslenia. Tie síce nie je možné presne a striktnie logicky štruktúrovať a argumentačne nespochybniteľne vystavať, no odhaľuje hĺbku iným spôsobom, symbolicky. Silu týchto vyjadrení ilustruje nasledovne: „Práve v tom tkvie veľkoleposť jednoduchých bezodných slov evanjelií“ (Белый 2005, 563). A. Belyj je príkladom výkladu, názorovej

pozície, v ktorej kritické poznámky o policajtovi sa v svetle tejto lektúry javia ako pasovanie I. Kanta do pozície dobrého pohraničníka filozofie. Poznámky uvedeného charakteru, ktoré by takto mohli byť vnímané, sú spojené s procesom zreteľného rozhraničenia I. Kantom vymedzených poznávacích schopností subjektu vo vzťahu k svetu a ľudskému životu.

Pre A. Belého je I. Kant strojcom pevných základov. Na nestabilnom podloží filozofie, ktoré v dejinnom vývoji myslenia podľahlo erózii, práve tvorba I. Kanta funguje ako stabilizujúca pilotáž. Svojou epistemológiou vytvára zároveň precízne zakreslené základy budovy poznania sveta. Z Belého úvah si dovoľíme usúdiť, že rozvoj poznania mnohorakého sveta a bohatstva života človeka by architektonicky nepripomínala uzavretý výskumný ústav, ale skôr výskumnú stanicu s rozhľadňou poskytujúcou rôzne pohľady na svet, rozhľadňou zariadenou analytickým centrom pre vyhodnocovanie výsledkov pozorovaní. Poskytovala by priestor pre diskusiu a tvorbu, z ktorej by sa mohla veda, filozofia, umenie a duchovnosť posúvať do nových sfér. A. Belým hlásaná viacstrunnosť je v rozhladenosti, pestrosti poznania a variabilite nazeraní na svet.

Príspevok je výstupom projektu VEGA 1/0280/18 *Kant a filozofia dejín*.

Literatúra

- БЕЛЫЙ, А. (2005): Критицизм и символизм. По поводу столетия со дня смерти Канта. In: А. И. Абрамов – В. А. Жучков (eds.): Кант: pro et contra. Санкт-Петербург: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 555 – 564.
- ЧЕРНОВ, С. А. (1994): Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале Вопросы философии и психологии). In: З. А. Каменский – В. А. Жучков (eds.): Кант и философия в России. Москва: Наука, 114 – 150.
- ЛОПАТИН, Л. М. (2005a): Нравственное учение Канта. In: А. И. Абрамов – В. А. Жучков (eds.): Кант: pro et contra. Санкт-Петербург: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 470 – 483.
- ЛОПАТИН, Л. М., 2005b. Учение Канта о познании. In: А. И. Абрамов – В. А. Жучков (eds.): Кант: pro et contra. Санкт-Петербург: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 484 – 497.

- KANT, I. (1996): *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda.
- НОВГОРОДЦЕВ, П. И. (1905): Кант как моралист. Вопросы философии и психологии. № 76, 19 – 35.
- SCHOPENHAUER, A. (1967): Svet ako vôľa a predstava. Prvé nazeranie sveta ako predstavy. In: I. Hrušovský – M. Zigo (eds.): *Pozitivismus, Voluntarizmus, Novokantovstvo*. Zv. VII. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 289 – 302.
- ВЕРНАДСКИЙ, В. И. (2005): Кант и естествознание XVIII столетия. In: А. И. Абрамов – В. А. Жучков (eds.): Кант: pro et contra. Санкт-Петербург: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии, 440 – 469.
- WALICKI, A. (2005): *Zarys Myśli Rosyjskiej od Oświecenia do Renesansu Religijno-Filozoficznego*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

doc. Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.

Katedra občianskej náuky, Inštitút politológie
Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove
Ul. 17. novembra č. 1, 080 01 Prešov
SR

email: ondrej.marchevsky@unipo.sk

MYSLET JINAK ŘEČ

THINKING LANGUAGE IN A DIFFERENT WAY

Adam Vostárek

Abstract: *This article is focused on a lesser known figure of Enlightenment, Johann Gottfried von Herder, and is divided into three parts. In the first part, I follow Herder's theses about the sense of hearing and the art of talking. In this part, we find out what the core of Herder's philosophy is. The second part is dedicated to the Philoctetes, drama of Sophocles. Through analogy of its story I will demonstrate what character has the relation of two people talking to each other in Herder's way of thinking. Last part is then focused to Bildung as the result of Herder's work.*

Keywords: *Herder, speech, hearing, senses, language, talk, Philoctetes, Sophocles, enlightenment*

Úvod

Svůj příspěvek jsem se rozhodl věnovat myšlení poněkud méně známého autora 18. století, Johanna Gottfrieda von Herdera. Není to ovšem jen řídkost všeobecné znalosti této osoby, co mě motivuje právě k takovému počínání. Samozřejmě cítím potřebu přinášet nové poznatky o jeho myšlení, neboť stejně jako mnozí další z kánonu německého idealismu i Herder anticipuje takové teze, které nám mohou přinést mnoho nového i v dnešní době.

Označil jsem-li Herdera za idealistu, je třeba ještě podotknout, že právě Herder stojí na začátku ještě jiné přec související tradice a to tradice romantismu. Leckdy¹ bývá považován nejen za předchůdce, nýbrž i za zakladatele romantického myšlení vrcholného osvícenství. Domnívám se, že je to právě jinakost Herderova myšlení, co vedlo jeho mladší současníky² k uvažování, které založilo tradici romantismu.

Herder aktivně publikoval mezi lety 1765 a 1803, nacházíme se tedy

¹ Např.: (Horyna 2016).

² Např. Goetha, jak uvádí Michael Forster (2010) ve svém *After Herder*.

v druhé polovině 18. století. Nás pak bude v tomto příspěvku nejvíce zajímat rok 1771, kdy vydává svou stěžejní *Esej o původu řeči* (Herder 2006). Ta jako taková byla napsána na výzvu Pruské královské akademie, která v té době pořádala pravidelné esejistické soutěže, přičemž tuto soutěž právě vyhrála.

Zmiňovaná eseje je pak pro mne tím, co snad nejvíce z Herderovy tvorby symbolizuje téma této konference, tedy „myslet jinak“. Domnívám se, že *Esej o původu řeči* vskutku přináší takový náhled na problematiku smyslů a řeči, který lze bez obav nazvat jako nový či jiný. Cíl, který si její autor stanovil, byl bezesporu ukončit dosavadní debatu o původu jazyka. Nejsilnějším argumentem zde tak je to, že lidská řeč není a nemůže být od Boha. Později, tedy při čtení jeho další tvorby (Herder 1941) zjistíme, že je sice božským darem, ovšem ne od Boha. To už se ale zabýváme tématem, který tento příspěvek přesahuje. Opusťme tedy tento krátký úvod a můžeme se směle vrhnout do samotného příspěvku. Celá stať je rozdělena do několika částí. V první se budeme věnovat *Eseji o původu řeči* a budeme sledovat, v čem se Herder vymaňoval ze soudobé diskuze o smyslech a především o sluchu. Dále navážu úvahou nad prvním odstavcem z výše zmíněné eseje, kde Herder přirovnává Filoktétu, antického hrdinu Sofoklova stejnojmenného dramatu, k trpícímu zvířeti. Postavu Filoktétu a celé toto drama pak hodlám podrobit důsledné interpretaci prismatem Herderovy filosofie. V poslední, třetí, části zůstaneme ještě chvíli s Filoktétou a poodkryjeme Herderovu filosofii Bildung, nebo-li filosofii vzdělání se člověkem. Výsledkem, jak doufám, bude herderovská analýza řeči, tedy analýza poplatná názvu tohoto příspěvku, myslet jinak řeč, která ukáže, v čem byl Herder ve svých úvahách jedinečný, tedy v čem tkví jeho jinakost.

1. část: Myslet jinak sluch

Anglický doktor William Cheselden přichází v roce 1728 s překvapivým objevem (Cheseldon 1728, 448). Poprvé, alespoň co víme, se mu podařilo plně odstranit zákal u třináctiletého chlapce, který se tak náhle stal vidomým. Když chlapec užíval první objekty ve svém okolí, celou věc popsal, jako „kdyby se dotýkal objektů svými očima“ (Cheseldon 1728, 448).

Tento experiment, jak známo, zakládá klasické osvícenecké přesvědčení o tom, že zrak je jakýmsi prodloužením hmatu. To pak rozvíjí známý francouzský encyklopedista Denis Diderot. Ve svých *Listech o hluchoněmých* (Diderot 1983, 224 – 266), pak přichází s tím, že slepec, aby se mohl orientovat v prostoru, musí mít ponětí o tvarech okolních objektů, přičemž jediné, co mu může toto povědomí zprostředkovat, je hmat. Tato hmatovost se pak

prodlužuje v zrak. Jedná se tedy de facto o stejný typ smyslu. Jeho kombinací pak poznáváme a ustavujeme se lidmi.

A právě zde přichází onen okamžik jinakosti, který chci sledovat v tomto příspěvku. Je třeba podotknout, že Denis Diderot měl tou dobou značný vliv skrze své encyklopedie, jeho názor by tak šlo bez okolků označit jako majoritní, minimálně co se týče akademie v Paříži či v Berlíně. Herder ovšem neváhal a postavil se proti tomuto názoru. Ve své eseji přichází s tím, že tím královským smyslem není ani zrak, ani hmat, nýbrž sluch.

Herderův náhled spočívá v tom, že nahlíží sluch jako smysl prostřední. Jinými slovy jako takový, který propojuje zrak i hmat dohromady a umožňuje jejich syntézu. Nicméně jakým způsobem tato syntéza probíhá? Probíhá dle pojmu, který si nyní náležitě vysvětlíme, dle pojmu *Merkmal* (Herder 1772), tedy „značka“.

Rozlišenost objektů v našem vnímání u Herdera zajišťují tzv. značky, *Merkmal*, které člověk nachází ve svém okolním světě, z nichž tvoří jeho vnitřní obraz. Zvíře *Merkmal* nemá, má jen pud, který ho plně určuje po celou dobu jeho života. Zvíře tak vždy koná to, k čemu ho určuje jeho ústrojenství, tedy druhová příslušnost. Na zvíře vlastně ani nenaléhají žádné dojmy. Oproti tomu člověk je dojmovému světu otevřen. A na rozdíl od zvířete je zaplaven chaosem dojmů, který musí převést na řád. Způsobem tohoto řádu je pak právě *Merkmal*.

Toto zásadní rozlišení je dle Herdera způsobeno rozdílem v ústrojenství obou tvorů. Zvíře je dle něj jednostranně zaměřené, jeho ústrojenství je tak vlastně dokonale uspořádáno k tomu, čím má být. Jinými slovy včela vždy činí jen to, co z ní dělá včelu, a to právě proto, že je její tělo dokonale utvořeno k tomu být včelou. Lidské ústrojenství je oproti tomu nedokonalé v tom smyslu, že není jednostranně zaměřené, nýbrž se otevírá široké škále činností. Dalo by se říci, jako by byl člověk složen ze samých slabších částí. Tento moment plasticity pak zakládá takové lidské ustavení, ve kterém člověk nikdy není bezpodmínečně určován nějakým pudem, nýbrž se ocitá v chaosu dojmů, který musí nějak uspořádat.

Člověk je zavalen smyslovými podněty, snaží se vlastně najít způsob, jak objekt chápat jako objekt. Dojmy zrakové jsou příliš chladné, dojmy hmatové zase příliš hrubé, naštěstí pro něj je tu sféra zvuku a sluch, který obojí propojuje. Právě zvuk je sférou, kde člověk nalézá *Merkmal*, díky kterým si je vědom objektu před sebou. Ale jakým způsobem ho nalézá? Kdybychom se u Herdera zeptali, zda bylo první slovo mluvené či myšlené, odpověď je jasná, vždy to bude slovo mluvené. Člověk je pro Herdera bytostí, která přirozeně mluví. Bytostí, která se zvukem neustále napíná k objektu a čeká na

odpověď. To má, jak uvidíme brzy, ještě společné se všemi živými tvory. Na rozdíl od ostatních zvířat se totiž člověku odpovědi dostane, a to v případě objektu v podobě *Merkmal*, v případě subjektu v podobě řeči. Nutno podotknout, že i *Merkmal* musí být člověkem stvrzena slovem, tedy řeč je výsledkem v každém případě lidské interakce s okolím.

Můžeme tedy bez obav konstatovat, že člověk má svět v řeči. A to jak svět subjektivní, který se skládá z *Merkmal*, tak svět intersubjektivní. Ten se již neskládá ze značek, nýbrž ze slov a příběhů, které se tak stávají nejvýsostnější regulací lidského chování vůbec. Dříve jsme řekli, že každé zvíře je součástí svého okruhu života, kdežto na člověka žádný takový výlučný okruh života nečeká. Zvíře tedy, jak jsme řekli, vždy činí jen to, kým v zásadě je. Člověk oproti tomu jaksi neví, kým je, a proto musí svá určení volit. Příběhem zde máme na mysli právě výpověď o tom, kým člověk již byl nebo spíš, kým být může. Každý příběh je tak možností bytí člověka. Syntetický střed (ne celek, nýbrž střed, okolo kterého se rozvíjí příběhy) těchto příběhů pak není pro Herdera ničím jiným než *Geschichte*, dějinami lidského rodu, které, až budou dovršeny, budou vskutku výpovědí o tom, kým je člověk. Tyto dějiny jsou vlastně dějinami lidské svobody a lidského konání.

Příběh je tak jedním ze stěžejních koncepcí v rámci celé Herderovy filosofie. Herder sám uznává, že existují příběhy, které se na vzdělání (*Bildung*) lidstva podílejí méně a více. Williamu Shakespearovi, kterého považuje za autora, básníka, tzv. světového cyklu, tak věnuje celý jeden spis, kde se snaží německému čtenáři zpřístupnit jeho dílo. Stejně jako Shakespeara (Herder 2006, 101) uznával za autora, básníka, světového cyklu i Homéra a troufám si říci, že kupříkladu i Sofokla. O tomto uznání se můžeme spolehlivě dočíst v Herderově zmiňovaném spise *William Shakespeare*, který je zařazen v českém překladu ve sborníku (Herder 2006, 11) obsahujícím i *Esej o původu řeči*.

A právě Sofoklovo drama Filoktétes nás bude zajímat v druhé části mého příspěvku. Toto drama je zajímavé zejména proto, že na něj Herder naráží hned v prvním odstavci své *Eseje o původu řeči*. Tento odkaz Vám nyní přečtu a dále budu pokračovat právě zamyšlením nad tímto dramatem.

2. část: Filoktétes

„Trpící zvíře, stejně jako hrdina Filoktétes, bude v návalu bolesti skučet, sténat, byť bylo osamělé na pustém ostrově bez vyhlídky, bez jiskřičky naděje, na spřízněného tvora, ochotného pomoci. - Jako by se živoucím tvorům volněji dýchalo, dají-li průchod trpkému, úzkostnému vzdechu; jako kdyby

se vzlyky zbavili části své bolesti a z prázdného vzduchu do sebe nasály nové síly k hořekování, zatímco svým nářkem plní hluché povětrí. Tak málo nás příroda stvořila jako osamělá skaliska, jako egoistické monády!“ (Herder 2006, 11).

Známé antické drama od Sofokla, na které zde Herder naráží, vypráví příběh Odysseova společníka Filoktéta, který byl na cestě do Tróji pokousán hadem do nohy. Jeho rána se poté zanítila začala strašlivě zapáchat, pročež byl svými souputníky vysazen na pustém ostrově, kde dalších 10 let živořil sám. Jeho druhové po celou tu dobu sváděli boj o Tróju, až se jim podařilo zajmout Polemova syna, tedy syna vládce Tróje, který jim, neboť měl věstec-kou moc, řekl, že pokud nepřivedou muže, kterého nechali na moři, Tróju nikdy nedobijí. Odysseus se tak vydá zpět pro Filoktéta. Nemůže za ním ale přijít a prostě mu oznámit, aby se vrátil, neboť Filoktétes si pamatuje, kdo ho na tom ostrově nechal. Celé drama se odehrává na pustém ostrově, kde se lstí pokouší přimět Filoktéta k tomu, aby nasedl na loď, přičemž onu loď poté nepozorovaně otočit ku Tróje.

A nyní, když se vrátíme zpět k výše uvedenému citátu z *Eseje*, tak víme, že: „Trpící zvíře, stejně jako hrdina Filoktétes, bude v návalu bolesti skučet, sténat, byť bylo osamělé na pustém ostrově bez vyhlídky, bez jiskřičky naděje, na spřízněného tvora, ochotného pomoci. To, co má zvíře i člověk společné, je rezonance. Každý živý tvor dle J. G. Herdera“ (2006, 11) rezonuje, tedy zvučí ke svému druhu. Způsobem tohoto přirozeného zvučení je to, co Herder označuje jako „přírodní řeč“, přičemž ta jako taková je vždy mechanickým důsledkem nějakého fyziologického podnětu. Filoktétes bude na opuštěném ostrově naříkat stejně jako raněné zvíře, protože za prvé jsou oba ranění a za druhé jsou oba osamocení. Nemohou tedy rezonovat k druhému, což je základní potřeba, jak víme z dřívějška, každého živého organismu. Připomeňme si konec onoho citátu: „Tak málo nás příroda stvořila jako osamělá skaliska, jako egoistické monády!“ (Herder 2006, 11)

Přírodní řeč je tedy řeč, která je společná všem živým tvorům. Problém je ovšem opět u člověka. Zatímco zvířeti je jeho přírodní řeč takřka vlastní. Člověku je k ní přístup zamítnut a to právě díky jeho řeči. Člověk se zkrátka naučil užívat takovou řeč, která úspěšně anticipuje to, na co je mluveno. Jinými slovy přírodní řeč je tak jen jakousi mechanickou výpovědí o vnitřním stavu jedince spuštěnou fyziologickým stimulem. Zvíře nikdy nedochází k *Merkmal* ani k druhému subjektu.

Ne tak ovšem člověk. Na rozdíl od raněného zvířete na pustém ostrově se pro našeho Filoktéta přeci jen jeho druhové vrátí. A já se domnívám, že tento návrat velmi dobře metaforizuje, jak to má člověk s druhým a jakou

roli v tom hraje řeč. Protože, uvědomme si, že se vrátí proto, aby naplnili věštbu, tedy se vrací jaksi z nutnosti. Již to vidím jako příznak toho, že na rozdíl od zvířete, člověk může dojít k druhému, může dojít soucitu. A když se vrátí, nemohou prostě jen tak předstoupit před Filoktétu a říct mu, aby se vrátil s nimi bojovat o Tróju, protože Filoktétés si moc dobře pamatuje, kdo ho na pustém ostrově nechal a Odyssea by tak na místě zastřelil. Jinými slovy Filoktétés má na rozdíl od zvířete svět, díky kterému je celá situace výrazně složitější. Proto musí Odysseus zvolit lest. Vypraví tak svého přítele Neoptolema, kterého Filoktétés nezná, sám se převléká za kupce a snaží se lstí Filoktétu přesvědčit, aby s nimi vyplul do Tróje.

A tato lest je právě to, co metaforizuje nejvíce vztah člověka k druhému a vůbec charakter řeči dle Herdera. Neboť v Herderově koncepci, člověk již nemá přístup ke své přírodní řeči, tedy nedokáže vědomě překládat pohyb ve zvuk, namísto toho ovšem ve zvuk překládá obrazy ve své duši. Člověk je zde v zajetí nápodoby (Herder 2006, 127). Každá jeho promluva je nápodobou obrazu, který si tvoří v duši. A jak si ho tvoří? No právě pomocí *Merkmal*, o kterých jsme mluvili v předchozí části příspěvku. Řeč zprostředkovává člověku svět a to doslova, činí ho středem jeho světa (Vostárek 2020), přičemž zároveň jeho svět činí intersubjektivním, jak jsme řekli již dříve.

Člověk tedy řečí, zvukem, napodobuje obraz světa ve své duši a tento zvuk předkládá druhému, který obrazem opět napodobuje vyřčený zvuk. Pravda zde nemá valného místa. Celý náš svět je stvořen z napodobenin, které si zvukem vzájemně stvrzujeme. Proto si myslím, že zde Herder vyzdvihává právě Filoktétu, neboť komunikace, kterou si musí tento hrdina projít, než je přesvědčen o tom, že se má vskutku vrátit k výpravě, je ze své podstaty vždy lstí.

A stejně tak i běžná řeč mezi dvěma lidmi. Z pohledu subjektu je zde vždy přítomna nápodoba, tedy jakýsi druh lži, nepřesnosti, zkreslení, co stojí mezi dvěma lidmi a co konstituuje jejich promluvy. Když se bavíme s druhým, nemůžeme mu předat obraz světa v naší duši³. Druhému můžeme předat jen nápodobu vlastní sady *Merkmal*, kterými rozlišujeme svět, přičemž tato nápodoba bude probíhat dle příběhu, který s danou osobou rozvíjíme. A tento příběh musí dojít svého naplnění úplně stejně jako věštba o dobití Tróji.

Domnívám se, že Filoktétova cesta do Tróji je právě analogií na cestu člověka k příběhu. Neboť je to *Geschichte*, příběh lidstva, co je údělem člověka

na Zemi. Ten v Herderově filosofii musí být naplněn. Pouze tak se člověk může posunout na další okruh stvoření, nalézt jaksi sám sebe, stát se svobodným a započít svou další pouť. Stejně jako je Filoktétés lstí veden k naplnění věštby, která, jak víme, naplněna být musí, stejně tak jsme my lstí a lži, kterou nejsme schopni prohlédnout, vedeni k dovršení člověka.

3. část: Bildung

Nenechme se ovšem zmást. Na základě výše uvedeného bychom snad mohli konstatovat, že onen příběh lidstva, který byl v kýžené době Filoktétu příběhem o dobití Tróji, má absolutní moc nad člověkem jakožto jednotlivcem. Jinými slovy, že vždy musí dojít svého konce nebo alespoň konce svého cyklu nehledě na to, co se děje jednotlivým individualitám. Příběh o Filoktétovi ovšem zahrnuje i situaci, která nám k tomuto problému může podat adekvátní vysvětlení.

Nesmíme totiž zapomenout na to, že Odysseův záměr mohl lehce ztroskotat v okamžiku, kdy se Neoptolemovi Filoktétu zželelo. Musel se jim zjevit Hérakleitos, aby situaci zachránil. Právě k této části probíraného příběhu bych nyní rád poskytl interpretaci. Neoptolemovi, který se na okamžik stane hlavním hybatelem děje, se totiž podařilo úspěšně dosáhnout soucitu. A to nejen ve formě anticipace druhého v řeči, nýbrž soucitu skoro až fyzického. Neoptolemas soucítí s Filoktétou v jeho bolesti, pročež opustil Odyssea a rozhodl se s novým přítelem strávit možná jedny z posledních chvil v jeho životě.

Neoptolemas soucítí s Filoktétou a stává se jeho přítelem. V tu chvíli zahrnuje věštbu, zahrnuje boj o Tróju i s celým jejím příběhem. Pro Herdera se ovšem díky tomu stane jaksi více lidským a to proto, že zrovna úspěšně aplikoval *Bildung*, tedy se tímto způsobem o něco více vyvzdělával člověkem. *Bildung*, tedy vzdělání se člověkem, je pro Herdera právě tím procesem, se kterým když splyneme, splyneme jaksi i s tokem veškerých dějin, neboť dovršený člověk musí být jejich výsledkem.

A proto musí být Neoptolemas s Filoktétou odměněni. Zjevuje se jim Hérakleitos, který jim zvěstuje, že se z nich stanou hrdinové a že do Tróji musí. Já to chápu vskutku jako odměnu, neboť Hérakleitos není obyčejným polobohem. Nejen, že je synem Dia a vzorem řeckého hrdinství, nýbrž je i původním majitelem luku, který nyní třímá Filoktétés. Jeho zjevení je pro naše hrdiny jasným signálem, že je čeká sláva a věhlas.

Filoktétés i Neoptolemas vlastně naleznou cestu, jak se vyplést z absolutní moci příběhu lidstva, jen aby zjistili, že nic takového učinit nemohou.

³ Ne snad proto, že by nás druhý chtěl zabít, ale čistě proto, že to zkrátka není v našich možnostech. Stejně jako nelze předstoupit před Filoktétu beze lstí.

Ovšem tím, že touto cestou byla cesta soucitu, tedy cesta *Bildung*, tak tím jaksi na okamžik splynuli s příběhem, který je značně širší než pouhý příběh o dobití Tróji, s příběhem lidstva vůbec. Na chvíli jako kdyby prohlédli skrze vlastní dobu a napřímili se směrem ke konci dějin člověka. A za to museli být odměněni a nasměrováni zpět ku Tróje, kde se z nich teprve mohou stát praví řečtí hrdinové.

Závěr

Herderova filosofie řeči, jak vidíme, je elementárním stavebním kamenem celé jeho filosofie. Zároveň lze říci, že právě koncepce řeči je právě to, čím se Herder liší ve svém uvažování od jiných myslitelů. Není tak dozajista náhodou, že se jeho teze staly stěžejními pro Wilhelma von Humboldta při konstrukci jeho lingvistiky.⁴ Jakým způsobem konkrétně Humboldta ovlivnily Herderovy teze, už ovšem nechám na nějaký další příspěvek někdy v budoucnu.

Pro mne bylo důležité představit Herderovu filosofii v jádru její největší jinakosti, tedy právě na tématu řeči. Abychom si to ovšem shrnuli. Člověk tedy nazírá okolní svět v jakýchsi smyslových okruzích, jejichž je středem. Tyto okruhy jsou hmat, který je nejhrubší, zrak, který je nejchladnější, a sluch, který obě propojuje. Právě sluch se díky svému prostřednímu postavení stává pro člověka nejdůležitějším, neboť právě ve sféře sluchu může člověk, jakožto tvor přirozeně mluvící, nalézat *Merkmal*, multismyslové značky, které jsou mu odpovědí na jeho otázku po světě. Každý člověk má tak svou sadu *Merkmal*, kterými si zobrazuje svět ve své duši proto, aby se v něm vůbec mohl pohybovat. *Merkmal* vždy stvrzuje slovem.

Jiná situace ovšem nastává, potká-li člověk jiného člověka. To se totiž k *Merkmal* připojuje řeč. Ta funguje již po vzoru Filoktéta s Odysseem. Je vždy v zásadě napodobeninou, lstí, jejíž úkolem je přeložit obraz ve zvuk, popřípadě obráceně, zvuk v obraz. Centrem, středem tohoto překládání jsou pak příběhy, které složí jako regulace lidského chování. V podstatě by se dalo říci, že nám ukazují, čím člověk již byl a čím tedy být může. Takových příběhů je ovšem nepřeberné množství, mezi nimi však trní jeden příběh příběhů, *Geschichte*, tedy historie a příběh lidstva, jehož výsledkem nemá být nic jiného než dovršený člověk.

Bildung je pro Herdera okamžikem, kdy člověk zavrhne všechny nižší příběhy a učiní regulací svého chování právě *Geschichte*, příběh lidstva. Pro

Herdera taková regulace vede k jedinému typu chování, tedy k soucitu a lásce k lidem. Ano, člověk se má dle Herdera dovršit soucitem a láskou. Celé *Geschichte* se tak odehrává v řeči, celý svět má tak člověk jen a jen v řeči. Právě v tomto, jak se domnívám, je Herder výrazně jiný, nebál bych se říci, od všech ostatních filosofů nejen kontinentální tradice.

Samotný příspěvek bych chtěl úplně uzavřít malým dodatkem. A to, že tato koncepce řeči může být přínosná i dnes v době, kdy jsme nuceni komunikovat převážně virtuálně. Upozorňuji, že jsem již opustil pole vědeckosti a nyní již jen spekujuji nad možnostmi. Shledal jsem, že virtuální komunikace může způsobovat jakousi nepohodu. Domnívám se, že pokud bychom aplikovali Herderovu koncepci řeči na tento problém, došli bychom k tomu, že počítač je vlastně jen strojem, který vydává zvuk. Jinými slovy druhý, jehož existenci při běžné komunikaci stvrzujeme právě řečí, se nám při komunikaci virtuální jeví jako zvučící obraz, jako další *Merkmal*. Že tedy touto virtualitou degradujeme druhého na předmět. Každý, kdo virtuálně komunikuje, je tak jaksi blíž k našemu Filoktétovi, jen na něj kdesi zpoza oceánu volají hlasy, díky kterým má plytkou jistotu o tom, že nějakí někde lidé existují, ovšem ne v jeho bezprostředním okolí. Domnívám se, že nepohoda spojená s virtualitou, může být interpretována právě takto Filoktétovsky. Digitalizace se tak zdá být jen další formou nápodoby. Jaký je ovšem její přínos pro dovršení člověka je ale otázka, kterou musíme zatím nechat nezodpovězenou. Právě toto je dle mého názoru směr, jakým se mladý filosof uvažující nad Herderovou filosofií může vydat a já mohu bez okolků slíbit, že se jím rád v budoucnosti vydám.

Literatura

- DIDEROT, D. (1983): List o hluchoněmých pro ty kdo slyší a mluví. In: *O umění*. Praha: Odeon, 224-249.
- FOSTER, M. (2010): *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford University Press.
- HERDER, J. G. (1772): *Abhandlungen über der Ursprung der Sprache*, Berlin.
- HERDER, J. G. (2006): *Uměním k lidskosti*. Přel. Jan Binder. Praha: Oikomenh.
- HERDER, J. G. (1941): *Vývoj lidskosti*. Přel. Jan Patočka. Praha: Laichterova filosofická knihovna.
- HORYNA, B. (2016): *Synové Daidalovi, chráněnci vzduchu*. Praha: Filosofia, 2016.

⁴ Např.: (Kiesow 2014).

- CHESELDON, W. (1728): *An Account of Some Observations Made by a Young Gentleman, Who Was Born Blind, or Lost His Sight so Early, That He Had no Remembrance of Ever Having Seen, and Was Couch'd between 13 and 14 Years of Age*. Philosophical Transactions Royale Society.
- KIESOW, F. K. (2014): J. G. Herder and W. v. Humboldt: reflections upon the Origin of Language. A Comparative Essay, with a Commentary on Recent Developments in the Philosophy of Language. *Pro-fil*, 15 (2), 14-28.
- PHILIPS, C. (2003): *Sophocles: Philoctetes*. Oxford: Oxford University Press.
- VOSTÁREK, A. (2020): *Člověk jako tvor středu aneb skromný komentář k Herderově filosofii*. Praha, Diplomová práce, Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, Katedra Obecné antropologie.

Mgr. Adam Vostárek

Katedra filosofie
Fakulta humanitních studií
Univerzita Karlova Praha
Pátková 2137/5, 182 00 Praha 8 – Libe
ČR
email: adamvost@email.cz

FRÉDÉRIC BASTIAT – WIELKI IRONISTA

FRÉDÉRIC BASTIAT – THE GREAT IRONIC

Dariusz Juruś

Abstract: *There are various ways to fight the absurdities of the state; one can write manifestos, go out onto the streets or barricades or speak in parliament. One can also deride the state using irony. This is exactly what the nineteenth-century economist, parliamentarian and political writer did, Frédéric Bastiat (1801–1850). Bastiat, a supporter of natural rights and the free market, a whistleblower of socialism and an opponent of state interventionism, was able easily to show the absurdity of the state policy – any state. In the paper I will show how – using irony – this French thinker exposed the weaknesses of power and supporters of the state, socialism and protectionism.*

Keywords: *Bastiat, protectionism, socialism, state, irony*

Wstęp

Frederic Bastiat urodził się w 1801 r. w Bayonne w płd.-zach. Francji w rodzinie właściciela ziemskiego. W wieku siedmiu lat stracił matkę, a w wieku dziewięciu ojca. Po śmierci rodziców zaczął pracować w firmie swojego wujka. W latach 1815–1818 był uczniem koledżu w Soreze, gdzie uczył się hiszpańskiego, włoskiego i angielskiego i filozofii. Szkoły tej jednak nie ukończył i tym samym nie otrzymał świadectwa maturalnego. Pod wpływem lektury (*Traktat o ekonomii politycznej*) Jeana Baptiste'a Say'a dziesięcioletni Bastiat zajął się ekonomią polityczną i był jej wierny do samej śmierci. Kiedy odziedziczył posiadłość ziemską po swoim dziadku opuścił firmę wujka i sam zaczął gospodarować. Zasiadał w lokalnych władzach (departament Landes) jako ich członek i sędzia pokoju. Pod koniec życia (1848) zaangażował się w pracę parlamentarną jako członek Zgromadzenia Narodowego. Całe swoje dorosłe życie poświęcił na studiowanie ekonomii politycznej a kilka ostatnich na pisanie i działalność publiczną. Przez całe życie podejmował wysiłki w obronie wolnego handlu. W 1846 r. założył w Bordeaux Stowarzyszenie na Rzecz Wolnego Handlu, w Paryżu był wydawcą i naczeln-

nym redaktorem tygodnika *Libre Échange* (*Free Trade*). Był indywidualistą, zdecydowanym przeciwnikiem socjalizmu i interwencjonizmu z jednej strony a monarchizmu, protekcjonizmu i militarizmu z drugiej. Jego aktywność pisarska przypadła na ostatnie lata jego życia (1844–1850). Pomimo wyniszczającej choroby pozostał aktywny do końca życia.

Krytyka państwa

Bastiat był zdecydowanym przeciwnikiem państwa rozumianego jako biurokratyczna i zcentralizowana instytucja ingerująca w wolny handel. Państwo kojarzył Bastiat z arbitralną władzą nad jednostką oraz prawem oderwanym od prawa naturalnego (Bastiat 2009a, 34). Krytykował także wizję państwa podtrzymywaną przez Rousseau, który pisał, iż panujący powinien iść za wzorem prawodawcy, który jest „wynalazcą maszyny”, którą ten drugi wpuszcza jedynie w ruch (Rousseau 1948, 42). „Prawodawca – pisze Rousseau – jest pod każdym względem człowiekiem nadzwyczajnym w państwie” (Rousseau 1948, 42).

Krytykę państwa, w krótkim pamflecie o takim tytule, zaczyna Bastiat w swoim, ironicznym stylu. „Chciałbym, żeby wyznaczono nagrodę – i to nie w wysokości pięciuset franków, ale miliona – z orderem, krzyżem i wstęgami dla tego, kto dałby dobrą, prostą i zrozumiałą definicję tego jednego słowa: «państwo»” (Bastiat 2006, 17). Następnie personifikując państwo (zabiegane, nękanie, obwinianie), ubolewa nad jego sytuacją. Z jednej bowiem strony oczekuje się od niego pomocy we wszelkich prawie sprawach („organizuj pracę robotników!”, „wykorzeń egoizm!”, „posadź lasy w górach!”, „skolonizuj Algierię!”, „ochraniaj starych!”, „wyhoduj i przygotuj konia pod siodło!”, etc.), podczas gdy z drugiej, pragnie się zwolnienia z wszelkich danin i zniesienia podatków. Paradoks polega tu, zdaniem Bastiata, na tym, czego nie zauważają gorliwi etatyści, iż postulaty te wzajemnie się wykluczają. Taka konstatacja, zauważa Bastiat wypowiedziana publicznie, czyni go „człowiekiem bez serca i bez litości” (Bastiat 2006, 21). Stąd też od razu prosi o wybaczenie „wzniosłych pisarzy”, którym sprawił taką przykrość. Ironizując, śpieszy dodać, iż z pewnością nie ma racji i chętnie się wycofa, życząc wszystkim swoim przeciwnikom powodzenia w poszukiwaniu idealnej instytucji, która „miałaby chleb do nakarmienia wszystkich ust, pracę dla wszystkich rąk (...) balsam na wszystkie cierpienia, rady dla wszystkich bezradnych, (...) prawdy dla wszystkich umysłów, rozrywki na wszelkie nudy, mleko dla dzieci i wino dla starców” a jednocześnie „zwalniałaby nas od potrzeby przezorności, rozwagi, właściwego osądu, mądrości, doświadczenia,

porządku, oszczędności oraz wstrzeźliwości w działaniu” (Bastiat 2006, 23). Z tej sprzeczności pomiędzy obietnicą zaspokojenia wszelkich pragnień i przyrzeczeniem zniesienia ciężarów rodzą się, zdaniem Bastiata, rewolucje. Lud oczekując niemożliwego zmienia jedną władzę na drugą z tym samym skutkiem, gdyż „przyzwyczajony oczekiwać wszystkiego od państwa, nie oskarża go o to, że za wiele robi, ale o to, iż nie robi wystarczająco dużo. Obala go zatem, zamienia na inny i nie mówi do niego «rób mniej», ale «rób więcej»” (Bastiat 2009b, 458). Państwo, które daje swoim obywatelom dużo a zabiera mało nie może się jednak utrzymać.

Kolejna kwestia, na którą zwraca uwagę Bastiat, krytykując państwo, to jego współudział w wykorzystywaniu jednych kosztem drugich. Jako że człowiek odczuwa naturalny wstręt do cierpienia, a takim jest m.in. w opinii Bastiata, praca, chce się go pozbyć. Próbuje więc wszelkimi możliwymi środkami zrzuć pracę na innych i tym samym „uszczknąć coś z własności bliźniego” (Bastiat 2006, 27), zwracając się w tym celu z uprzejmą prośbą do państwa: „Czy nie moglibyście mi tej sprawy trochę ułatwić”? (Bastiat 2006, 27). Takie grupy zwracając się do państwa, poprzez jego urzędników zdają się mówić: „Możesz zabierać legalnie i uczciwie; zabierz społeczeństwu, a my podzielimy” (Bastiat 2006, 29). Z właściwą też sobie wnikliwością zauważa, że grabież, która ma miejsce w społeczeństwie za sprawą państwa, nie przestaje być grabieżą, tylko dlatego, że odbywa się w świetle prawa i jest wzajemną.

Państwo jest także bezwzględny poborcą podatkowym. W tekście *Poborca podatkowy* Bastiat w ironiczny sposób pokazuje, na co wydawane są podatki Francuzów. Przychodzący do Jakuba Poczciewca poborca żąda od niego sześciu (z dwudziestu wyprodukowanych) beczek wina, które mają być przeznaczone na różnego rodzaju podatki. Pierwsza beczka ma posłużyć do spłacenia państwowych długów, druga na opłaty za usługi rządowe (opieka społeczna, służba zdrowia, edukacja); trzecia i czwarta na armię, piąta natomiast ma powędrować do Algierii.

„Do Algierii – pyta zdziwiony Poczciewicz? Przecież zapewniam się nas, że muzułmanie nie piją wina, dzikusy! Często zastanawiałem się, czy nigdy nie słyszeli o Médocu, bo są niewierni, czy też, co jest bardziej prawdopodobne, są niewiernymi, ponieważ nic nie wiedzą o Médocu. Ponadto, jakie usługi mi wyświadczą w zamian za ten nektar, który kosztował mnie tak dużo pracy?

- Żadne, ale tu znowu nektar nie jest przeznaczony dla muzułmanów, ale dla pewnych dobrych chrześcijan, którzy cały czas żyją w Magrebie.

- I co oni tam robią takiego, co mogłoby mi się przydać? Napadają i sami

są napadani przez innych. Zabijają i sami są zabijani. Łapią czerwonkę i są lečení. Osuszają porty, budują drogi, wioski i zaludniają je Maltańczykami, Włochami, Hiszpanami i Szwajcarami, którzy będą żyli z pańskiej beczki wina i z wielu innych, po które jeszcze przyjdę” (Bastiat 2009c, 347). Szósta beczka miałyby zostać przeznaczona na poratowanie przedsiębiorcy, który nie radzi sobie w interesach.

Bastiat wskazuje także na pozorną opiekuńczą rolę państwa. Obywatele często zwiedzeni „dobroczynnością państwa”, nie zauważają, iż dobroczynność ta jest możliwa tylko dzięki wcześniejszej grabieży. Państwo jedną ręką daje, a drugą (jeszcze więcej) zabiera. To pierwsze czyni w pełnym świetle, to drugie po kryjomu. Ten rodzaj polityki państwa opisuje Bastiat w eseju *Co widać i czego nie widać*. Esej ten zaczyna przykładem rozbitej szyby przez młodego człowieka. Ci, którzy widzą tylko bezpośrednie konsekwencje przekonują, że rozbicie szyby jest dobre dla społeczeństwa, gdyż napędza koniunkturę – zarobi szklarz i inni. To, czego nie widać, to pieniądze, które zamiast na rozbity szybę jej właściciel mógłby wydać na coś innego, na co już wydać nie może z powodu zakupu szyby.

Podobny mechanizm występuje w przypadku ograbiania obywatela przez państwo. „Umawiam się – pisze Bastiat – z robotnikiem, że za kwotę pięciu franków wykopie rów na moim polu. Kiedy dobijamy targu, przychodzi poborca podatkowy, zabiera mi pięć franków i przekazuje je ministrowi spraw wewnętrznych. Moja umowa zostaje zerwana, ale za to pan minister dorzuci sobie jeszcze jedno danie do swojego obiadu. Na jakiej podstawie ośmielacie się twierdzić, że te wydane przez urzędnika państwowego pieniądze wspierają krajowy przemysł! Czyż nie rozumiecie, że mamy tutaj tylko zwykłe przemieszczenie pracy i zaspokojonej potrzeby? Zgoda, stół ministra jest lepiej zastawiony, ale pole rolnika nie zostało odwodnione, nie może temu zaprzeczyć. Przyznaję, że paryski restaurator zarobił pięć franków, ale musicie zgodzić się ze mną, że prowincjonalny robotnik nie dostał pięciu franków, które mógł zarobić. Co można w tej kwestii rzec? Że z jednej strony mamy danie ministra i zadowolonego restauratora – to widać; natomiast z drugiej strony podmokłe pole robotnika bez pracy – tego nie widać” (Bastiat 2009a, 20).

Obłudę działalności państwa, które w na mocy prawa okrada swoich obywateli, ilustruje Bastiat następującym przykładem: „Gdybyś był w stanie zabrać z kieszeni robotnika jeden frank, który by ci pozwolił na pójście do teatru, czy mógłbyś mu wówczas powiedzieć: «Mój przyjacielu, frank ten pójdzie w obieg i da tobie oraz twoim braciom pracę»? Czy robotnik nie miałby słuszności odpowiadając: «Frank ten i tak poszedłby w obieg, gdybyś

mi go nie ukradł. Poszedłby do piekarza zamiast pójść do kogoś innego, dostarczyłby mi chleba zamiast opłacać twoją rozrywkę»” (Bastiat 2009b, 469). W podobnym duchu wypowiada się Bastiat w eseju *Usługi prywatne, usługi publiczne*, kiedy odnosząc się do działalności państwa pisze: „Stworzę siłę kosztem obywateli nie po to, aby ich transakcje były wolne, ale właśnie po to, aby ich pozbawić tej wolności, aby zakłócić równowagę usług i aby jeden obywatel używał wolności za dwóch, a drugi był jej zupełnie pozbawiony. Biorę na siebie popełnienie tych niesprawiedliwości, gdyby zaś ktokolwiek z obywateli dopuścił się podobnych niesprawiedliwości bez mego zezwolenia, ukarzę go za to surowo” (Bastiat 2009b, 467).

Bastiat potępia także personifikowanie państwa czy też traktowanie go jako abstrakcji¹. Według niego realnie istnieją tylko jednostki, które powinny liczyć na siebie a nie na iluzoryczny byt.

Krytyka socjalizmu

Bastiat walczył także z rodzącym się na jego oczach socjalizmem. Potępia głównie socjalizm za ignorowanie natury człowieka. „Každy – pisze Bastiat – kto lekceważy fakt, iż ciało społeczne jest zespołem praw naturalnych, podobnie jak ciało ludzkie, kto marzy o stworzeniu sztucznego społeczeństwa i zabiera się do dyktowanego własnym widzimisię manipulowania rodziną, własnością, prawem, człowieczeństwem – jest socjalistą” (Bastiat 2016a, 45-46).

Bastiat krytykuje powszechne w jego czasach wśród socjalistów przekonanie, jakoby właściciel ziemski nie miał prawa do renty gruntowej, ze względu na fakt, iż to także siły natury, „pomogły” mu w produkcji pól. Uważa, że siły przyrody, które mają wprawdzie wpływ na użyteczność danego dobra, nie mają jednak wpływu na jego wartość. „Udział przyrody jest zawsze darmowy, to praca ludzka stanowi wartość i za nią się płaci” (Bastiat 2009d, 235). W swoim stylu pisze: „Robinson poluje, a Piętaszek łowi. Jest oczywiste, że ilość ryby wymienianej na dziczyznę będzie określona przez pracę. Gdyby Robinson powiedział Piętaszkowi: «Natura bardziej natrudziła się stwarzając ptaka, niż stwarzając rybę; daj mi zatem więcej swej pracy, niż

¹ Kontynuator myśli Bastiata M. N. Rothbard cytuje w tym kontekście słowa Parkera Thomasa Moona, który pisze: „Gdy (...) mówimy, «Francja wysłała swoje wojska, żeby zdobyły Tunis», to nie tylko sugerujemy, że Francja jest jednostką, ale sugerujemy, że ma osobowość. Ten sposób relacjonowania przesłania rzeczywistość i przedstawia stosunki międzynarodowe jako podniosłe dramaty, których aktorami są narody. Bardzo łatwo zapominamy wtedy, że prawdziwym aktorami są mężczyźni i kobiety z krwi i kości...” (cit. według Rothbard 2004, 63).

ja daję ci swojej, gdyż jako rekompensatę dostajesz ów większy wysiłek natury». Piętaszek nie omieszkałby odpowiedzieć: «Nie jest ci dane, jak i mnie, wyceniać wysiłki natury. Trzeba zatem porównać twoją pracę – z moją, a jeśli chcesz ułożyć nasze stosunki na takiej zasadzie, że ja mam ciągle pracować więcej niż ty, to teraz zajmę się polowaniem, a ty, jeśli chcesz, łów sobie ryby»” (Bastiat 2016b, 206). W innym miejscu wnikliwie zauważa: „Ale wejdźcie do dzwonu nurkowego i wynajmijcie człowieka, żeby przez dwie godziny pompował wam do dzwonu powietrze, dokona wysiłku, wykona swą pracę, spełni dla was świadczenie, usługę; wy macie zapłacić. Czy płacicie mu za dostarczane powietrze? Nie, za wykonaną pracę” (Bastiat 2016b, 209).

Bastiat krytykuje socjalistów także za ich negatywny stosunek do przedsiębiorców. Uważają oni bowiem tych ostatnich za pasożytów, którzy żerują na ludzkiej biedzie. Proponują, aby rolę przedsiębiorcy-pośrednika przejęło państwo. W tym kontekście Bastiat zapytuje retorycznie: „który z tych pasożytów jest mniej wymagający? Kupiec czy urzędnik?” (Bastiat 2009a, 30). Bastiat ironicznie zauważa, że socjaliści zwykli mawiać: „problem zostanie rozwiązany albo negatywnie albo pozytywnie” (Bastiat 2009e, 124). Rozprawia się także z powszechnym wśród socjalistów poglądem, mówiącym, iż skoro kapitał nie rodzi zysku, procent jest czymś niesprawiedliwym i jako taki powinien być wyeliminowany czyli sprowadzony do zera. „Argumentację pana Proudihona – pisze Bastiat – można sprowadzić do następującego stwierdzenia: skoro najzdolniejszymi hodowcami są ci, którzy najbardziej zmniejszyli głowy owiec, to do perfekcji w hodowli dojdziemy wówczas, kiedy je tej części ciała pozbawimy. A zatem, aby osiągnąć tę doskonałość, utnijmy im głowy” (Bastiat 2009f, 170-171).

Socjalizm postrzega Bastiat jako stanowisko domagające się od prawa nie sprawiedliwości, lecz braterstwa (Bastiat 2016c, 152). Braterstwo definiowane jest jednak przez socjalistów na wiele sposobów. Dlatego też Bastiat zapytuje, „czyż nie jest szaleństwem wierzyć, że jakiś naród może zażywać moralnego wytchnienia i materialnej pomyślności, gdy przyjęto jako zasadę, że z dnia na dzień prawodawca może poddać cały naród jednej ze stu tysięcy definicji braterstwa, którą akurat wybrał w głosowaniu?” (Bastiat 2016c, 160). Odpowiadając na postulaty socjalistów, aby to państwo przejęło całkowitą władzę nad edukacją i innym sektorami, Bastiat pyta – dlaczego by nie stworzyć Ministerstwa Piśmiennictwa i nie obarczyć go zadaniem inspirowania wszelkich książek i wszelkich gazet w całej Francji? Albo Państwo jest nieomyślne, a zatem nie możemy uczynić nic lepszego, jak tylko poddać mu cały obszar życia umysłowego – albo jest nieomyślne, a w tym wypadku

nierozumne jest oddanie mu tak oświaty, jak prasy” (Bastiat 2016c, 179). Podstawowy błąd socjalistów polega na tym, że wierzą oni w sprzeczność interesów pomiędzy klasami, które są względem siebie antagonistyczne, podczas gdy ekonomiści – do których zalicza sam siebie Bastiat – widzą tu harmonię interesów (Bastiat 2016c, 184).

Socjalizm to dla Bastiata przede wszystkim zorganizowany rabunek. „Gdy chcemy cieszyć się cudzymi dobrami – pisze Bastiat – trzeba działać nie wbrew ale na mocy Prawa, jeśli nie jest się głupcem” (Bastiat, 2016d, 18). Postuluje więc, aby na Siedzibie Ustawodawstwa widniał napis: „Ktokolwiek zdobywa tu jakiekolwiek wpływy może uzyskać swój udział w legalnym Rabunku” (Bastiat 2016d, 21). Jak zauważa Bastiat, socjaliści zdają się wołać: „Pozwólcie nam legalnie owładnąć cudzymi dobrami. Staniemy się zamożniejsi, kupimy zatem więcej zboża, więcej mięsa, więcej sukna, więcej żelaza, i w ten sposób to, co otrzymamy z podatku, powróci w postaci dobroczynnej ulewę do kapitalistów i właścicieli ziemskich” (Bastiat 2016d, 25).

Krytyka protekcyjizmu

Najsurowszą krytykę kieruje Bastiat pod adresem protekcyjizmu, który był powszechnie stosowaną praktyką nie tylko we Francji, lecz wszystkich krajach europejskich. Błyskotliwą krytykę protekcyjizmu przeprowadza Bastiat w kilku esejach. Jednym z najbardziej znanych jest ten pt. *Petycja*, w której to producenci „świec, knotów, latarni, świeczników, lamp ulicznych oraz producenci łożu, oliwy, żywicy, alkoholu i ogólnie wszystkich artykułów związanych z oświetleniem zwracają się do Szanownych Członków Izby Deputowanych” (Bastiat 2009d, 232). W petycji tej piszą: „Cierpimy z powodu rujnującej konkurencji zagranicznego rywala, który widocznie pracuje w warunkach znacznie lepszych niż nasze, jeśli idzie o produkcję oświetlenia, skoro zalewa nasz rynek artykułami o niewiarygodnie niskiej cenie. Gdy tylko się pojawia, nasza sprzedaż zamiera, bo wszyscy konsumenci idą do niego. Tak sama gałąź przemysłu francuskiego natychmiast zostaje dotknięta całkowitą stagnacją. Ów rywal, któremu na imię słońce, wydaje nam bezlitosną wojnę, do której zapewne został podburzony przez perfidny Albion (co za przykład współczesnej dyplomacji!, zwłaszcza, że darzy tę nadętą wyspę względami, których nam odmawia)” (Bastiat 2009d, 232-233). W piśmie tym jego autorzy proszą o wprowadzenie ustawy nakazującej zasłonięcie wszelkich otworów, przez które może wpadać światło słoneczne. W ten sposób, argumentują autorzy petycji, naturalnie stworzy się zapotrzebowanie na sztuczne światło a to z kolei pobudzi całą gospo-

darkę (więcej łożu, to więcej bydła i owiec a więc więcej pastwisk a także mięsa i skór; więcej oliwy, to więcej maku, oliwek i rzepaku). Wnioskodawcy zapewniają dalej deputowanych, że w związku z tym zakazem podniesie się standard życia wszystkich mieszkańców Francji poczynawszy od „bogatego akcjonariusza kopalni węgla a na skromnym sprzedawcy zapalek kończąc” (Bastiat 2009d, 234). Solidaryzując się z autorami fikcyjnej petycji Bastiat wskazuje, iż postulowany nakaz jest zgodny z praktyką rządu, polegającą na promowaniu producentów i protekcyjizm². „Kiedy mówią wam – pisze Bastiat – że konsument jest zainteresowany wolnym napływem żelaza, węgla, sezamu, pszenicy i tekstyliów, wy odpowiadacie: «Tak, ale producent jest zainteresowany ich wykluczeniem». Świetnie! Z pewnością jeśli konsumenci są zainteresowani wprowadzeniem światła naturalnego, producenci są za jego zakazem” (Bastiat 2009d, 234).

Bastiat powołuje się na fakt wprowadzania cła przez rząd, mających chronić krajowych producentów przed zagraniczną konkurencją. W analogii do tej polityki – szkodliwej dla konsumentów – Bastiat domaga się wprowadzenia cła na słońce. W zakończeniu petycji pyta: „Wybierzcie sami, ale działajcie logicznie, skoro bowiem nie wpuszczacie na nasz rynek, co przecież czynicie, zagranicznego węgla, żelaza, pszenicy i tekstyliów ze względu na to, że ich cena zbliża się do zera, to czyż nie jest brakiem konsekwencji godzić się na światło słońca, którego cena wynosi zero przez cały dzień” (Bastiat 2009c, 236)³.

Absurd protekcyjizmu, czyli ochrony producentów pokazuje też Bastiat w tekście pt. *To nie jest transport kolejowy*. Bastiat przywołuje w nim wypowiedź człowieka, domagającego się przystanku kolejowego w Bordeaux na trasie z Paryża do Hiszpanii. Ów człowiek argumentował, iż taka przerwa w Bordeaux będzie z korzyścią dla tamtejszych tragarzy, przewoźników i hotelarzy a więc pobudzi koniunkturę w tym mieście. Zauważając absurd tej argumentacji Bastiat spieszy od razu z propozycją wprowadzenia takich przystanków we wszystkich miejscowościach na trasie Paryż – Hiszpania. Wtedy jednak, ironizuje Bastiat, „będziemy mieli szlak kolejowy składający się z szeregu przerw, czyli zaprzeczenie transportu kolejowego” (Bastiat

2009, 272)⁴.

Bastiat krytykuje też protekcyjizm w innym krótkim tekście pt. *Cła różnicowane*. Tu znowuż pokazuje absurd protekcyjizmu. Rolnik, który chce wymienić wyprodukowane przez siebie wino na sukno, może za niego otrzymać piętnaście paczek przędzy od Belga i dwadzieścia paczek przędzy od Anglika. Ponieważ państwo francuskie zakazuje kupowania tańszej przędzy od Anglików, rolnik zmuszony jest kupić droższą przędę od Belga. Dzieje się tak dlatego, że jak ironizuje Bastiat, „wszyscy nasi deputowani, ministrowie i dziennikarze są zgodni co do tego, że im więcej ludzie otrzymują za tę samą ilość swoich produktów w drodze wymiany, tym bardziej ubożej” (Bastiat 2009j, 238). Prości ludzie dziwią się jednak, jak ktoś może stać się uboższy, kiedy otrzyma cztery zamiast trzech paczek przędzy.

W eseju *Obfitość i niedostatek* Bastiat pyta retorycznie, w której sytuacji ludzie mieliby więcej dóbr; czy w tej kiedy istnieją cła, czy w tej, kiedy cła są zniesione. Na zarzut protekcyjistów, mówiących, że w przypadku braku cła zagranica „wyprowadzi z kraju nasze pieniądze” (Bastiat 2009g, 191), Bastiat spokojnie odpowiada: „No i cóż z tego? Ludzie przecież nie jedzą pieniędzy, nie ubierają się w złoto i nie ogrzewają domów srebrem. Jakie to więc ma znaczenie, czy będzie więcej czy mniej pieniędzy w kraju, jeśli mamy więcej chleba w kredensie, więcej mięsa w spiżarni, więcej ubrań w szafie i więcej drewna w szopie” (Bastiat 2009g, 191)?

Bastiat ośmiesza także tych wszystkich, którzy uważają, że praca stanowi o bogactwie narodów, nazywając ich syzyfistami. Dążą oni bowiem nie do zmniejszenia nakładów pracy, lecz, dzięki rozwiązaniom protekcyjistycznym, do ich zwiększenia. Tak jest na przykład, jak zauważa Bastiat, w przypadku tych, którzy uważają, że kolej jako tańsza i szybsza szkodzi żegludze (Bastiat 2009k, 198). Bastiat porównuje protekcyjistów do ludzi, którzy stawiają przeszkody na drodze konia wyścigowego, który musi jak najszybciej dowieść pilną wiadomość do mety (Bastiat 2009l, 205). „Gdyby protekcyjoniści byli w stanie nadać formę swoim przekonaniom, zredukowalibyśmy życie ludzkie do egzystencji ślimaka w całkowitej izolacji” (Bastiat 2009l, 206). Protekcyjoniści nie dostrzegają, zdaniem Bastiata, że to co czyni natura, czyni darmo – jest to tylko użyteczne, lecz nie wartościowe. Dlatego tego nakładanie cła na towary, które są tanie dzięki współdziałaniu natury jest absurdalne. Tacy ludzie zachowują się jak ktoś, kto mówi: „Nie chcę niczego,

² W eseju *Obfitość i niedostatek*, stwierdza, że logika rządu sprowadza się do zasady – „naród jest bogaty, gdy brakuje mu wszystkiego”. To bowiem jest skutkiem polityki nastawionej na producenta, czyli niskiej podaży przy wysokich cenach (Bastiat, 2009g, 90).

³ Podobną petycję formułuje Bastiat w imieniu cieśli, Jakuba Pocziwca, który domaga się od rządu wprowadzenia nakazu posługiwania się tępymi siekierami, w celu zwiększenia ilości pracy potrzebnej do wytworzenia wyrobów z drewna (Bastiat 2009c, 330).

⁴ F. Bastiat, *To nie jest transport kolejowy* (Bastiat 2009h, 272) Podobny przypadek opisuje Bastiat w tekście *Chińska historia*, w której to cesarz nakazuje zasypanie kanału ułatwiającego transport pomiędzy dwoma miastami. Takie rozwiązanie ma, jego zdaniem, doprowadzić do wzrostu koniunktury na tym obszarze (Bastiat 2009i, 358-359).

co daje natura. Możecie wytworzyć produkt i sprzedać mi go, ale tylko jeśli kosztuje o połowę więcej niż praca, którą ja musiałbym włożyć, żeby go wyprodukować. Możecie to uczynić ponieważ w waszym kraju natura zrobiła za was połowę roboty. Ja jednak odmawiam kupowania go i będę czekać, aż wasz klimat stanie się bardziej surowy, co zmusi was do wykonania podwójnej pracy. Wtedy będę mógł wam dotrzymać kroku na równych warunkach” (Bastiat 2009l, 218). Bastiat nazywa i cła i dotacje grabieżą. Z tą ostatnią mamy do czynienia, kiedy przykładowo, kupiec francuski zmuszony jest sprzedać Anglikom, pod naciskiem rządu, materiał wart 100 franków za 80 franków. 20 franków ma pokryć rząd z dotacji, czy opodatkowania współobywateli – czyli rabunku. Rabunek ten, jak podkreśla Bastiat, ma tę specyficzną cechę, że „jego ofiary mieszkają w kraju, który go toleruje, natomiast rabusie są rozproszeni po całym świecie” (Bastiat 2009m, 370). Logikę protekcjonistów ośmiesza Bastiat po raz kolejny pisząc: „Płacimy wysokie podatki na armię, marynarkę, sądy, roboty publiczne, szkoły państwowe, dług państwowy, itd. Podatki sięgają miliarda franków, dlatego państwo powinno nam zabrać jeszcze jeden miliard na dotacje dla tych biednych producentów żelaza, biednych akcjonariuszy kopalni węgla, nieszczęśliwych właścicieli lasów i pracowitych poławiaczy dorsza” (Bastiat 2009n, 224). Bastiat jest także bezlitosny dla zwolenników tzw. równowagi handlowej, czyli koncepcji mówiącej o zrównoważonym eksporcie i imporcie. Zwolennicy tej teorii mają w zwyczaju ubolewać nad sytuacją, w której to import jest wyższy niż eksport. Mówią wtedy o stracie dla gospodarki. Obrońcom takiej teorii Bastiat podsuwa następujący pomysł: „Wystarczy po przejściu odprawy celnej wrzucić towar do morza. W takim przypadku eksport będzie się równał ilości kapitału, import zaś pozostanie zerowy, a nawet może go nie być wcale, my natomiast zyskamy wszystko, co pochłonął ocean” (Bastiat 2009o, 230).

Bastiat jest przekonany, że wolny rynek lepiej i uczciwiej zaspokaja potrzeby konsumentów niż czyni to państwo. Tylko wolny handel przyczynia się do wzrostu dobrobytu całego społeczeństwa, podczas gdy wszelki protekcjonizm, obniża dobrobyt. Nie ma więc sensu, jak chcą protekcjoniści, wyrównywać sztucznie warunków produkcji.

Zakończenie

Zasługą Bastiata jest niewątpliwie to, że widział słabości socjalizmu i protekcjonizmu wyraźniej niż inni na długo przed ich rozkwitem. Na kilkadziesiąt lat przed wprowadzeniem systemu komunistycznego w życie, Bastiat dostrzegał wszelkie jego wady i wynikające z tego zagrożenia dla wolno-

ści, własności i rozwoju gospodarczego. Zauważał także ciągle rosnącą rolę państwa, które nieustannie powiększało zakres swoich kompetencji kosztem obywateli. Swoją krytykę formułowała Bastiat nie w opasłych naukowych traktach, lecz w krótkich ironicznych tekstach, będąc przekonany, że łatwiej trafią one do ogółu społeczeństwa, także tych jego członków, którzy nie posiadali wiedzy ekonomicznej i politycznej. Dlatego też do końca życia był wrogiem państwa i rządu i orędownikiem wolności. Żadna władza nie znosi krytyki; zwłaszcza tak celnej i odważnej jak w przypadku Bastiata.

O determinacji i poświęceniu Bastiata w sprawę wolności świadczą jego słowa, w których szczerze nie powinniśmy wątpić. „O tak, gdyby zostało mi jeszcze dziesięć lat życia, oddałbym chętnie dziewięć, aby tylko przez jeden pozostały rok być obecnym przy tym eksperymencie podjętym w mojej ojczyźnie” (Bastiat 2016c, 161).

Literatura

- BASTIAT, F. (2006): *Państwo*. Warszawa: Fijorr Publishing.
- BASTIAT, F. (2009a): Co widać i czego nie widać. In: *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa: Prohibita, 11-58.
- BASTIAT, F. (2009b): Usługi prywatne, usługi publiczne. In: *Dzieła zebrane*, t. 2, Warszawa: Prohibita, 447-470.
- BASTIAT, F. (2009c): Poborca podatkowy. In: *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa: Prohibita, 372-377.
- BASTIAT, F. (2009d): Petycja. In: *Dzieła zebrane*, t. 2, Warszawa: Prohibita, 232-236.
- BASTIAT, F. (2009e): Przeklęty pieniądz. In: *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa: Prohibita, 119-142.
- BASTIAT, F. (2009f): Kapitał i zysk z kapitału. In: *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa: Prohibita, 143-175.
- BASTIAT, F. (2009g): Obfitość i niedostatek. In: *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa: Prohibita, 183-191.
- BASTIAT, F. (2009h): To nie jest transport kolejowy. In: *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa: Prohibita, 271-272.
- BASTIAT, F. (2009i): Chińska historia. In: *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa: Prohibita, 356-360.
- BASTIAT, F. (2009j): Cła różnicowane. In: *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa: Prohibita, 237-238.
- BASTIAT, F. (2009k): Wysilek i rezultat. In: *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa:

Prohibita, 196-203.

BASTIAT, F. (2009l): Wyrównywanie warunków produkcji. In: *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa: Prohibita, 204-219.

BASTIAT, F. (2009m): Rabunek przez dotowanie. In: *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa: Prohibita, 363-371.

BASTIAT, F. (2009n): Nasze towary obciążone są podatkami. In: *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa: Prohibita, 220-226.

BASTIAT, F. (2009o): Równowaga handlowa. In: *Dzieła zebrane*, t. 1, Warszawa: Prohibita, 227-231.

BASTIAT, F. (2016a): Matura a socjalizm. In: *Pamflety*, Warszawa: Prohibita, 31-115.

BASTIAT, F. (2016b): Własność a rabunek. In: *Pamflety*, Warszawa: Prohibita, 193-259.

BASTIAT, F. (2016c): Sprawiedliwość a braterstwo. In: *Pamflety*, Warszawa: Prohibita, 151-190.

BASTIAT, F. (2016d): Rabunek a prawo. In: *Pamflety*, Warszawa: Prohibita, 9-27.

BASTIAT, F. (2016e): Sprawiedliwość a rabunek. In: *Pamflety*, Warszawa: Prohibita, 28-30.

Dr hab. Dariusz Juruś, prof. UJ

Instytut studiów Międzykulturowych

Uniwersytet Jagielloński

Gronostajowa 3

30-387 Kraków

POLSKA

email: dariusz.jurus@gmail.com

HEREZE JINAKOSTI, JINAKOST HEREZE. LADISLAV KLÍMA

THE HERESY OF OTHERNESS, THE OTHERNESS OF HERESY.
LADISLAV KLÍMA

Jakub Chavalka

Abstract: *The paper focuses on arguments that Ladislav Klíma uses to philosophically sustain his thesis about non-existence of other selves (otherness). He starts by differentiating substantial Self (soul) and illusionary Self which is strongly connected to the concept of memory. The fundamental hypothesis of this paper is that Klíma in his elaboration of egosolism is radically thinking through the eternal return of the same, to which he proposes a corresponding understanding of the Absolute. The paper also deals with Klíma's connection to solipsism. Building on the main features of Klíma's understanding of the Will, the paper reaches the conclusion, that refusing the otherness of other selves is the very condition of possibility of thinking different oneself as well as the others.*

Keywords: *egosolism, soul, illusionary Self, will, eternal return, death, otherness of the other*

Málokterý filosof by byl vhodnější pro otevření panelu Heretici, ironici, vizi-onáři, než Ladislav Klíma. Hereticky působil nejen v původním slova smyslu, tedy jako odpůrce části křesťanského učení, a nestačilo mu ani, že zavrhl víceméně veškeré náboženství¹ – nárokoval si mnohem obsáhlejší blasfemii a za nedostatečnou, resp. vysloveně idiotskou prohlásil dosavadní kulturu, filosofii i samotné lidství.² Důvody, jimiž se k tomu cítil oprávněn, se velmi úzce

¹ „Veškerá náboženství vypořádala se s posmrtností vždy jalově a babsky, — což konečně pramálo znamená: kdo v religiozitách, česky svázanostech, „afairách lůzy“ (Nietzsche) vidí něco jiného, než pygmejskost, sám je pygmej a lůza, — co jen trochu páchne náboženstvím, odbyto je“ (Klíma 1927, 160–161).

² „Víra v zevní apparenci byla podmínkou animální existence —: jako myši do svatostánku vetřely se zvířecí pudry po sebezachování do filosofie, této říše Boží, opaku animality, a ovládly tam zcela. Jen talmovou filosofií mělo lidstvo. Právě na bodě, odkud mělo poznání vyjít, zastavilo se. Druhem žraní a smrkání bylo všechno lidské myšlení... Hnus a opovržení tu dusí, dokud se nezmetamorfosovaly ve Smích. Dosavadní filosofie byla hromadou hnoje; respekt

váží na jeho pojetí jinakosti, jež shrnul do lapidární formule: „Jsem Bůh“. O jeho vizionářství tedy rovněž nelze pochybovat, obzvláště, když systém, který z této formule vyvodil a nazval Egosolismem a Deoesencí, považoval za jediný myslitelný filosofický systém a prorokoval mu velký vstup do dějin, jež tím konečně budou obráceny nikoli na rub, nýbrž na líc.³ A co se týče ironie, tu měl vyhrazeno pro téma, jež nás zde eminentně zajímá. Jsem-li Bůh, nemůže existovat nic mimo mé Já, nebo jak by to řekl sám Klíma: „Všechno má smysl jen ve vztahu k Já = „Mému Já, neboť Já je vše = Já jsem vše, — „já jest“ je stejný nesmysl jako „on jsi“ nebo „vy jsme“, — postačitelny už důkaz egosolismu!“ (Klíma 1922, 202).

Dalo by se tudíž říci, že Ladislav Klíma je především heretikem jinakosti, kterou chápal jako popření vlastní Boží jsoucnosti, a je-li Bůh Já, musí být s veškerou radikálností vyvrácena především jsoucnost (nikoli existence) jiného Já, ať je představováno věcí nebo druhým člověkem: „Jsoucnost jediného plže vedle pána Boha byla by úplným vyvrácením tohoto: máje své já = Svě Já, byl by plž pro vždy úplným equivalentem Boha. Já = Svět = Veškerenstvo; „jsoucnost dvou já“ zní směšněji, než „čtyřhlasé terčetto““ (Klíma 1922, 185). Mým nanejvýš nesnadným úkolem je nyní ukázat podmínky, za nichž mohl Klíma tuto svou ironicko-heretickou vizi brát vážně, třebaže se může zdát, že běží o solipsistickou přemrštěnost a vyložený nesmysl.

Přes veškeré zdání se domnívám, že Klímova filosofie je naprosto konzistentní a že v ní běží o přísné vyvození závěrů z několika zkušenostně daných premis. Hlavní nejasnost a obtíž shledávám u Klímy v tom, že záměrně rozmělžil hranici mezi zkušenostní a metafyzickou oblastí, přesněji, že na každou zkušenost pohlížel metafyzicky. Jeho filosofický systém je extrémně důsledným zaujetím perspektivy: pojímat vše z hlediska věčnosti či absolutnosti a převést toto hledisko do praxe tak, aby vždy stála neochvějně v pozadí každého činu, myšlenky či hnutí mysli. I kdybychom Klímovi nepřiznali avizovanou konzistenci, musíme u něj obdivovat poctivost, s níž posléze provozoval to, co nazývá Boží praxi. Zdá se, že neústupnost z vlastních pozic byla příčinou uznání u jeho současníků.⁴ Ačkoli jeho filosofii přijímali s re-

před „velkými lidmi“? raději před krysí mrtvolou!“ (Klíma 1922, 173–174).

³ „Jistě, v nejbližší budoucnosti, hnusně pomalu přivalí se egosolismus na lidstvo. Za dveřmi stojí už nejhroznější ze strašidel. Jemné ucho rozezná duchový šustot jeho delší už dobu. Proč otálí? . . . Hrozí se samo toho bezejmenného, co způsobí nejen v lidstvu, nejen na zemi, netoliko ve vesmíru —? . . . stejně děsné a černé bude po trilionyleti království jeho, jako spanilý Den všech dní potom; jen ten, kdo jen věčnost vidí, může být pro egosolismus“ (Klíma 1922, 192).

⁴ „... toto hledání vnitřního jasna a jistoty, bylo u Ladislava Klímy o to drtivější a intenzivnější a k životní realitě bezohlednější, oč byl proti ostatním lidem našeho „střízlivého“ století nadán větší a nevšední silou a jasností intelektu spojenou v jeden planoucí celek s touhou po

zervou, imponovala jim Klímova přímočarost a radikalita postoje. V zásadě jim učaroval natolik, že mu blahosklonně odpouštěli vše, co lze na poli obecnosti považovat za tvrdohlavost a umíněnost. Přimhouřili nad ním oko a již tím prokazovali, že nenahlédli vlastní jádro jeho myšlení. Pokud jím nebyli pobouřeni, nechali se jím fascinovat a příjemně si v tom nechat nabourávat obvyklý pohled na svět, nikdo jej ale nevzal skutečně za slovo a nenásledoval jej. Klíma měl přitom všechny důvody k tomu, aby bral egosolismus smrtelně vážně. A třebaže rád využíval přemrštěné hyperboly, tvrdím, že každé jeho slovo má přesně vymezený smysl a nikde nemluví do větru.

Opravdu není snadné vyložit Klímovy brilantně stylizované věty. Proto nejprve uvedu do jisté míry náhodně vybranou pasáž a poté se pokusím předběžně ukázat, v čem spočívá základní teze egosolismu. Promiňte mi delší citaci: „Kdyby nebyl lidský duch rovný jako sviní ocásek, byli by si filosofové řekli od počátku: Hledám smysl tohohle všeho; ten může samozřejmě spočívat jen v superlativu superlativů; a hle! v okamžiku, když jsem si to uvědomil, mám jej už, tento Superlativ, mám vše! ponování cíle bylo už spočínutím v něm. A samozřejmě já jsem tímto Nejsvrchovanějším, — z toho už prostého důvodu, že Já jsem Já. A tahle idiotská zevní skutečnost nepatří sice do filosofie, ale za to do chliva; její „verdikty“ dovedou tyto resultáty vyvrátit stejně, jako dech z huby Himalaje; a vskutku! ničeho víc než dýchnutí třeba, by od fouknuty byly všechny námitky její proti mé absolutnosti a nepodmíněnosti, proti možnosti skutečné praxe jejích, — už proto, že závisí každé chvíle jen na Vůli mé, čím budu: každá věc jen tím jest, zač se považuje, jedinými věcmi jsou existimace o věcích —. Místo toho podobna je filosofie šílenci, který s plácem běhal ulicemi, hledaje v každém koutě svou hlavu“ (Klíma 1922, 207). Zde máme všechny důležité prvky, které bude třeba vyjasnit: Já jsem tím Nejsvrchovanějším, neboť Já jsem Já; zevní skutečnost nepatří do filosofie a má vůle určuje, čím jsem a čím budu. Bráno v celku, vše důležité záleží v egodeismu na explikaci pojmu Já a z něj plynoucí nejsoucnosti jiného Já. Již jsme to slyšeli: jsoucnost jediného plže mimo mé Já by navždy a definitivně znemožnila smysl světa, jakou negaci smyslu světa by teprve přinesla jsoucnost jiného Já.

K výkladu toho, jak je cosi takového možno myslet, využiji jednu pasáž z *Filosofických fragmentů* zařazených do sbírky *Traktáty a diktáty*. Tato pasáž se nabízí již tím, že explicitně hovoří o *jiném Já*. A jelikož základ egosolismu přirozeně tvoří mé Já, musí v něm být jiné Já apriorně odmítnuto. Nyní jde o to prokázat, že Klímu nelze v žádném případě podezírat z nějakého vul-

věčném...“ (Kabeš 1993, 93).

gárně triviálního a banálního solipsismu, který říká, že vše – a zejména jiné Já – je pouze mou představou. Klíma se od solipsismu vlastně sám distancuje, když mluví o empirickém solipsismu a dokazuje jeho z definice chybné pojetí.⁵ Pro něj je přijatelný jedině absolutní egosolismus. Jak jej ale chápat, platili, že jiné já neexistuje, ale zároveň není pouhou mou představou? Na tomto místě je nezbytné podat Klímovo pojetí Já.

Začneme důležitou diferencí: Klíma rozlišuje iluzivní Já a já substanciální. Iluzivní Já mu znamená ideu, která spojuje obsahy vědomí do jednotného konglomerátu, proto cele spočívá v paměti. Kde již paměť nedokáže udržet pohromadě obsahy vědomí, nachází se hranice Já. Určit, kudy tato hranice vede, je otázkou paměti, v oblasti „zapomnění“ však zcela jistě nezačíná druhé Já, třebaže není oblastí ryzí nicoty. Jde o jakousi oblast vůči iluzivnímu Já inertní. Iluzivní Já je tedy definováno pamětí, to si prozatím zapamatujme.

Dlužno ovšem podotknout, že Klíma nepojímá paměť v nějakém vágním smyslu vzpomínání a zapomínání, znamená pro něj metafyzické jádro individua, neboť skutečným předělem, jenž vůbec umožňuje, aby vystala nějaká vzpomínka, je v nejvyšším smyslu smrt, v poněkud nižším usínání. Iluzivní Já, které v sobě spíná dva vědomé stavy principem paměti, tudíž není nijak vázáno temporálním rozvrhem trvání jednoho lidského života. Je daleko pravděpodobnější, že kontrahuje nynější stav se stavem nastavším před životem jej zakoušejícího individua, nebo že nynější stav zakládá metamorfovou asociaci, která se vynoří jako vzpomínka dlouho po jeho smrti. Z takto definované paměti vyplývá obrovské zmnožení toho, čím by mohl člověk být, kdyby se dokázal pohybovat a orientovat jedině v mezích svého iluzivního Já. Odtud se také částečně vyjasňuje Klímův nárok na Boží praxi člověka, která se před ním vždy otevírá: „Nekonečné množství nevykopených zlatých pokladů chová každá duše v sobě — ve svých nezažitých, napovídajících jen dojmeh-vzpomínkách, — ale každá shání se jen, čert ví proč, čert ví kde jinde po mědi a niklu —: toť jedna z kardinálních vad člověka; hlavní ctnost budoucnosti bude přezvykování — absurdních kvant nezažitého. Není povrchnějších lidí nad moderní lovce za ‚sensacemi‘, — i za vědomostmi; co je opak vědění?: vědomost“ (Klíma 1927, 22).

Přechodem k substanciálnímu Já by v rámci paměti, byly vzpomínky na

všechny dojmy, kterých každý člověk učiní během dne nespočet. Jde o jakési předimenzování mohutnosti, jež by člověka mohla dovést k Božství, překrytí paměti nekonečnou aktualitou nesoucí v sobě pouze potenci zapomenutí. V aktualitě dojmu ubíhá čas, v němž permanentně naléhá přítomnost a na vzpomínku v pravém slova smyslu jaksi není čas. Plynutí času vyžaduje rovněž něco stálého, a nemůže-li tímto trvalým být vzpomínka, je nezbytně třeba konstruovat instanci, která by naléhání přítomnosti odolala právě tím, že by byla neustále přítomná. Tím se dostáváme k substanciálnímu Já.

Substanciální Já je na rozdíl od Já iluzivního, tedy syntetizující ideje, fikcí, mylkou, jednoduše tradičně chápanou duší, třebaže Klíma uznává, že je fikcí „tak mocnou, že možno ji nazvat nezbytnou fikcí a přiřknout jí v tomto iluzivním světě určitý stupeň reality“ (Klíma 1922, 153). Tento stupeň je zcela přesně určen silou aktuálního dojmu, tedy mírou znemožnění paměti. Duše má realitu proporcionálně odpovídající tomu, nakolik uskutečňuje zapomínání, a tím ujařmuje člověka v tekuté přítomnosti, ve které nic není vskutku jsoucí, ale zároveň díky ní rovněž nic není tak úplně nejsoucí. Aktuální svět se prostřednictvím duše stává feérií, pohádkovým výjevem, snem. Pokud se ptáme, kdo tento sen sní, nejbližší odpověď by zněla: iluzorní Já. Avšak identita tohoto iluzorního Já se vztahuje k tak diametrálně odlišné rychlosti času, že mu nelze s určitostí přiřadit konkrétní duši s její aktualitou dojmů. Lze tedy předpokládat, že v iluzivním Já se hromadí a v jakémisi chaosu a zmatku přes sebe kladou nespočetná množství já substanciálních, z nichž si každé nárokuje svůj podíl na jsoucnosti. Té však dobije pouze ona duše, která se ve vzpomínce přenese mimo dosah aktuality přítomného: „Dobývání je jen vzpomínání, vzpomínání jen dobývání...“ (Klíma 1927, 140).

Přestože Klíma nazývá substanciální Já, neboli duši, omylem, respektive fikcí, hned v následujícím odstavci podává svůj důkaz „nesmrtelnosti duše“. Je tudíž zřejmé, že nesmrtelnost se týká iluzivního Já, nikoli já substanciálního, duše. Důkaz nesmrtelnosti iluzivního Já je následující: iluzivní Já je idea, která říká Já tím, že spojuje v paměti mé psychické stavy, iluzivní Já je činností této syntézy vědomí v jeden celek, přičemž to rozhodující je, že se spojují určitým způsobem, což je charakteristické pro mé Já. Položme si otázku: jestliže se po zániku mého Já někdy někde objeví podobný ráz spojení psychických stavů, jako byl ten můj, kdo bude oním „něco“, které provádí tuto syntézu? Klímova odpověď je jasná: budu to právě Já, který jsem v tom okamžiku vstal z mrtvých. Jestliže tedy někdy v budoucnosti vyvstane jediná myšlenka či tušení, které nyní myslím či tuším, budu to Já, který jsem se navrátil ve formě ideje, tedy iluzivního Já. A pokud nyní myslím či tuším něco, co kdosi myslel či tušil v minulosti, jsem já sám návratem tohoto ko-

⁵ „Nutnou konsekvencí i praemissou Svého Absolutismu je tedy *solipsismus*; ale sublimovaný v solipsismus *umbristní*, Nadsolipsismus. Následkem nihilistní fantomatičnosti všeho — a krutosti pojmů jsoucnost a nejsoucnost jest otázka po existování mého Já a jiných Já beze smyslu. Nutný destillat všech těch pojmů; a dojde se k resultátu, že pouze mé Já existuje, ale jen ve smyslu ideovém, nadideovém, jako ideový stín. Nadexistenci je tato stínová existence“ (Klíma 1922, 123–124).

hosi. V tomto řetězu jednotlivých Já, který nemůže být přetržen, neboť jinak by svět upadl do nicoty a stal se „rozsviněným nesmyslem“, nelze rozlišovat jednotlivé fáze přechodu od Já k Já. Mé nynější Já je nutně spojeno se všemi dosud existujícími a všemi budoucími Já, jež se alespoň v jednom momentu dotknou společným psychickým obsahem. Mé takto syntetizované iluzivní Já je tudíž nesmrtelné, třebaže fenomenálně prochází různými podobami, avšak bráno absolutně, každé jiné Já je totožné s mým Já, neboť nutně se mnou sdílí nějaký pocit, myšlenku či pohnutku.

Egosolismus je pouze jménem pro toto vědomí absolutní jednoty všech potencií iluzorního Já, která se momentálně projevuje v tomto mém konkrétním Já. V této perspektivě absolutna nehraje roli neprostupnost věcí či odlišnost těl. Egosolismus znamená pouze praxi rozšiřování paměti absolutna, je vědomím absolutní paměti. Jedině proto egosolista může říkat: „Jsem Bůh“, neboť homogenní konglomerát jeho vědomí, jež se spojuje do ideje jeho iluzorního Já, obsahuje vše, co se kdy stalo a stane. Není to tedy tak, že existuje jedině mé Já a jiná Já jsou pouze mé zdání, naopak, mé Já je pouze zdánlivé a svou jsoucnost získává tím, že v sobě spojuje všechna po věčnost vyskytlá se Já, a to jak směrem do minulosti, tak směrem do budoucnosti. Jsoucnost Já se zakládá v rozpomenutí se na všechny temporální uskutečnění tohoto Já.

Kdybych měl nějak obecně charakterizovat takto pojatý egosolismus, řekl bych, že v něm Klíma radikálně myslí věčný návrat téhož. To, co se navrácí, je iluzorní Já, mění se temporální formy, jimiž se toto Já projevuje, ona substanciální Já, která právě zakoušíme. Kontinuita návratu je garantována spojitostí duševních stavů mezi dvěma Já, jež představují zrcadlově identické střípky iluzorního Já, jako by skákala přes staletí z jednoho místa duchovního vesmíru na druhé. To, čeho Klíma svým egosolismem dosahuje, lze v důsledku rozpoznat ve vyhlášení každého člověka potenciálním Bohem.⁶ Nicméně pouze egosolista si tuto pretendovanou božskost uvědomuje a snaží se dle tohoto vědomí i jednat.

Teprve na tomto základě Klíma odmítá pluralismus světa a jsoucnost jiných Já. Velice dobře přitom reflektuje elementární námitku, která se zde

zdánlivě nabízí pro vyvrácení celého jeho systému. Spočívala by v tom, že popíráním jinakosti druhých Já postulujeme homogenitu vlastního Já, které tak staví do srdce jsoucnosti jako jediné pravé bytí, zatímco druhé degraduje na pouhou svou představu. Z toho by následovalo praktické rozhodnutí dbát jedině rozkazu vlastního Já a ostatní považovat za pouhé konsekvence tohoto komanda. Ontologická supremace vlastního Já by tedy implikovala morální přednost a nutně oprávněnou hypostázi sebe sama vůči jakékoli jinakosti. Klíma nicméně tuto námitku odkazuje do působnosti takzvaného empirického egosolismu, sám se jí zřiká, neboť absolutní, t. j. jím poprvé uchopený, egosolismus negarantuje ontologickou přesnost ničemu jednotlivému, žádné formě momentálně ustaveného stavu vědomí: „Ani Já neexistuji; má na světle povrchu illusivní jsoucnost jeví se v propastech ultramentalismu jako Absolutní Nic; — i jeví se odtud zcela lhostejnou a zpozdilou otázka po — vulgárně myšlené — jsoucnosti jiných Já..., a nabývá nové, nejstrašidelnější, nejkrásnější, nejstínovější tvářnosti...“ (Klíma 1922, 186). Egosolista se nestaví do středu světa, aby do sebe soustředil veškeré paprsky jsoucnosti a vše ostatní zavrhl, jelikož každá jinakost musí být tím pádem co do existence deficientní. Naopak, bere na sebe iluzivitu veškeré jinakosti a sám sebe pokládá za její nejvlastnější součást. Avšak právě proto se mu celý svět převrací ve své nutnosti do kosmické Hry, které se účastní se týměž zápal, jako se snící podílí na svých snových obrazech. Iluze, fikce a sen nic nevyvrací, nejsou námitkou vymáhající si revizi nějakou je přesahující pravdou, pouze vyjadřují, že plné bytí nemá temporální povahu a že smrtelník, tedy nutně časově podmíněné Já, nedosahuje z principu nikdy dokonalosti. Odtud plynou Klímovy pojmy ludibronismu, oneirismu, deoesence atd. Neboť jak jinak chápat absolutní jsoucnost všech možných Já soustředěných do mého nynějšího Já, než jako hru všech oněch Já, která sní sebe sama v mém nynějším Já a v tomto sebeobjetí si přitakávají ve své absolutnosti?

Egosolismus tedy v žádném případě neimplikuje jakkoli pojímaný solipsismus a především eliminuje nejzásadnější konsekvenci solipsismu, tedy zrušení člověka jako intersubjektivní bytosti. Mohlo by se zdát, že popírání jinakosti druhého já intersubjektivitu zcela vylučuje. Ve skutečnosti můžeme vnímat svět jedině intersubjektivně, neboť se rozprostírá jedině mezi dvěma stavy vědomí, což způsobuje na druhé straně jeho nejsoucnost v pravém smyslu slova. Při takovéto argumentaci však samozřejmě stojíme na pozici substanciálního Já, tedy na stanovisku toho, co by se dalo nazvat duševním životem. Duševní život pro Klímu znamená absolutní roztržštěnost a je to vlastně jedině tato roztržštěnost, ve které se rozvíjí, případně svinuje vnímatelný svět, který bychom na této pozici mohli popsat výrazem komunium duší.

⁶ „Nejvyšší síla nejvyššího ducha může mít jen matné *tušení* o dosahu Deoesence; nejspodnější z nich, zalesknuvši se, silné je dost, by jej usmrtilo . . . „Deus Sum“ . . . největší zazáření země! non plus ultra pro všechny časy! idea o to ohromnější, než všechny, co jich kultura člověka vydala, oč ohromnější slunce nad meteority! (...) Dar darů přinášen tu člověku; jako trofej před triumfátora hází se mu pod nohy najednou Vše; byly osoby, jichž métierem bylo sázet krále na trůn lidský...; Já posazuju bez prodlévání na trůn Boží“ (Klíma 1922, 196). Nerozlišuji zde mezi egodeismem a deoesencí; pouze naznačuji, že první podmiňuje druhé a druhé je příčinou prvního.

Otázka, která možná stála v základu celého Klímova myšlení, ovšem zní: kde se bere jednota tohoto komunia? Jak je možné, že vnímatelný svět vykazuje pro nespočetné množství duší stejnou či přinejmenším výrazně podobnou jevou formu? Zkrátka: kde se bere ona jednota mnohosti a jak ji můžeme vysvětlit, aniž bychom neupadli zpět do Kantova omylu: „Právem platí za nejměšnější špinavost vzít někomu zas to, co jsme mu dali. Ale říká se: Pán Bůh dal atd. Z toho plynou četnější a hlubší konsekvence, než se zdá... Na př. restituce morálky v Kantovu pojetí se všemi čarovnými důsledky, jichž si ovšem Kant nebyl vědom...“ (Klíma 1922, 89).

Klímovou odpověď na tuto elementární otázku je Vůle. Avšak jak by komunim duší, tzn. jednotlivých vůlí, mohl jaksi predestinovat jednotu, pokud by si každá nárokovala svobodu a již ze vzdoru by mohla chtít zánik jednoty neboli světa? Na tomto místě se dobíráme k bodu, kde se Klíma rozchází s veškerým solipsismem, neboť by odporovalo egosolismu, kdyby Vůli postuloval jako mnohost. Je to právě pluralita vycházející dle Klímy z lpění na vnějším světě, jež nepřipouští jednotu Vůle. V tom spočívá dedeifikace světa a člověka v dosavadní filosofii. Neboť Vůle vyžaduje, nemá-li být pouze jakýmsi příšerným animálním puzením, chtění všeho, absolutní chtění, tedy božské chtění. „Neboť celý tento zevní svět jest stavem vůle *spící*. Vůle bdící, vědomá sebe a sebeobjímající, rozkazuje především sobě samé. Spící, slepá k sobě, komanduje jen instinkty, jen vnějšek. Bdící činí, co jediné důstojno: noří se v Sebe —, v pramysterion. Spící zabývá se malichernostmi; rozptyluje se nehodně, lethargisuje se, hraje si dětinsky... Smysl instinktivy neboli spánku Vůle je divagace její — unavené svou tíhou a září. Vůle in statu torporis je tento svět; zakleté město, kde vše živoucí zkamenělo — toť tato tuhá příroda“ (Klíma 1922, 122). Tímto se jaksi z druhé strany vysvětluje méněcennost duše jakožto substanciálního Já. Má-li duše mohutnost vůle, a to například Schopenhauer považuje za bezprostřední *faktum*, je tato vůle napřena chybným směrem, jinakost pluralitního světa takovou vůli takřka nekonečně rozptyluje záplavou nejrozmanitějších dojmů, takže nikdy nemůže chtít v plném smyslu slova. Spíše se pouze zanáší aktivitou, která upevňuje již tak neprostupnou strnulost světa, v němž nelze udržet jediný moment pohromadě z toho důvodu, že již tu není. Spící vůle se usiluje konstituovat v přítomnosti, aby si dodala zdání trvání, avšak jediné, co trvá, je její mizení. Vůle spící v duši produkuje svět jako Sen o mnohosti hmotných částic, na nichž si nevyumůže nic jiného než vlastní rezignaci. Duše se tak stává principem otrockosti člověka a to, co zakládá pocit svobodné vůle, tuto otrockost ještě umocňuje, neboť se tím vyvolává pocit viny za chybné rozhodnutí. V pocitu viny spící duše afirmuje svůj Sen. A vrcholem absurdnosti svět snící duše

je prostřednictvím ideje svobodné vůle vyvolané přeceňování člověka a jeho pocit nadřazenosti vůči tomu, co tento pocit zakládá – jinakosti. „Všichni myslitelé, bez výjimky, brali člověka příliš vážně, — jakoby byl něco *důležitého*. Avšak, musíme-li již, vinou svého lidského egoismu, význam člověka *prakticky* přeceňovat, budme aspoň tak slušní a doznejme si: — — ‚Člověk‘ zvané druhy dobytku jsou něčím naprosto ničemným a nicotným, — mnohé zvíře má větší cenu, než deset lidí dohromady —; — všechny lidské věci jsou něčím nanejvýš vedlejším, malicherným, bezvýznamným, — všechny lidské důležitosti, obřadnosti, vznešenosti, svatosti pitvornou farčí; — jaké lidstvo jest, — zdařené nebo nezdařené —, má nám být úplně lhostejno: — jediné rozumné stanovisko jest OPOVRŽENÍ VŠÍM LIDSKÝM!“ (Klíma 1928, 80).

Je zřejmé, že poslední citát by vyřčen již z odlišného stanoviska, z perspektivy Klímou objeveného a jím definovaného iluzorního Já. Skromnost spojená s opovržením se může zdát být značně nesouroudou směsicí, avšak běží zde pouze o protisílu, jež se má pokusit odolat tendenci ovládající celé dějiny. Pro nás je ale podstatné, že z hlediska iluzorního Já se každé chtění na úrovni duše jeví pouhým egoismem, třebaže by se jeho proponenti odvolávali na veškerý vývoj člověka a proponovali svobodnou vůli za nejvýznačnější antropologickou konstantu. Pro Klímu platí, že Vůle v pravém slova smyslu, taková, jež si může činit právo na pocit svobody, je jediné vůle chtějící za hranice momentálního stavu, vůle, která chce „svůj“ návrat a dokáže tudíž tento návrat přijmout za svůj základní metafyzický předpoklad. Chtění, o němž Klíma prohlašuje, že má božský charakter, musí být chtěním mimo čas, resp. mimo čas jednotlivého lidského života: „Já je vše; praplasma, v němž spí všechny vlastnosti. ‚Já jsem‘ jest jen rozvinutím idey Já; ‚chci‘ jen rozvinutím idey Jsem; Absolutnost jen rozvinutím idey Chtění. ‚Jsem Absolutní‘ jen rozvinutím všeho toho a nejvlastnější formulí Nejvlastnějšího. Je syntésou theorie a prakse, focus všeho; Dovršeností; stanutím času; věčným spočinutím v Cíli; a věčnou Samozřejmostí“ (Klíma 1922, 123). Jedině Vůle spojující týmž stavem dva smrti oddělené životy, a tím přes hranici zániku prostředkující setrvávání, může být zvána vznešenou Vůlí, jež člověka takto chtějícího na okamžiky (t. j. jednotlivé životy) povznáší do jemu vždy příslušného, avšak jím kvůli falešnému chtění odmítaného stavu Božství.

Rozpětí paměti syntetizující iluzorní Já sahá tedy zcela mimo čas vyměřený lidskému životu a Vůle hodná toho jména odpovídá silou svého chtění takto určené a vymezené míře. Nebo z druhé strany: mírou chtění vznešené Vůle může být jediné Absolutno. Ani smrti proto Klíma nemůže rozumět jako vstupní bráně k naprosté jinakosti. Třebaže člověku z perspektivy duše přináší probuzení, po němž se jaksi uvolňuje strnulý stav světa, ze stanoviska

Vůle znamená pouze možnost naplnění potenci v tomto světě temně tušených a ve všech dalších možných životech postupně naplňovaných. Proto otázka: co bude po smrti, nemůže být zodpovězena jednoduchým a jednostranným ohledem na jednotlivou duši, nýbrž nezbytně se v ní musí projektovat veškeré možnosti všech duší, které se kdy vtělily, aby snily svět. Jedině takto se lze postavit do horizontu věčnosti a pojímat smrt s ohledem na její povahu.

Zároveň lze ale teprve v tomto pojetí smrti klást opravdový důraz na důležitost ve světě žitého života, třebaže má fiktivní a snovou povahu. Jde v zásadě o blízkost toho, do které ze všech nekonečných možností se člověk probudí. V horizontu věčnosti se sice naplní zcela samozřejmě všechny, avšak sebe-poznáním a z něj plynoucí praxí si můžeme již v tomto životě jaksi připravit postmortální existenci, ba dokonce si ji ve značné míře předurčit: „Co z toho, kdy, kde, pro koho nastane? Záleží na každém: neříkat si, co že mne pak bude uděláno? ale, co ze sebe udělám? Dostane se každému, co mu patří. Nejbližší sen bude ideálním pokračováním tohoto, lhostejno, stanu-li se člověkem či sekvojí či Bohem; ovšem že bude mne věčný román často více znervosňovat než Tristram Shandy. — Kdo hluboce sebe zná, může předpovídat svá nejbližší postmortalia, jako zasvěcený meteorolog počasí na $\frac{3}{4}$ roku. Může o nich i rozhodovat, — každá podmíněnost: podmaněnost nemá už v těchto hloubkách smysl. Mohu, jsem-li blízkým příbuzným Prapodstaty, i *komandovat* do dálných budoucností, co chci být, — a bude uposlechnuto“ (Klíma 1927, 157). S podobným výhledem lze na smrt hledět relativně s klidem, a co je důležitější, i na život se všim jeho utrpením, které Klíma koneckonců chápe v uvedených intencích, tedy jako nevyjasněné poznání, jež by se s dostatečnou mnemotechnikou rozplynulo.⁷

Vůle, která chce za hranice smrti, nemá nic společného se solipsistickým upřednostňováním sebe sama a jeho jalovou političností, která považuje za nejvyšší cíl snažení donutit druhého dělat, co mu nařídí. Běžná interpretace egoismu nezahlíží z egosolismu ani cípek. Neboť egoismus popírá jinakost druhého z principu prchavé identity, která si v malicherném přesvědčení namlouvá, že čím méně se druzí projevují, tím více se potvrzuje ona sama. Egosolista popírá jinakost z toho důvodu, že ji může v zorném úhlu věčnosti přijmout jako cosi, co je i jím samým, avšak momentálně se v labyrintickém snění světové hry jeví v jemu odlišné formě. Bylo by vskutku pošetilé pova-

žovat Klímu, jak se občas dělo, za filosofa, jehož myšlení rozvrací společnost hlubokým nihilismem, který pramení z egoistní individuality: „Ale Egosolismu netřeba se obávat. Tisíciletí nebude škodit, protože ho de facto nebude. A až, po aeonech, rozzáří se pravým pochopením plně nad mlhami obzoru, bude, — Prospěchem samým. Jen on pravým vykoupením, jen v něm království Boží na zemi jako na nebi. On jen, vida v každé ‚bytosti‘ nejprostěji jen budoucího sebe ipsissimum, silen bude dost, aby Stvořil Nadaltruismus; on jen, čině absolutním, ničeho nepotřebujícím, zastaví zvířecí bellum omnium contra omnes; pouze Egosolismus zabije egoismus“ (Klíma 1927, 188). V jistém smyslu lze jistě říci, že Klíma dokázal myslet nejmocnější vůli zcela mimo kontext představitelného ovládnutí a nabídl člověku k tomu konsekvantní koncept svobody.

Na závěr se pokusím citací podpořit výše řečené a navíc poukázat na sice paradoxní, nicméně hlubokou socialitu Klímova myšlení. Nelze vlastně přisně vzato říkat, že egosolista nemyslí jinakost. Myslí ji, ale vždy jako součást sebe sama. Končím tedy typicky klímovskými větami: „Egosolista, ač v podstatě brigant, je ve styku s lidmi stělesněná laskavost a mírnost; vždyť má stejný důvod k rozepřím s lidičkami, jako k rozepřím s mravenečky; a co bil by — do sebe? A má dokonce i ta lidská hovádka pomalu rád, — vždyť bude to on... Cokoli učinil jednomu z těchto maličkých, sobě učinil. Je nejlepší altruista, neboť alter je mu v nejobyčejnějším smyslu totožný s ego; všichni lidé jsou jeho alterego. Egosolismus je nejsolidnější base pro tu vaši bestialitu, zvanou — jak už tomu říkáte? ano! mravnost! Měl bych dostat Nobelovu cenu a záslužný kříž od papy“ (Klíma 1922, 187).

Ona kristovsky znějící věta: „Cokoli učinil jednomu z těchto maličkých, sobě učinil.“ dostatečně dokazuje mnou načrtnuté pojetí Klímova egodeismu. A potvrzuje rovněž jeho heretičnost, neboť je myšlena zcela mimo kontext křesťanství a dlužno dodat, že i mimo kontext vyvracení jakéhokoli náboženství. Hledisko deoesence sjednocuje lidstvo všech dob a všech podnebí. Klíma svou filosofií hlásá vstup do této absolutní říše věčně se navracejícího božství.

Klímovo radikální promýšlení jinakosti by se dalo v jedné shrnující sentenci vyjádřit takto: absolutně jiné musí být právě pro svou absolutnost stejné. K tomu bych již pouze dodal, že Klímova se zaměřuje na stále stejné téma, jež popisuje vždy zcela jinak. Je to zcela přiměřené ludibrijnímu charakteru jeho egosolismu.⁸

⁷ „Ale bolest tělesná stála tu dosud jako žulové strašidlo, proti němuž byla praktická filosofie zdánlivě bezmocná, proti němuž pomáhaly leda medikamenty. Poněvadž je však v hloubi *jen druhem myšlenky*, není pochybné, že i proti ní jsou možná, — třeba ne ještě dnes, — vždy účinná filosofická remedia, — že není blouzněním tendence, zabítí filosofii lidské utrpení vůbec“ (Klíma 1927, 131).

⁸ Tato studie je v pravém smyslu předběžná. Příslušné rozvinutí by se muselo na téma podívat „z druhé strany“, resp. „odjinud“, tedy z říše jinakosti. Výstižně o tom pojednávají Jindřich Chalupický a Josef Zmr. „Jak tedy smířit představu imateriality jsoucího s touto druhou zku-

Tento text vznikl v rámci projektu GAČR č. 19-14180S *Individualismus v československé filosofii 1918–1848*.

Literatura

- CHALUPECKÝ, J. (1992): Ladislav Klíma. In: *Expresionisté*. Praha: Torst, 137–172.
- KABEŠ, J. (1993): Poznámka o duchovním boji Ladislava Klímy. In: Klíma, L.: *Filosofické listy*. Praha: Herrmann a synové, 93–100.
- KLÍMA, L. (1922): *Traktáty a diktáty*. Praha: O. Štorch-Marien.
- KLÍMA, L. (1928): *Svět jako vůle a představa*. Praha: Ot. Štorch-Marien.
- KLÍMA, L. (1927): *Vteřina a věčnost*. Praha: O. Štorch-Marien.
- ZUMR, J. (1989): Filosof hrdé lidskosti. In: J. Zumr (ed.): *Vteřiny věčnosti, prózy, listy, eseje, sentence: výbor z díla*, Praha: Odeon, 7–33.

Mgr. Jakub Chavalka, PhD.

Katedra filosofie
Fakulta humanitních studií
Univerzita Karlova Praha
Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8 – Libeň
ČR
email: jakub.chavalka@fhs.cuni.cz

šeností, stejně původní a stejně závažnou? Lehkomyslnost imaterialisty se musela dostat do sporu s tíží, kterou na člověka naléhá realita, a neodpovědný imoralista se musel vyrovnat se závazky, kterými ho poutá svět. Časem se tento spor vyhrtí. Člověk může a má realizovat svůj život v naprosté svobodě vůle, a člověk je bezmocně jat do světa. Klíma bude mluvit o „všeotroctví“ (Chalupecký, cit. podle Zumr 1989, 152). „Není třeba široce rozvádět, čím je dána hranice Klímova postoje: člověk, jehož vůle produkuje jediné myšlenky, má přece jen užší rejstřík možností než člověk, jehož vůle si všestranně přisvojuje svět. Klíma zná praxi jen jako aktivitu myšlení, myšlenka je mu činem, a pak jako jednotu filosofické myšlenky a jejího konkrétního prožitku, t. j. života jako praktikování filosofie“ (Zumr 1989, 23).

KE 115. VÝROČÍ VOLNÉ MYŠLENKY U NÁS

115th ANNIVERSARY OF THE FREE THOUGHT JOURNAL

Radek Holodňák

Abstract: *The Czech Free Thought movement was one of the most important influences of the czech and czechoslovak intellectual space in the first half of the 20th century. Its program combines radical atheism and anticlericalism with a non-marxist conception of socialism, and a methodical emphasis on education and upbringing. This article, published on the 115th anniversary of the first issue of the Free Thought journal, aims to bring spotlight to this movement, define its roots and critically evaluate its influence on the societal progression during 1905-1938.*

Keywords: *the free thought, free thinking, secularism, atheism, socialism, politics, Czechoslovakia, religion*

V roce 2020 uplynulo 115 let od vydání prvního čísla časopisu Volná myšlenka. Tím započalo více než třicetileté období intenzivního působení českých volných myslitelů na intelektuální, sociální a politické podhoubí v českých zemích a v Československu. Činnost, kterou hnutí Volné myšlenky vyvíjelo, za sebou zanechala nesmazatelnou stopu především na poli československého antiklerikalismu, jehož korouhev volní myslitelé nesli po celou dobu působení organizace snad nejplamenněji ze všech ateistů. V boji proti katolické církvi, kultismu a tmářství krystalizoval v československé Volné myšlence programový racionalismus, vědecký pozitivismus, morální socialismus a humanistický utopismus kombinovaný s masarykovským republikánstvím. Volní myslitelé do našeho myšlenkového prostoru první poloviny 20. století přinesli radikální požadavky na sekularizaci státu a výchovu nového československého člověka – moderního bezvěrce. Tím šokovali trouchnivějící rakouskou monarchii a stali se posledními heretiky unaveného mocnářství. Po říjnovém převratu se požadavky Volné myšlenky dostaly do programu Revolučního národního shromáždění. Prosadit většinu z nich se však po celou dobu trvání první republiky nepodařilo a progresivní volní myslitelé se záhy dostali do tvrdé opozice vůči státní alianci reakčních

stran a katolické církve. Perzekuce a cenzura tak volné myslitele zastihla jak za monarchismu, tak v demokratické republice. Bez nadsázky se dá říct, že i v ní zůstalo volné myšlení proudem heretickým. A právě proto, že k plnému uplatnění světónázoru volných myslitelů dosud nedošlo (a v těch oblastech, kde ano, dnes často reakce opět získává nad pokrokovými ideami na převaze), jsou myšlenky a stanoviska tohoto hnutí aktuální i dnes, více než 115 let od vzniku jejich nejzásadnějšího časopiseckého orgánu.

Cílem tohoto příspěvku je připomenout, jaké hnutí československých myslitelů bylo a jaký mělo vliv na českou a československou společnost. Není mým úmyslem, a nedovoluje to ani prostor tohoto příspěvku, poskytnout vyčerpávající pojednání o dějinách hnutí, neusiluji ani o biografii jednotlivých redaktorů. Z filosoficko-antropologického hlediska mne zajímá především to, jaká byla filosofická a programová orientace hnutí, odkud se vzala a jak se odrážela v představě sociální a politické transformace československé společnosti.

Ke kořenům volné myšlenky

Volní myslitelé 20. století za své první předchůdce považovali anglické deisty přelomu 17. a 18. století a hlásili se k odkazu různých tajných spolků a sekt napříč Evropou. Svůj původ odvozují také od iluminátů a zednářů, jmenovitě např. Herdera a Goetheho. První záznam zmiňující přímo „sektu Volná myšlenka“ pochází z Londýna z roku 1713. Činnost podobných theosofických společností byla nejprve tajná. Teprve v polovině 18. století se hnutí volných myslitelů začíná projevovat veřejně. Už v té době tak lze stopovat první programová východiška budoucího masového hnutí. Jedná se především o stanovisko, že volné myšlení, tedy myšlení racionální, osvědčené pozitivistickou vědou, nesvazované náboženskými dogmaty, patří mezi přirozená práva každého člověka. Angličtí volní myslitelé v čele s Collinsem, Tolandem a Humem tak formulovali program, jehož cílem je „vypěstění vzájemné snášenlivosti“ (Košák 1913, 3). Pakliže shledali jako zdroj většiny neštěstí náboženský útlak a války tolik spojené s 16. a 17. stoletím, je třeba odstranit jejich zdroj: náboženství jako takové. Jako svůj nástroj angličtí „freethinkers“ definují otevřenost, poznání a toleranci. Moderní společnost má být takovou společností, která náboženská dogmata a konflikty nahradí světlem rozumu, vědeckého poznání a porozumění mezi národy (Košák 1913, 1-7).

Z Anglie se ateisticko-pacifistické myšlenky šíří do Evropy. Ve Francii je zřejmě skrze Huma přejímá Rousseau a Voltaire, odsud se v 19. století šíří

do Německa, kde je do formy projektu antropologie jako náboženství člověka přepracovává Feuerbach. Volnomyšlenkářský názor založený na tom, že svobodné myšlení je základním lidským právem, se objevuje v Deklaraci práv člověka v americké ústavě 1787 a následně ve francouzské Deklaraci práv člověka a občana. Ve druhé jmenované zaznívá: „Svoboda je právo člověka, vše konati, co druhému neškodí; má podkladem přírodu, řádem spravedlnost, ochranou zákon a svou mravní hranici v zákoně: Nečiň nikomu, co nechceš, aby se tobě činilo“ (Košák 1913, 3).

Hnutí v 18. a po většinu 19. století stále nebylo jakkoliv jednotně organizováno, ale díky událostem francouzské revoluce postupně zesiluje a začíná usilovat o systematický mezinárodní styk a cílenou propagaci volného myšlení.

V roce 1880 se koná první mezinárodní kongres Volné myšlenky v Bruselu. Právě na něm se z dosud roztržštěných nezávislých organizací stává regulérní světové hnutí s jednotným programem. Z pohledu českých volných myslitelů je pak zásadní sjezd pořádaný v roce 1904 v Římě, který byl prvním, kterého se zúčastnili čeští delegáti. Ti konečně v roce 1905 zakládají v čele s šéfredaktorem básníkem Josefem Svatoplukem Macharem, vydavatelem Karlem Pelantem a redaktorem Juliem Myslíkem měsíčník Volná myšlenka s podtitulem Časopis volných myslitelů českých.

Volné myšlení české

„Volná myšlenka není doktrínou (naukou), nýbrž metodou, t. j. způsobem, jak vésti své myšlení, a tím i jednání, ve všech oborech života společenského i jednotlivcov. Metoda tato nevyznačuje se tvrzením určitých jednotlivých pravd, nýbrž všeobecným závazkem vyhledávati pravdu v jakémkoli řádu jednotně přirozenými prameny ducha lidského, jedinými světly rozumu a zkušenosti“ (Anonym 1906, 1).

„Volná myšlenka jest úsilí o nový smysl života, o zoprávdivění života, odpoutáním jeho ode všech autorit a předsudků, o zjednání harmonie mezi dnešním poznáním a jednáním. (...) Volná Myšlenka jest kulturní směr, který pracuje k tomu, aby každý člověk mohl projevit svoje myšlení v jakémkoliv oboru, zvláště v oboru náboženském, mravním, politickém a sociálním, aniž by mu v tom zevně mohlo býti bráněno. Ovšem tato volnost není naprostá, neboť meze jí klade morálka, nikoliv církevní, ale přirozená, rozumová, laická a předpisy právní, dané v naprostém souhlase s onou morálkou. Účelem tohoto omezení jest, aby netrpěl řád sociální“ (Horáček 1919, 2).

Dva shora uvedené citáty jsou reprezentativní v ohledu základních pro-

gramových bodů, kterým zůstala Volná myšlenka věrná po celou dobu své existence: svobodné myšlení, sekularismus a mravní socialismus. Zejména v období před první světovou válkou věnují redaktori obrovské úsilí filosofické obhajobě světového názoru volných myslitelů.

V úvodních číslech české *Volné myšlenky* vychází na pokračování základní programové články. V čísle prvním a druhém se čeští volní myslitelé prostřednictvím obsáhlého článku (Pelant 1905) Karla Pelanta hlásí k odkazu monistického světového názoru německého biologa a darwinisty Ernsta Haeckla, který dokonce do časopisu napsal úvodní zdravici. Důvod, proč si čeští volní myslitelé vybírají právě Haeckla za jednoho ze svých programových vzorů, můžeme patrně hledat ve snaze filosoficky ukotvit a obhájit radikální ateismus, který má ve volném myšlení materialistický základ. Haecklovou vědeckou epistemologií tak podkládá filosofické zázemí praktickému ateismu a sekularismu.

Haecklův monismus postuluje, že jediné možné poznání člověka je poznání zkušenostní; tento názor klade do opozice s převládajícím dualistickým světovým názorem¹, který kromě poznání uznává také zjevení. Všechny zdánlivě apriorní poznatky jsou podle Haeckla vyvstaly z řetězu představ, které původně byly řetězem zkušeností. Příroda podle monistů tvoří jednotný celek člověka a vesmíru. Člověk sám je pak jednotnou entitou: neexistuje dualismus těla a duše, nýbrž život je chápán jako souhrn fyzikálních a chemických stavů. Člověk nemá duši (přinejmenším v křesťanském slova smyslu), neboť jeho duševní stavy jsou de facto produkty fyzikálních jevů a chemických reakcí, které po smrti ukončují svou činnost. Otázka stvoření světa je zcela nahrazena evoluční teorií, kterou lze kauzálně prokazovat a sledovat. Lidská vůle také, jako všechny ostatní součásti člověka, jest determinována biologicky. V tomto ohledu pak z pohledu volných myslitelů českých můžeme s Haecklem svobodu chápat jako jednání rezultující z uvědomění si biologické determinace lidského života a přitakání této skutečnosti. A právě v biologické podstatě člověka tkví lidský rodový charakter, tedy přirozená a evolučně výhodná tendence lidí vytvářet kolektivy, a z této tendence vycházející nutnost organizovat svůj společenský život tak, aby nikdo nemusel

žít v postavení, v němž se nemůže domoci svých základních lidských práv.²

Haecklova pozice stála českým volným myslitelům jako určitý odrazový můstek, z něhož se lze odpíchnout k formulaci vlastního světového názoru. Haecklismus tak čeští volní myslitelé využili jako jakousi bázi, na níž začali stavět vlastní filosofii obohacenou silně aspekty socialistického utopismu a třídní ideologií.³

Syntézu socialismu s haecklismem provádí, pro představu o prvotním vlastním programovém ukotvení českých volných myslitelů, ve druhém a třetím čísle Skalák (1905), když konkrétně artikuluje, co dle něj představuje moderní názor světový. Tento moderní názor světový dle něj musí být založen na uvědomění si zdrojů veškerého kolektivního zla, které vyvěrá z kapitalismu. Kapitalismus čeští volní myslitelé chápou jako oboustranný komplement klerikalismu. Je to tedy právě spojenectví kapitálu a církve, kterému čeští volní myslitelé otevřeně vyhlašují válku. Moderní vědecké myšlení a technologické kapacity člověka musí nutně směřovat k proměně a povznesení člověka, k jeho politické i ekonomické emancipaci, neboť pouze takový vývoj může být chápán jako rozumný, vycházející z racionálního vědeckého světového názoru. Církev je ve Volné myšlence chápána jako nástroj reakce, jenž brzdí přirozený lidský osobní i společenský vývoj, v českém kontextu také vývoj národní (poprvé Pospíšil 1905).⁴

² Tedy vůle jest biologicky determinovaný pud k rodovému životu.

³ Zde jest nutno podotknout, že obdobných stavebních kamenů, k nimž se Volná myšlenka hlásí, je pochopitelně mnohem více. Výčet všech zahraničních filosofů a dalších osobností, jejichž články volní myslitelé překládali, publikovali a přijímali za svůj program, by obsahoval desítky, možná spíše stovky jmen (namátkou: belgický profesor psychologie a logiky V. Lafosse, předák anglického ateistického hnutí Ch. Bradlaugh, francouzský socialista E. Chauvellon, americký abolitionista a svobodný myslitel M. B. Conway ad.). Vliv Haecklova monismu je však možno vskutku zdůraznit. V roce 1919 se například Rudolf Máša (Máša 1919) pouští do konfrontace s profesorem F. Marešem. V tomto sporu Mareš zastává názor, že monistický (a darwinistický) světový názor selhal a vyvrcholil v první světové válce, z toho důvodu nelze požadovat společnost bez náboženství; náboženství je pouze třeba demokratizovat a upravit je v soulad s novou československou republikou. Selhání monismu dokládá příklady některých německých volných myslitelů, kteří se přidali na „stranu válečných štváčů“. Máša Marešův názor chápe jako klerikální, antisekularizační (neboť Mareš tvrdí, že bez náboženství není možno mravní výchovy) a profesora obviňuje z podstrojování katolické církvi. Monistická ontologie tak zůstává Volné myšlence vlastní i v meziválečném období. V průběhu 30. let však její vliv slabne a je čím dál více nahrazována marxovským dialektickým materialismem.

⁴ Zde se setkáváme s neustále se opakujícím motivem neslučitelnosti českého národního ducha, který je veskrze husitský a protireformace, která je pro Čechy cizím římským importem.

¹ Svou současnost volní myslitelé chápali jako realitu, v níž je světový názor majoritní části české a československé společnosti stále vytvářen katolickou církví, která využívá především vzdělávacího systému, politiky manželství a omezování přístupu k občanským svobodám a pracovním příležitostem k tomu, aby byl dominantním názorem ve společnosti katolický konzervatismus. Především v průběhu 20. a 30. let volní myslitelé často hovoří o otevřené kulturní válce mezi katolickým a pokrokovým světovým názorem, jež zastávají.

Socialismus v mezích mírného pokroku?

Jaký byl tedy socialismus Volné myšlenky? Jednalo se o socialismus morální, demokratický a reformní. V neposlední řadě se také jednalo o socialismus orientovaný na národní osvobození. To je volnými mysliteli počátku 20. století u nás chápáno jako nutný předstupeň socialismu. Étos předválečné Volné myšlenky se nese v duchu naivní představy, podle níž v samostatném českém státě skončí vykořisťování, protože Češi ve svém vlastním státě naleznou svou přirozenou vzájemnost a bratrství. Jakmile bude odstraněno habsburské jho, začne se český národ ubírat směrem k demokratickému socialismu. O tom byla redakce Volné myšlenky před rokem 1914 skálopevně přesvědčena a všechno své úsilí věnovala intelektuálnímu a kulturnímu boji s církví, klerikálním školským aparátem a státní cenzurou.

Volnomyšlenkářský socialismus rozpoznává ideu třídní společnosti, vykořisťování a falešného vědomí. Odmítá však jako východisko revoluci ve smyslu násilného vzepětí utlačovaných mas.

Vzdělání a výchova tak zůstávají klíčovými pojmy hnutí Volné myšlenky v českých zemích a v Československu. František Merta, jedna z významných tváří hnutí, definuje školu po vzoru Komenského jako mravní základ lidského života. Zatímco církev školu pojímá jako „dressuru“ (Merta 1905, 36-37), cílem sekulárního vzdělávání je svobodná lidská bytost, která svůj mravní základ odvodí z vědeckého pojetí světa, na jehož základě uzná univerzální lidská práva a těmi v rámci výkonu vlastní svobody omezí své praktické jednání. Domnívám se, že právě s tímto kantovsky etickým momentem svobody lze do určité míry ztotožnit ideu socialismu, jak jej chápe Volná myšlenka. Socialismus je zde chápán jako společenské stádium, v němž je rovnostářská společnost vytvořena ne revolucí a násilným přerozdělením materiálních prostředků, ale na základě celosvětového společenského konsenzu v otázce základních lidských práv a svobod a jejím naplňováním v jednání každého jednotlivého občana. Morální imperativ této socialistické společnosti má pocházet z nitra každého svobodného občana. Socialistická společnost tak má vzniknout syntézou všech složek společnosti stejného národa, který svého třídního vědomí a z něj pramenícího poznání vnitřního morálního imperativu dosáhne vzděláním a výchovou. Stejně tak zespolečenštění výrobních prostředků má být dobyt cestou vzdělávání, postupného pokroku a „zvědomování“ dalších a dalších složek společnosti, které v sobě musí (znovu) nalézt přirozenou lidskou vzájemnost.

Požadavky volné myšlenky na její dobu

Je jasné, že s takovýmto programem, jehož jádro tkví v uskutečňování humanistické utopie prostřednictvím vzdělání, se mezinárodní hnutí Volné myšlenky začalo oficiálně organizovat. Spolu s tím byl zformulován praktický program a požadavky na sociální reformy napříč národy světa. Samotný praktický program, jehož obhajoba, vysvětlování a propagace je vlastně ústředním účelem časopisu Volná myšlenka, nabývá zcela konkrétních radikálních požadavků, které rozlítly konzervativní složky společnosti. Jmenujme pro příklad několik z mnoha odsouhlasených programových bodů sjezdu Volné myšlenky v Buenos Aires v roce 1906, kterého se zúčastnil i český delegát: Racionalistický stát má být zcela sekulární. Nikomu nesmí být vnucováno náboženství, ale ani nesmí být bráněno jeho dobrovolnému praktikování. Církev má sehrávat roli jedné z mnoha různých společenských korporací, nic víc. Musí být zrušeny všechny dosavadní náboženské zákony, a především musí být sekularizováno školství. Státní klérus zcela zmizí. Církevní školy mají zcela zaniknout pro jejich negativní vliv na mládež. Vzdělávání má být vedeno v duchu vědeckého pozitivismu a morálního rozvoje občana. Stát převezme veškerou zaopatřovací roli a zbaví tím nižší třídy závislosti na kléru. Vznikne sociální systém garantující každému člověku základní životní prostředky. Manželství a rozvod bude záležitostí soukromou a občanskou; vzniká a zaniká konsenzem dvou dotčených. Laicizováno má být také zdravotnictví, aby k němu byl všem zaručen rovný přístup. V každém městě nad 5000 obyvatel má vzniknout veřejná knihovna. Stát má být financován z progresivní daně z příjmu. Volní myslitelé požadují odstranění světových armád, k řešení sporů mezi státy má být zřízen mezinárodní smírčí a rozhodčí tribunál mezi národy. Musí se prosadit rovné hlasovací právo pro muže i ženy. Je třeba také snižovat pracovní dobu a tím umožňovat důslednější žití sociální.

Mezinárodní kongresy Volné myšlenky měly celosvětový vliv. Tam, kde již panovala demokracie, byly zaštiťovány prezidenty nebo předsedy vlád. V rigidním rekatolizovaném prostoru Rakouska-Uherska se však hnutí potýkalo s perzekucí. Státní moc články opakovaně cenzurovala a snažila se na redakci Volné myšlenky vymýšlet různé právní omezení, kterými by potlačila její činnost. Jádro redakce ve složení Pelant, Bartošek, Myslík, Skalák a Krejčí vždy odolalo a otřepalo se i z policejní razie v roce 1913, při které byla celá redakce konfiskována. Cenzura a zásahy do volné přednáškové činnosti se Volné myšlenky nevyhnuly ani po převratu v roce 1918 a vzniku republiky (viz např. Anonym 1920, 1). I to se posléze stalo jedním z mnoha argumentů Volné myšlenky proti meziválečnému režimu: starý mocenský monopol na-

hradil nový, cenzura a nedotknutelnost církve zůstaly stejné.

Během první světové války byla redakce rozprášena, zkonfiskována a její členové byli posláni na frontu nebo do vyhnanství (Bartošek 1919, 3-4).

Hranice nepoliticky možného

Po převratu v roce 1918 a konci první světové války se hnutí znovu aktivizuje a zakládá novou redakci, vlastní vydavatelství a nabývá právní formu spolku. Šéfredaktorem je až do roku 1925 profesor Theodor Bartošek. Jako stálí redaktoři nadále působí například Myslík, Loskot či Švehla. Přebat a vznik republiky je redakcí oslavován a v roce 1919, kdy je vydávání časopisu obnoveno v čele s programovým heslem „Odčijme protireformaci“, v článcích převládá pozitivní étos nadšení a radosti z nabytí národní svobody a suverenity. Základní předpoklady pro budování demokratického humanistického socialismu - národní osamostatnění – byly vydobyty.

Záhy se však dostavuje nepřijemné revoluční vystrážlivění v podobě vzednutí reakčních sil. Zatímco Národní shromáždění i pod vlivem Volné myšlenky⁵ deklarovalo sekularizační, antiklerikální a prosociální politiku, z jeho požadavků se podařilo prosadit jen minimum. Revoluční výdobytky jsou v parlamentní demokracii osekávány a nepřichází ani volnými mysliteli nejsilněji prosazovaná sekularizace školství. Ke zděšení volných myslitelů Československo nenastoupilo cestu k humanistickému socialismu⁶.

Hnutí v průběhu druhé poloviny dvacátých let a během let třicátých selhává v prosazování svých společenských požadavků. Praktické programové priority hnutí jsou jasné: kompletní odluka státu od církve, tedy např. povinné civilní manželství, zestátnění matrik, laicizace školství, sociálních a zdravotních služeb atd. Programová nepolitická hnutí dosáhla v polovině 20. let svého maximálního potenciálu, ateistické hnutí se začalo tříštit a s tím vyprchal i masový akční potenciál jednotného bezvěreckého hnutí. To své těžiště přesouvá pod křídla KSČ.

⁵ Theodor Bartošek byl poslancem Revolučního národního shromáždění. Mandát obhájil ve volbách 1920 a udržel si jej i v Národním shromáždění až do roku 1923. Podílel se na návrhu ústavy a zákona o odluce církve a státu, který však nebyl nikdy odsouhlasen. V roce 1923 byl vyloučen z Československé strany socialistické, když odmítl podpořit tzv. zákon na ochranu republiky. V roce 1925 se po různých politických peripetiích stal členem KSČ a významným stranickým funkcionářem. V roce 1925 byl sjezdem delegátů zbaven předsednictví Volné myšlenky a založil Svaz proletářských bezvěrců.

⁶ „Dnes vidíme jasně, že státní převrat naprosto neuskutečnil cílů Volné Myšlenky. (...) Zlo domácí zůstalo z větší části stejné, jaké bylo, a také cizího zla v ledačems opět přibýlo, jenže jest dnes jiné a jinak zase cizí.“ (Bartošek 1924, 1)

Volná myšlenka tak i přes všechnu snahu⁷ neměla prakticky žádnou významnou platformu, skrze kterou by mohla realizovat svou představu pokrokové výchovy v nového moderního republikánského člověka. Daří se prosadit pouze legalizaci kremací a silně kompromisní verzi reformy manželského práva.

Mezi léty 1924-26 dochází ve Volné myšlence k rozkolu mezi komunisty a umírněnějším nepolitickým křídlem hnutí. V čele komunistické sekce Volné myšlenky stál dosavadní předseda Bartošek, jehož práce mezi léty 1910 a 1925 formovala Volnou myšlenku zcela zásadním způsobem. Lze jej označit za jednoho z nejpłodnějších a nejvýraznějších autorů periodika. Dr. Bartošek s dr. Kunstovným, dalším komunisticky orientovaným redaktorem, reprezentovali politicky aktivní komunisty, kteří byli nespokojeni s tím, že Volná myšlenka nehodlá přijmout do svého programu nutnost proletářské revoluce a nehodlá se organizovat jako politická síla. Na listopadovém sjezdu 1925 je provedena volba vedení, v němž je Bartošková skupina odstavena od všech funkcí. Vedení Volné myšlenky se hlasy většiny delegátů ujímá dlouholetý volný myslitel a protibolševický socialista Julius Myslík. Bartošek, Kunstovný a jejich následovatelé opouští zjara 1926 Volnou myšlenku a zakládají Svaz proletářských bezvěrců. Vliv tohoto hnutí bude nadále sílit a umenšovat tak význam Volné myšlenky. Doba jde neúprosně dál, ateistickou a sekulární agendu plně přejímá, rozvíjí a politicky prosazuje KSČ⁸. Volné myšlence tak, s trochou nadsázky řečeno, ujel vlak.

⁷ Snaha se rozhodně Volné myšlence nedá upřít. Velké úsilí hnutí věnovalo praktické sociální práci. Za první republiky provozovalo několik sociálních ústavů, především sirotčinců. První z nich vznikl v pražské Michli už v roce 1921. Významný ústav byl zřízen také v proletářském Lomu u Mostu. Volná myšlenka nadále na svépomocné bázi po zřízení vlastního sociálního odboru podporovala rodiny v nouzi, nezaměstnané či vysokoškolské studenty. Praktická sociální činnost však nemohla nabýt takového rozsahu, aby se efekty výchovy v duchu volné školy mohly projevit v politickém životě ČSR.

⁸ Volná myšlenka věnuje tomuto klíčovému rozkolu vysvětlující článek (Kopecký 1926). V článku Kopecký zdůrazňuje, že není nadále možné udržet stav, v němž je Bartošková a Kunstovného činnost de facto řízena Moskvou, nezdráhá se ale provést ani vyčerpávající výčet všech prohřešků končícího vedení, včetně najímání nekvalifikovaných zaměstnanců z řad rodiny a domnělého vytváření „trafik“. Pravděpodobně je, že Bartošek s Kunstovným dlouhodobě pracovali na tom, aby vytvořili jednotné československé bezvěrecké hnutí, které bude pod vedením komunistické strany. Když se Bartoškovi nepodařilo přesvědčit dostatečný počet volných myslitelů k tomu, aby podporovali přimknutí Volné myšlenky ke KSČ a revolučnímu socialismu, začala komunistická sekce lanarit členy Volné myšlenky ke vstupu do Svazu proletářských bezvěrců. A právě to vedlo k neodčinitelným sporům uvnitř hnutí, které nemohlo, než vyvrcholit schizmatem, z něhož vycházejí dvě ateistické organizace: Volná myšlenka jako organizace pro sekularizaci a demokratický socialismus; a Svaz proletářských bezvěrců jako orgán KSČ.

Volné myšlení v předvečer apokalypsy

Volná myšlenka začíná od poloviny 20. let co do významu ve společenském prostoru upadat. Její agenda byla v aktivnější politické podobě vstřebávána komunistickým hnutím, kterému se lépe dařilo oslovovat a organizovat dělníky. Činnost Volné myšlenky však pokračuje: kritizují rostoucí politický a finanční vliv církve (konkordát s Římem, kongrua ad.), neochotu politiků řešit sociální otázky a stát za pracujícími. Od začátku svého obnoveného vydávání si všímají fašistických tendencí hlinkovců a upozorňují na to, že skrze ně prosazuje své zájmy Řím. Volní myslitelé varují před klerikálním ohrožováním demokracie v Polsku. Aktivně si všímají spojení církve a státu v Mussoliniho fašistické Itálii. Se vzestupem Hitlera v Německu Volná myšlenka začíná odpočítávat vteřiny do začátku nové světové války. Na základě těchto zahraničních pozorování pak následně Volná myšlenka varuje nejen před fašistickou hrozbou obecně, ale upozorňuje také na fašizaci československé společnosti, na rostoucí antisemitismus a opouštění masarykovských eticko-humanistických představ o republice.

Časopis Volná myšlenka se proměnil také po obsahové stránce. Filosofické statě jsou čím dál tím vzácnější, naopak je největší prostor věnován otevřeně agitačním článkům, které často promlouvají přímo k členům hnutí a čtenářům, o jejichž aktivizaci usiluje. Mnoho prostoru je věnováno kritice politiků vládních stran a jejich neochotě či neschopnosti prosazovat zákony, které by odpovídaly představám volných myslitelů. Seznáváme, že zatímco před první světovou válkou byl účel Volné myšlenky především apologetický, v meziválečném období redakce klade důraz spíše na agitaci a přímou akci. První světová válka tak i českou a československou Volnou myšlenku rozděluje na dvě období. V prvním období musela Volná myšlenka filosoficky obhajovat svou existenci, účelnost a místo na mapě české společnosti. V druhém období, v prostředí nabyté svobody, se soustřeďuje na praktickou spolkovou práci, agitaci, propagaci a přímou sociální péči. Zatímco se Volné myšlenky podařilo úspěšně normalizovat bezvěrectví v československé společnosti, naplnění většiny svých politických požadavků nikdy nedosáhla.

A zde, v předvečer nové světové apokalypsy, které se světové hnutí Volné myšlenky snažilo zabránit, příběh českých volných myslitelů končí. Jedná se o konec hořký a chmurný. Nejen proto, že více než 30 let práce Volné myšlenky nepřineslo požadovanou sekularizaci a socializaci společnosti, ale i proto, co volné myslitele čekalo. Po Mnichovu je Volná myšlenka zrušena, za okupace jsou někteří redaktori perzekuováni a posláni do koncentračních táborů. Po válce je organizace obnovena pod názvem Svaz občanů bez

vyznání. Čestným předsedou je jmenován stárnoucí Theodor Bartošek. Faktickým předsedou se stal kapitán Emanuel Voska, hrdina obou světových válek, volný myslitel a jedna z ikonických postav hnutí. V roce 1952 je ale poučným režimem organizace rozpuštěna, paradoxně prý aby nevadila nábožensky orientovaným občanům. Bartošek umírá v roce 1954. Ve stejném roce je ve vykonstruovaném procesu kapitán Voska odsouzen na 10 let do žaláře. Umírá už o 6 let později. V 90. letech bylo hnutí Volné myšlenky obnoveno bez právní i faktické návaznosti; v současnosti nevyvíjí žádnou aktivitu.

Většina z ideálů Volné myšlenky zůstává ve své plnosti neprosazena i dnes, ve 20. letech 21. století. Progresivistická ideologie je znovu silně atakována ze strany konzervativních politických sil nejen v Polsku a Maďarsku. Poznáváme tak znovu, že demokracie sama o sobě není zárukou pokroku. Je proto třeba si dnes znovu klást otázku, zdali nám v naší demokracii nechybí demokraté. Věřím, že k tomu, aby jich bylo více, by masové hnutí jako je Volná myšlenka mohlo pomoci. Ve společnosti, která svou svobodu chápe především jako právo na neomezenou spotřebu, je však vznik něčeho takového bohužel jen stěží představitelný. Nekompromisní sekularismus, morální socialismus a radikální reformismus v oblasti školství jsou zatlačeny na okraj, kde žijí v neziskovém sektoru a srdcích nadšenců, kteří jako volní myslitelé na počátku 20. století věří, že jejich mravenčí práce povede k spravedlivějšímu a svobodnějšímu světu.

Literatura

- ANONYM (1906): Co je Volná myšlenka?. *Volná myšlenka*, 2 (2-3), 1.
 ANONYM (1920): konfiskovaný článek. *Volná myšlenka*, 11 (3), 1.
 ANONYM (1906): různé články a zprávy o kongresu VM. *Volná myšlenka*, 2 (1, 6-8, 12 ad.).
 BARTOŠEK, T. (1924): Do Nového roku, *Volná myšlenka*, 15 (1), 1.
 BARTOŠEK, T., FAJFROVÁ-BARTOŠKOVÁ, M., MOTYČKA, J., MYSLÍK, J., ŠVEHLA, J. (1919): Naše persekuce za války. *Volná myšlenka*, 10 (1), 3-4.
 HORÁČEK, A. (1919): Kdo jsme, co chceme a jaký jest náš cíl. *Volná myšlenka*, 10 (9), 2.
 KOPECKÝ, R. (1926): Nový pokus o rozbití Volné myšlenky. *Volná myšlenka*, 17 (24).
 KOŠÁK, J. (1913): Vznik volné myšlenky mezinárodní a její cíle. *Volná my-*

šlenka, 9 (1), 1-7.

KUDLÁČ, A. (2005): *Příběh(y) Volné myšlenky*. Praha: Nakladatelství Lido-
vé noviny.

MÁŠA, R., (1919): O mravní a nábožensky mravní výchově. *Volná myšlenka*,
10 (9), 1-2.

MERTA, F. (1905): Nejpalčivější problem dnešní doby. *Volná myšlenka*, 1
(3), 36-37.

PELANT, K. (1905): Haecklův názor světový. *Volná myšlenka*, 1 (1-2).

POSPÍŠIL, K., (1905): Svaz pokrokového učitelstva a přátel školy. *Volná my-
šlenka*, 1 (4).

SKALÁK, J. (1905): Náboženství s hlediska sociologického. *Volná myšlenka*,
1 (2-3).

Mgr. Radek Holodňák

Katedra filosofie

Fakulta humanitních studií

Univerzita Karlova Praha

Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8 – Libeň

ČR

email: radekholodnak@gmail.com

FENOMENOLOGICKÉ VÝCHODISKÁ VÝSKUMU NUDY AKO NALADENOSTI

THE PHENOMENOLOGICAL BASIS FOR THE RESEARCH OF BOREDOM AS A MOOD

Daniela Kováčová

Abstract: *An excursion through the history of philosophy reveals boredom as a historically conditioned phenomenon, which is in its current form associated with the Romantic period. Unlike its predecessors such as taedium vitae or acedia, boredom is a privilege of the modern subject as a reaction to the insatiability of its desire to invent reality. The author is primarily based on the concept of M. Heidegger, who develops boredom as a moodness with the potential of Dasein's conversion to authenticity. The text also focuses on the results of neuroscience research, which is a relevant part of philosophical research.*

Keywords: *boredom, Dasein, authenticity, romanticism, neuroscience and phenomenology*

Ambíciou tohto krátkeho pojednania je naznačiť možnosti výskumu nudy na pomedzí fenomenológie a neurovied. Vzhľadom na tento cieľ je pre nás východiskom koncepcia Martina Heideggera, ktorý sa fenoménu nudy venoval v rámci svojej fundamentálnej ontológie Pobytu. Ešte explicitnejšie sa tejto téme venuje v svojej prednáške Čo je metafyzika? a v prednáškach z rokov 1929 až 1930, ktoré vyšli pod názvom Die Gundebe-griffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit¹. Na nudu Heidegger nekladie malé nároky.² Nudu, ako naladenosť Pobytu, Heidegger rozvíja v perspektíve prechodu Dasein z neautentickej roviny jeho bytia do autentického módu.

Týmto príspevok v podstate započínam môj systematický výskum fenoménu nudy na pomedzí fenomenológie a neurovied naviazaný na projekto-vú úlohu VEGA 1/0043/20 Nuda a ľahostajnosť ako prejavy strachu a úzkosti

¹ Die Gundebe-griffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit, in Gesamtausgabe, sv. 29/30, Klostermann:Frankfurt a M.1992.

² Síce primárne rozvíja problematiku Pobytu v Bytí a čas na základe rozboru úzkosti, ktorá sa tak pre neho stáva privilegovanou naladenosťou.

v *dnešnej postmodernej dobe (Filozofické a literárne reflexie)*. Východiskové predpoklady môjho výskumu tvoria v podstate nasledovné tri body, pričom štvrtý bod je skôr, i keď tak nie je jednoznačne formulovaný, výskumnou otázkou:

1. Nuda je detekovateľný neurologický stav, ktorý má svoju „biologickú“ funkciu
2. Táto biologická funkcia nudy tvorí základ pre jej pozitívne aspekty rozvíjané niektorými autormi
3. Filozofické traktovanie nudy niektorými autormi a výsledky neurovýskumu nudy vedú k zisteniam poukazujúcim na potenciálne pozitívne dôsledky nudy. Práve tieto pozitívne aspekty (biologická funkčnosť) nudu odlišujú od depresie alebo melanchólie.
4. Kľúčovým momentom výskumu nudy v tomto zmysle sa stáva otázka vedomia ako takého. Inými slovami, čo nám fenomén nudy prezrádza o našom vedomí?

Ako som už konkretizovala, nudu v tomto prípade reflektujeme ako určitú naladenosť. Nevnímame ju tak ako intencionálny objekt, čiže ako objekt, ku ktorému sa vedome upíname. Práve naopak, nudu zažívame, ocitáme a strácame sa v nej. Neodkážeme ju popísať, vymyká sa našim slovám a otupuje naše zmysly. Práve absencia možnosti jej kvalitatívneho určenia je pre Heideggera pri analýze nudy kľúčová.³

Jedným z dôsledkov uvažovania o nude ako o naladenosti, v ktorej sa existencia „ocitá“, je historicita skúmaného fenoménu. Nuda, o ktorej uvažujeme alebo ju zažívame dnes je nerozlučne spojená so zrodom moderného subjektu. Relevantným sa pre mňa, ako na to poukazuje aj Svendsen (2011), stáva romantizmus a jeho redefinujúci pohľad na človeka a jeho očakávania kladené na svet a v prvom rade na seba samú/samého. S objavom času a jeho zanesením do našich životov sa objavuje nuda ako strach z prázdnoty. Jediným riešením sa stáva práca ako neustále prekonávanie bremena pasivity simulujúcej smrť zaživa (Svendsen 2011, 52)⁴.

³ Ako píše Svendsen: „Není vůbec vyloučeno se nudit a nebýt si toho vědom a není ani vyloučeno se nudit a nebýt schopen udat důvod ani příčinu. Kdo v mém malém šetření tvrdil, že se hluboce nudí, nebyl zpravidla s to přesně popsat *proč*; netrápilo ho to, či ono, nýbrž bezejmenná, beztvářá a nehmotná nuda“ (Svendsen 2011, 16).

⁴ V Kantovom akcentovaní dôležitosti práce pre zmysluplnosť našej existencie môžeme vidieť predzvesť neskoršieho hľadania východiska z nudy v transgresii tak príznačnej pre predstaviteľov nemeckého romantizmu. Úplne inak sa, pochopiteľne, k nude stavia Giacomo Leopardi, pre ktorého je nuda nezvratná. Je neriešiteľným zúfalstvom prameniácim z nemožnosti uspokojenia potrieb našej duše a to od okamihu, kedy je naša duša takéhoto uvedomenia schopná.

V romantickej tradícii je človek povýšený na boha⁵. Vyviazaný z tradičných pút, bez nespochybniteľnej autority, bez darcu zmyslu skutočnosti stáva sa *On* centrom svojho sveta. Sám sa však ešte s touto základ postrádajúcou pozíciou nevie stotožniť. Po padlých modlách zostáva znepokojujúca prázdnota.⁶ A tak sa pred jedincom otvárajú v podstate dve cesty- hedonizmus alebo mysticizmus (Svendsen 2011, 62). Hedonista uniká pred nudou pátraním po stále nových a nových výzvach a zážitkoch, hľadá stále radikálnejšiu *transgresiu*, ktorej oslobodzujúci účinok však čoraz rýchlejšie vyprcháva, čím sa, v konečnom dôsledku, životná nuda ešte viac prehĺbuje.⁷ Inak k tomuto problému pristupuje mystik. Ten v snahe prekonať nezmyselnosť sveta „objavuje“ základu všetkého a tak i seba samého⁸. V svete sa tak viac už nestráca, naopak ako gnostik odkrýva jeho odveké mystériá.

Ak to zhrniem: nuda ako výrazne subjektívna forma naladenosti je dielom romantizmu ako otca moderného subjektivismu. Práve v romantizme vidím súbor prvkov genetickej konštitúcie súčasnej nudy.

Heidegger rozlišuje viacero druhov nudy a to od tej najbežnejšej až po nudu hlbokú. Tzv. hlboká nuda má pre Dasein oveľa väčší význam. Avšak už povrchná nuda má potenciál priviesť nás k nude hlbokej a tým autentizovať seba samé/samých. Hlboká nuda: „...je ešte ďaleko, jestliže nás nudí pouze kniha, kterou čteme, či hra, kterou sledujeme, to, čím se zaměstnáváme, nebo naše nečinnost. Pravá nuda propuká, až když je nám tak, že „všechno je nuda“. V hlubké nudě, jež sej ako hustá mlha válí v propastech pobytu, slévají se všechny věci a lidé, i my sami s nimi i do podivné lhostejnosti. Tato nuda zjevuje jsoucno v celku“ (Heidegger 2006b, 53). A práve v nej sa Pobyť prestáva len „rozpúšťať“ vo svete vecí. Práve naopak- prostredníctvom tejto krajnej situácie sa vo svete rozpoznáva. Zisťuje, že veci samé osebe nie sú nudné a že nudnosť vecí a sveta je len dôsledkom konkrétnej perspektívy a to jej/jeho perspektívy. Zároveň je nuda manifestáciou ničoty. Stráca sa v nej aj predstava o mne samej, moje ontické charakteristiky sú mi rovnako ľahostajné ako všetko ostatné. Nuda ako hlboká nuda nás tak neprivádza

⁵ „Má to samozřejmě své politické a historické souvislosti. V důsledku rozvoje měšťanské společnosti a „smrti Boha“ není už subjekt primárně služebnícem svého pána, ale má sám realizovat a dojít svého štěstí...Subjekt je zdrojem veškerého smyslu, veškeré hodnoty, ale současně si je stále vědom mezí, které mu klade konkrétní prostředí“ (Svendsen 2011, 66).

⁶ „Je to epocha, v níž je patrná velká prázdnota, která se projevuje jako nekonečná a stále se vracející nuda, z níž se nelze zcela vymanit“ (Svendsen 2011, 59).

⁷ „Transgrese ve svém důsledku nevede k vysvobození ani k seberealizaci, přesto je však z pohledu romantika jedinou možností“ (Svendsen 2011, 65).

⁸ V tomto zmysle uvažujeme i o Sartrovej koncepcii Ducha serióznosti, ako ho rozvíja v Bytí a ničote.

„k nám samým“ ako onticky určeným osobám. Naopak, v núde, hlbokéj núde sa otvára možnosť nazerať na seba ako na Pobyť. Inak povedané: „*Dasein* se může na svobodu dostat tím, že se otevře samo sobě. To lze uskutečnit tak, že *Dasein* pevně uchopí vlastní možnosti a čas vměstná do jediného bodu jímž je okamžik (der Augenblick)“ (Svendsen 2011, 115). Práve táto možnosť odhalenia princípu *Dasein* vo mne a následného rozhodnutia konať v okamžiku je možnosťou konverzie Pobytu do autentického módu jeho bytia.

Heideggerova koncepcia nudy ako naladenosti umožňujúcej takto radikálnu konverziu Pobytu má niekoľko problémov. Prvým závažným problémom je neautonómnosť nášho myslenia. To sa v intenciách tejto koncepcie stáva neprekonateľne podmienené naladenosťou ako základným rámcom nášho bytia vo svete. Rovnako sa ponúka otázka, či tu nedochádza k ničím nepodloženému preceňovaniu možnosti, ktoré nám nuda prináša. Naviac sa môžeme opýtať, či nie je i Heideggerovo riešenie problému nudy repetíciou schémy transgresie, ako na to poukazuje aj Svendsen (2011). A síce je heideggerovská modalita Pobytu v rovine autenticity/ neautenticity pre európske myslenie 20. storočia kľúčová, tak ako väčšina filozofických konštánt, tak i ona zažíva svoje pády. Za zaujímavé v kontexte tohto skúmania považujem posudzovanie týchto dvoch modalít v kontexte moderného subjektivismu kreovaného nemeckým romantizmom oscilujúcim medzi hedonizmom a mysticismom. Neautentické *Ono sa*, je možné nahliadať ako cestu estetickú- hedonistickú. Jej autentickým protipólom je v svojej podstate „mysticismus“- nezdôvodnený predpoklad existencie vyššieho zmyslu.

Pri súčasnom výskume nudy nemôžeme opomínať neurovedecký výskum. Vo všeobecnosti považujem spoluprácu filozofie a neurovied za prospešné pre obe strany. Jednou z reakcií na rozvoj neurovied z pozície filozofie je ohlásenie pokračovania existencializmu v podobe neuroexistencializmu. V podstate manifest neuroexistencializmu tvorí publikácia *Neuroexistentialism: Meaning, Morals, and Purpose in the Age of Neuroscience* editovaná Greggom D. Carusom a Owenom Flanaganom. Tu a na tomto mieste nebudeme hodnotiť opodstatnenosť neuroexistencializmu ako takého, ani to do akej miery je s existencializmom vôbec konzistentný, len naznačím, že autori vychádzajú z predpokladu, že výsledky neurovedeckého výskumu vyvolávajú u ľudskej populácie silnú úzkostnú reakciu naviac výrazne odlišnú od predchádzajúcich úzkostí (Caruso, Flanagan, 2018). Len naznačím, že tvrdenie, že žijeme v dobe neurovied a ľudstvom práve toto zásadne otriasa, sa mi zdá nezdôvodnené a prehnané.

Neurovedecká komunita v svojich výskumoch neobchádza ani nudu ako

detekovateľný stav našej mozgovej aktivity.⁹ James Danckert, profesor kognitívnej neurovedy, poukazuje na to, že nuda ako reakcia subjektu je kombináciou nedostatku objektívnych kognitívnych vzruchov v kombinácii so subjektívnou psychickou reakciou na nespokojnosť, frustráciu či nezaujem, ktoré všetky pramenia v nedostatku stimulácie (Kubota 2016). Zároveň zisťujeme, že analýza nudy z pozície neurovied nám poskytuje detekovateľný rozdiel medzi nudou a depresiou¹⁰ či zúfalstvom¹¹ ako beznádejou a tiež indikuje pozitívnu funkciu nudy ako neurálneho stavu napomáhajúceho zvyšovaniu kreativity subjektu (Kubota 2016). Neopomeňme ani zistenia poukazujúce na to, že ľudia trpiaci depresiou „prepádajú“ v nudu častejšie, bez toho, aby v konečnom dôsledku viedla k zvýšeniu kvality ich života. Priopomeňme si v tomto kontexte naše pochybnosti o možnostiach nudy ako takej. Ničmenej, ak aj opustíme rovinu úvah o autenticite či neautenticite, je relevantné pýtať sa po tom, čo podmieňuje zužitkovanie nudy ako sebaformujúcej skúsenosti zo strany subjektu. V tomto kontexte sa mi javí byť zaujímavý koncept mysle „4Es“¹² teda koncept rozšírenej mysle ako systému „vo svete“, s ktorým vchádza do neustálych interakcií. Takéto uvažovanie o myslí má svoj základ práve vo fenomenológii a práve táto interferencia nám ponúka nový priestor pre skúmanie mnohých fenoménov, medzi nimi i nudy.

Literatúra

- BERAN, O. (2010): *Náš jazyk, mŕj svět. Wittgenstein, Husserl a Heidegger-vzájemná setkávání a mĕjení*. Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- CARUSO, G. D., FLANAGAN, O. (2017): *Neuroexistentialism: Meaning, Morals and Purpose in the Age of neuroscience*. New York: Oxford University Press.
- GABRIEL, M. (2018): *Neuroexistentialism: Meaning, Morals and Purpose in the Age of neuroscience- review*. [online] [2020-09-30]. Dostupné na: <<https://ndpr.nd.edu/news/neuroexistentialism-meaning-morals-and-pur>

⁹ Napr. HI-SEAS (Hawaii Space Exploration Analog and Simulation) experiment.

¹⁰ Ťažisko depresie leží vo vnútornom svete subjektu, zatiaľ čo nuda, podľa Danckerta vychádza z nášho vzťahu k svetu vonkajšiemu (Gabriel 2018). Naviac depresia nemá onen motivačný akcent, ktorý u nej nachádza ako Danckert, tak aj Heidegger.

¹¹ Podľa Danckertovho výskumu sa nuda nevyznačuje, tak ako beznádej, ale aj depresia, absenciou možnosti zvratu k lepšiemu (Gabriel 2018).

¹² The embodied, embedded, enactive and extended conception of mind.

pose-in-the-age-of-neuroscience/>.

HEIDEGGER, M. (1996): *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh.

HEIDEGGER, M. (2006a): *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh.

HEIDEGGER, M. (2006b): *Co je metafyzika?* Praha: Oikoymenh.

HEIDEGGER, M. (2006c): *Konec filosofie a úkol myšlení*. Praha: Oikoymenh.

KUBOTA, T. (2016): *The Science of Boredom*. [online] [2020-09-30]. Dostupné na:

<<https://www.livescience.com/56162-science-of-boredom.html>>.

RÉE, J. (1998): *Heidegger. History and Truth in Being and Time*. Londýn: Phoenix.

SARTRE, J.-P. (2006a): *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. 1.vyd. Praha: Oikoymenh.

SARTRE, J.-P. (2006b): *Transcendence* ega. In: SARTRE, J.-P. *Vědomí a existence*. Praha: Oikoymenh.

SVENDSEN, L. Fr. H. (2011): *Malá filosofie nudy*. Zlín: Kniha Zlín.

NOVOSÁD, F. (1995): *Pozvanie k Heideggerovi*. Bratislava: Archa.

Mgr. Daniela Kováčová, PhD.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita M. Bela v Banskej Bystrici

Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica

SR

email: daniela.kovacova@umb.sk

JAZYKOVÝ RELATIVIZMUS A FILOZOFIA

LINGUISTIC RELATIVISM AND PHILOSOPHY

Marek Mikušiak

Abstract: *According to linguistic relativism, the language we speak shapes, to a certain degree, our ordinary thoughts. Sometimes relativists speak metaphorically about different language societies as if they live in different worlds. This paper deals with the classic conception of linguistic relativism as it was formulated by linguistic anthropologists E. Sapir and B. L. Whorf. After a brief historical introduction, I focus primarily on the main theoretical problems of Whorf's conception and on the famous critique made by S. Pinker. I argue that Pinker falsely associates the errors of Whorfian relativism with the philosophical conception according to which language is a medium of thinking. Finally, I conclude that Pinker's critique of the latter conception is based on a superficial interpretation, neglecting philosophical effort to explain objective thinking.*

Keywords: *linguistic relativism, Sapir-Whorf hypotheses, neo-whorfianism, Whorf, Humboldt, objective thinking;*

Podľa teórie jazykového relativizmu je naše vnímanie sveta do istej miery ovplyvnené tým, aký jazyk sme si primárne osvojili. O diametrálne odlišných jazykových societach sa v súlade s tým niekedy metaforicky hovorí, že žijú akoby v odlišných svetoch. Uvažovanie o jazykovom relativizme v tomto zmysle podnietili niektoré lingvisticko-antropologické práce E. Sapira a predovšetkým B. L. Whorfa. Základná idea teórie jazykového relativizmu sa preto zvykne nazývať aj „Sapirova-Whorfova hypotéza“ (SWH). Obhájiť teóriu jazykového relativizmu znamená preukázať platnosť SWH, ktorá vo všeobecnosti hovorí o určitom vplyve jazyka na myslenie.

Jazykový relativizmus ako doktrína nepochybne púta pozornosť. V publikáciách zameraných na všeobecné predstavenie kognitívnej perspektívy skúmania jazyka (resp. jazykov) dnes štandardne nájdeme aj kapitoly zamerané na objasnenie vzťahu jazyka a myslenia a v rámci týchto kapitol sa autori zvyčajne venujú práve teórii jazykového relativizmu. Vo všeobecnosti pritom dospievajú k jednému z nasledujúcich troch záverov: 1. SWH je

nepravdivá; 2. SWH je buď nepravdivá, alebo je triviálne pravdivá, čiže je nezaujímavá; 3. SWH je pravdivá a vedecky relevantná, pretože výskum potvrdzuje existenciu relevantných kognitívnych rozdielov korelujúcich s niektorými štruktúrnymi rozdielmi jazykov. Prvý alebo druhý záver zastávajú tzv. univerzalisti, ten tretí obhajujú jazykí relativisti, označovaní aj ako „whorfíani“ či „neowhorfíani“. Spor univerzalistov s relativistami môžeme z hľadiska pomyselnej geografie špeciálnovedných odborov lokalizovať na pomedzí lingvistickej antropológie, psycholingvistiky a filozofie jazyka. Ide o spor, ktorý je v súčasnosti stále živý a ktorého živnou pôdou sú okrem iného odlišné interpretácie Whorfovho chápania jazykového relativizmu.

Stručná prehistória SWH

Ako sme si mohli všimnúť, ak hovoríme o teórii jazykového relativizmu, tak používame zjednodušujúcu skratku; hovoriť o teórii jazykového relativizmu znamená všeobecne odkazovať na rozličné koncepcie vplyvu jazyka na myslenie. Jazykových relativistov spája predovšetkým vedecký záujem o skúmanie jazykovej diverzity, ktorá systematicky koreluje s kognitívnymi či behaviorálnymi odlišnosťami príslušníkov jednotlivých jazykových spoločností a ktorá tieto odlišnosti v určitom zmysle a do určitej miery podmieňuje. Keď tento neurčitý postoj bližšie špecifikujeme, čiže keď vysvetlíme, v akom zmysle a do akej miery jazyk podmieňuje myslenie alebo správanie ľudí, objasníme konkrétnu verziu jazykového relativizmu.

Podat' vyčerpávajúci výklad doposiaľ sformulovaných verzií jazykového relativizmu je dnes zrejme nadľudská úloha. Niektorí lingvisti v tejto súvislosti hovoria o desiatkach až stovkách viac či menej odlišných relativistických koncepcií.¹ Whorfova (1956) koncepcia je historicky nepochybne najvýznamnejšia, má však svojho nemenej významného predchodcu v podobe učenia Wilhelma von Humboldt (1836/2000), nemeckého filozofa a filológa, ktorý svoju kariéru zasvätil predovšetkým štúdiu a porovnávaniu rozličných jazykov. Humboldt svojimi prácami de facto vytvoril porovnávaciu jazykovedu, nezameriaval sa však len na samotné porovnávanie štruktúrnych odlišností jazykov rozličných národov, ale aj na lingvisticko-filozofické vysvetlenie povahy jazyka vo všeobecnosti. Slovom znalca a prekladateľa Humboldtovo diela:

Napriek ... široko založenému empirickému výskumu W. von Hu-

mboldtovi nešlo v prvom rade o rozširovanie vedomostí o jednotlivých jazykoch. Štúdium jazykov mu poslúžilo predovšetkým na to, aby postihol podstatu jazyka v súvislosti s ním nositeľmi, ich myslením a svetom ich predstáv (Ondrejovič 2000, 17).

Podľa Humboldta by sme jazyk vo všeobecnosti nemali chápať ako produkt určitých duševných procesov, ale ako samotnú mentálnu aktivitu, ktorá je základom našich myšlienok. Humboldt v tejto súvislosti metaforicky hovorí o jazyku ako orgáne formujúcom myšlienky. Je totiž presvedčený, že jazykovou aktivitou sa zo subjektívnych zmyslových vnemov stávajú objektivizované predstavy, čiže predstavy, ktoré môžu byť obsahom myslenia viacerých ľudí; inými slovami, „vlastná predstava premenená v slovo prestáva byť predstavou patriacou výlučne jednému subjektu“ (Humboldt 1836/2000, 70 - 71). Hoci sa Humboldt ani na iných miestach nevyjadruje o podstate jazykovej aktivity oveľa jasnejšie, už na základe uvedeného vidieť, že táto koncepcia jazyka nadväzuje na známe Kantovo dictum o zmyslových vnemoch, ktoré sú bez pojmov slepé; pojmy podľa Kanta zabezpečujú syntézy zmyslových vnemov potrebné na rozpoznanie identity predmetov našej skúsenosti a predstavujú tak základné stavebné kamene našich myšlienok. Avšak zatiaľ čo Kant sa zameriaval na objasnenie základnej a univerzálnej pojmovej výbavy všetkých rozumných bytostí (bytostí schopných usudzovať), Humboldtova koncepcia jazyka a myslenia je väčšmi pluralistická. Podľa Humboldta sa totiž efemérna predstava môže stať uchopiteľným pojmom až vtedy, keď sa „cez zvuk materializuje v reči“, a to znamená, že ak existujú rozličné systémy takejto materializácie, tak, zdá sa, môžeme uvažovať o špecifikách pojmoveho myslenia jednotlivých jazykových spoločností. Tento záver potvrdzuje aj Humboldtova obrazotvorná poznámka o osvojovaní si nového jazyka, kde sa zmena na úrovni pojmoveho myslenia artikuluje ako zmena pohľadu na svet:

Osvojenie si cudzieho jazyka ... možno pripodobniť k zaberaniu novej pozície v doterajšom pohľade na svet, a do značnej miery je to naozaj tak, lebo každý jazyk zahŕňa v sebe celé tkanivo, utkané z pojmov a predstáv určitej časti ľudstva (ibidem, 73).

Ako vidíme, Kantov predpoklad jednej nikdy sa nemeniacej sady kategórií, prizmou ktorých poznávame svet okolo nás, nahrádza Humboldt predpokladom existencie rozličných pojmových systémov, ktorým zodpovedajú rozličné ponímania sveta. Humboldt nebol prvý mysliteľ, ktorý

¹ Pozri napr.: (Lakoff 1987, 18. kap.).

týmto spôsobom chápal filozofické implikácie jazykovej diverzity, bol však prvý, kto jazykovú diverzitu skúmal na úrovni serióznej lingvistickej komparácie. Ovplyvnil pritom mnohých ďalších lingvistov, medzi inými aj F. Boasa, nemeckého priekopníka modernej etnografie a lingvistickej antropológie, ktorý v americkom lingvistickom prostredí výrazne stimuloval záujem o výskum tzv. primitívnych jazykov. Boas v podstate pripravil pôdu na vznik Sapirovej a Whorfovej teórie jazykového relativizmu. Jednak oboznámil americkú lingvistickú obec s myšlienkami W. von Humboldta a jednak v rámci etnografického výskumu etabloval metódu zúčastneného pozorovania, čo je vlastne apel na skúmanie radikálne odlišných jazykov akoby zvnútra daného jazykového sveta.

Sapir padajúci kameň

Hoci už Humboldtovu koncepciu môžeme pochopiť ako v istom zmysle relativistickú, vždy to bude len interpretačné domýšľanie, ktoré sa vzhľadom na Humboldtov nejasný štýl vyjadrovania nedá jednoznačne obhájiť ani zdiskreditovať. Aj preto sú dnes klasikmi jazykového relativizmu Sapir s Whorfom. Sapir bol Boasov žiak a v dejinách nielen americkej jazykovedy zanechal výraznú stopu napríklad vypracovaním systematickej morfolologickej typológie svetových jazykov.² Sapir je však známy aj ako prvý oficiálny jazykový relativista. V článku *The grammarian and his language* upozorňuje na „nesúmerateľné analýzy skúsenosti v rámci odlišných jazykov“ a v súvislosti s tým ako prvý lingvista píše o „relativite formy myslenia“ (Sapir 1973, 159). Sapir taktiež uviedol na akademickú scénu metaforu odlišných svetov, v ktorých žijú nositelia odlišných jazykov. Aj keď sa Sapir zameriaval hlavne na odlišnosti „sociálnych svetov“, niektoré svoje relativistické tézy sformuloval všeobecnejšie:

To, ako niečo vidíme, počujeme alebo inak zažívame, je do veľkej miery spôsobené jazykovými návykmi našej spoločnosti predurčujúcimi určité interpretácie (ibidem, 162).

Keď Sapir porovnával angličtinu s jazykom severoamerických Indiánov z kmeňa Nutkov (Nootka), upozorňoval na to, že kým používatelia angličtiny opíšu padajúci kameň pomocou pojmov *kameň a padá* (→ *Kameň padá.*), Nutkovia opíšu tú istú udalosť pomocou výrazu, ktorý sa vzťahuje

na pohybujúci sa kameň, a pomocou výrazu označujúceho smer pohybu (→ „*Kameňuje*“ *dolu.*). Podľa Sapira Nutkov v podobných prípadoch vedie jazyk k určitému chápaniu danej udalosti, ktoré nie je totožné s chápaním používateľov angličtiny (a mohli by sme, samozrejme, dodať, že ani slovenčiny, ktorá je v príslušnom ohľade angličtine podobná).

Napriek tomu, že Sapir svoje uvažovanie o jazykovom relativizme rozvíja na pozadí seriózneho lingvistického výskumu, načrtnutá koncepcia jazykového relativizmu nemá povahu empiricky potvrdennej teórie. Ide skôr o špekulatívnu úvahu stimulovanú jednak hlbším poznaním porovnávaných jazykov a jednak filozofickým pohľadom na jazyk ako na systém, ktorého („povrchová“) gramatika nás môže v oblasti logiky a metafyziky zavádzať. V súvislosti so Sapirovo inšpiráciou vo filozofii možno spomenúť teóriu deskripcii B. Russella a hlavne sémantickú koncepciu C. K. Ogdena a I. A. Richardsa. Pre obidve spomenuté teórie bolo príznačné, že sa v nich pozornosť sústreďuje na kritickú analýzu povrchovej štruktúry jazyka, ktorá náš môže pri teoretizovaní zavádzať.³ Nuž a Sapir sa aj na podnet súdobej filozofickej „kritiky jazyka“ začal zaujímať práve o to, ako môžu naše myslenie ovplyvňovať štruktúrne veľmi odlišné jazyky. Inými slovami, „Sapir preložil tvrdenia o vplyve jazyka na filozofické idey do podoby tézy o vplyve materinského jazyka na každodenné myslenie a vnímanie“ (Deutscher 2011, 139).

Whorf a jazykové hoaxy

Na Sapirovo úvahy o vzťahu jazyka a myslenia nadviazal predovšetkým B. L. Whorf, ktorý je v dejinách lingvistiky zapísaný ako hlavný predstaviteľ koncepcie jazykového relativizmu. Whorf bol vyštudovaný chemický inžinier, neskôr ho však natoľko zaujala lingvistická antropológia, že sa začal oduševnene venovať štúdiu niektorých indiánskych jazykov. Whorf si pritom všímal gramatické aj sémantické špecifiká daných jazykov. Keď porovnával gramatiku jazyka severoamerického kmeňa Hopiov s gramatikou tzv. *štandardnej priemernej európsktiny*, poukazoval podobne, ako sme to videli u Sapira, na odlišnú „artikuláciu“ opisovanej udalosti. Kým „štandardná európsktina“ zväčša jasne odlišuje subjekt ako to, o čom sa vypovedá, a predikát ako to, čo sa o subjekte vypovedá, v jazyku Hopiov takúto subjekt-predikátovú štruktúru spravidla nenachádzame. Podľa Whorfa je tento jazykový rozdiel spoluzodpovedný za to, že Hopiovia vnímajú svet

² Pozri: (Krupa, Genzor 1996, 31-32).

³ Pozri: (McElvenny 2014).

odlišne než my. No podobne ako Sapir, aj Whorf v tejto súvislosti sformuloval skôr špekulatívny než empirický záver. Navyše si môžeme uvedomiť, že napríklad v slovenčine bežne používame tzv. jednočlenné vety, ku ktorým dokážeme sformulovať dvojčlenný korelát (*Blyšlo sa. vs. Svetlo sa blyšlo.*) – to však zrejme nemusíme pokladať za vážny dôvod na úvahu o dvojacom pohľade Slovákov na príslušný prírodný jav.

Pravdaže, Whorf nie je považovaný za hlavného predstaviteľa jazykového relativizmu preto, lebo pomocou originálnych príkladov prerozprával Sapirovu úvahu o padajúcom kameni. Vo svojich článkoch uvádza Whorf mnohé iné prípady jazykového relativizmu, ktoré by sme mohli rozdeliť na dva druhy, gramatické a lexikálne. Spomedzi tých gramatických dodnes najviac rezonuje výklad radikálne odlišného vnímania času u Hopiov, ktorí podľa Whorfa vo svojom jazyku nevyjadrujú pre nás samozrejme gramatické kategórie času – minulosť, prítomnosť a budúcnosť. Podľa Whorfa sú tieto gramatické kategórie prejavom mentálnej objektivizácie času, ktorý na základe určitých priestorových metafor segmentujeme ako dieliky na priamke (kde prítomnosť je, pochopiteľne, lokalizovaná v bode nula). Whorf sa pritom snažil ukázať, že Hopiovia vnímajú čas bez takejto objektivizácie. V súlade s touto interpretáciou má pojem času u Hopiov v podstate veľmi blízko ku konceptu *trvania* H. Bergsona. V každom prípade pre Whorfa je najdôležitejšie to, že Hopiovia nepočítajú dni, ale ich skôr zoradujú podľa očakávanej následnosti. Namiesto výrazov typu „o desať dní“ používajú Hopiovia výrazy typu „na desiaty deň“ a vo všeobecnosti sa väčšmi zameriavajú na „prípravnú fázu“ očakávanej udalosti než na jej umiestnenie v pomyselnej knihe záznamov udalostí; vnímanie príchodu nového dňa u Hopiov je tu vysvetľované analogicky „ako návrat tej istej osoby, o čosi staršej, ale inak rovnakej ako včera, [a teda] nie ako ,iný deň...“ (Whorf 1956, 151).

Nielen v lingvistických kruhoch pôsobili Whorfove úvahy o jazykovej relativite času najprv ako istý druh vedeckej senzácie, neskôr sa však stali terčom veľkej kritiky. Na základe nášho náčrtu Whorfovej koncepcie by sme sa mohli nazdávať, že jej najväčším problémom sú špekulácie klenúce sa ponad jazykovednú komparáciu konkrétnych jazykov. Ukázalo sa však, že už východiskový opis gramatiky jazyka Hopiov je v podaní Whorfa pomerne nespoľahlivý. Keď totiž nemecký lingvista E. Malotki (1983) dôkladne preskúmal vyjadrovanie času v jazyku Hopiov, prišiel k záveru, že v tomto jazyku existujú viac-menej podobné gramatické možnosti vyjadrenia časových súvislostí, ako majú štandardné európske jazyky. Reputácia teórie jazykového relativizmu sa tým dosť naštrobila.

No ako už bolo povedané, Whorf uvažoval o vplyve jazyka na myslenie nielen pri porovnávaní gramatik, ale aj pri porovnávaní lexikálnych systémov. Najznámejší lexikálny príklad jazykovej relativity je založený na porovnaní „štandardnej európskej“ s jazykom Eskimákov. Pointou Whorfovej komparácie je upozornenie na odlišnú lexikálnu segmentáciu javov súvisiacich so snehom: napr. padajúci sneh, sneh na zemi, kašovitý sneh a pod. sú pre nás všetko prípady výskytu *snehu*, zatiaľ čo Eskimáci, majúci pre každý jav odlišné pomenovanie, ich automaticky vnímajú ako zmyslovo a funkčne odlišné. Whorf zároveň tvrdí, že pre Eskimákov je náš „všezahrňajúci“ pojem *snehu* vskutku nemysliteľný (1956, 216).

Aj keď Whorf uvedený postreh o jazyku Eskimákov určite neuviedol ako kľúčovú evidenciu v prospech jazykového relativizmu, práve tento príklad zarezonoval v povedomí verejnosti najviac, a to nepochybne aj vďaka tomu, že po viacnásobnom prerozprávaní v médiách „dodriftoval“ do podoby falšnej informácie o stovke eskimáckych výrazov pre sneh. V lingvistických kruhoch sa dnes v tejto súvislosti hovorí o jednom z najväčších jazykových „hoaxov“. Problémom pritom nie je len spomínaný „mediálny drift“ Whorfovho postrehu, ale aj samotný Whorfov postreh. Ukázalo sa totiž, že jazyk Eskimákov je aglutinačný jazyk, ktorého derivačná morfológia je oveľa produktívnejšia, než je to napríklad v angličtine: kým na vyjadrenie určitého pojmu súvisiaceho so snehom si Eskimáci niekedy vystačia s jediným slovom, používatelia angličtiny musia použiť slovné spojenie (Pullum 1991). Ak to zjednoduším, tak tu ide vlastne o podobný štruktúrny rozdiel, aký môžeme identifikovať porovnaním slovenských výrazov „chvályhodný“ a „hodný chvály“. A to rozhodne nevyzerá ako príliš zásadný dôvod na to, aby sme hovorili o odlišných „artikuláciách skutočnosti“. Navyše počet výrazov pre „sneh“ sa len veľmi ťažko dá spočítať. Nemáme totiž k dispozícii jasné kritériá. Označuje napríklad slovenské slovo „inovat“ *určitý druh snehu* alebo skôr *určitý druh ľadu*? Je eskimácky výraz „igluksaq“, znamenajúci *materiál na dom* („iglu“ = dom; „-ksaq“ – *materiál na*), výrazom pre *určitý druh snehu*? Atd. Atd.

Rehabilitácia jazykového relativizmu a jedno nedorozumenie

Na základe toho, čo bolo doposiaľ povedané, to vyzerá to tak, že Whorfov jazykový relativizmus je nadobro zdiskreditovaná teória. V skutočnosti je to však trochu inak. Malotki síce vyvrátil Whorfove predstavy o gramatike času v jazyku Hopi, ale zároveň potvrdil, že gramatika času tohto jazyka je predsa len trochu iná než povedzme gramatika angličtiny alebo sloven-

činy. Gramatické tvary slovies v jazyku Hopiov nevyjadrujú tri kategórie, (1) minulosť, (2) prítomnosť, (3) budúcnosť, ale dve kategórie, (1) minulosť + prítomnosť a (2) budúcnosť, čiže akoby sa tu rozlišovalo skutočné (čo sa stalo, resp. čo sa deje) a možné (čo sa možno stane). Hoci ani Malotkiho opis gramatiky času v jazyku Hopi nie je všeobecne akceptovaný, my sa nebudeme ďalej a ďalej ponárať do interných lingvistických sporov o pravú interpretáciu gramatiky času konkrétneho jazyka. Na filozofické objasnenie idey jazykového relativizmu to nie je vôbec potrebné. V tejto súvislosti je oveľa dôležitejšie zamerať sa na otázku, či sú jazykové rozdiely, nech už sú akékoľvek, zodpovedné za to, že „jedna a tá istá fyzikálna evidencia nevedie všetkých pozorovateľov (observers) k tomu istému obrazu sveta“ (Whorf 1956, 214). A vzhľadom na túto otázku je v zásade irelevantný aj spomínaný „eskimácky hoax“. Pretože teoretická hodnota Whorfovej koncepcie jazykového relativizmu nezávisí od toho, či korektne spočítal eskimácke výrazy pre sneh, ale od toho, či a v akom zmysle môžeme zmysluplne a plauzibilne hovoriť o tom, že rozdielom lexikálnych systémov zodpovedajú rozličné „obrazy sveta“.

O teoretickej hodnote Whorfovej koncepcie sa dodnes živo diskutuje. Známy kognitívny psychológ a lingvista S. Pinker (1994; 2008) túto koncepciu objasňuje ako predstavu jazyka determinujúceho naše myslenie a vnímanie sveta, v súlade s čím hovorí o tzv. *jazykovom determinizme*. Pinker sa pritom snaží ukázať, že jazykový determinizmus je buď absurdný, alebo jednoznačne nepravdivý. Poukazuje pritom jednak na spomínané faktické omyly Whorfa o jazyku Hopiov a Eskimákov, jednak na mylné východisko niektorých relativistov, ktorí v podstate stotožňujú jazyk s myslením. Podľa Pinkera je stotožňovanie jazyka s myslením „konvenčná absurdita“, ktorá sa v akademických kruhoch uchytila pre jej zdanlivú hĺbku. V tejto súvislosti by sme sa podľa Pinkera mali držať skôr toho, čo nám hovorí zdravý rozum – napríklad aj o osvojovaní si jazyka:

Pomenovania vecí sa deti učia vtedy, keď sú dosť staré na to, aby tieto veci dokázali odlíšiť vo svojej mysli. Je vskutku ťažko predstaviť si, ako *by sa mohli* deti naučiť určité slovo pre nejakú vec, *pokiaľ* by nemohli o danom druhu veci premýšľať ako o odlišujúcom sa od iných druhov vecí (Pinker 2008, 137).

Aj keď ide o veľmi jednoduchý a jasný úsudok, v kontexte kritiky jazykového relativizmu B. L. Whorfa nie je neproblematický. Je totiž otázne, v akom zmysle pokladal Whorf jazyk a myslenie za vzájomne previazané fenomény.

Navyše, Whorf nikdy explicitne nesformuloval deterministickú tézu, ktorú mu pripisuje Pinker. Práve naopak, jeho koncepcia predpokladá existenciu univerzálneho kognitívneho základu ako bázu umožňujúcu preložiť ľubovoľný jazyk.⁴ Whorfova komparatívna analýza, akokoľvek nedokonalá, je zameraná na odhaľovanie špecifik tzv. *habituálneho myslenia* jednotlivých jazykových spoločností. Súčasní neowhorfiáni zdôrazňujú predovšetkým tento aspekt Whorfovej koncepcie, v dôsledku čoho rozlišujú tzv. silnú a slabú verziu SWH. Silnej verzii SWH zodpovedá spomínaná deterministická téza o jazyku ako faktore určujúcom spôsoby nášho myslenia a vnímania sveta. Keďže túto tézu v podstate nikto významný nezastáva, nie je ani príliš potrebné ju detailnejšie rozoberať. Z hľadiska posúdenia Whorfovej koncepcie a vôbec idey jazykového relativizmu je podľa neowhorfiánov potrebné zamerať sa na tzv. slabú verziu SWH. Tú možno sformulovať ako empirickú hypotézu, podľa ktorej „systematické rozdiely medzi jazykmi sú príčinou nejazykových kognitívnych rozdielov“ (Everett 2013, 14).

Testovanie uvedenej empirickej hypotézy je nepochybne záležitosť lingvistického výskumu, to však neznamená, že filozofia jazyka k tejto problematike dnes už nemá čo povedať. Možno si všimnúť, že tak neowhorfiáni, ako aj univerzalisti á la Pinker predpokladajú karteziánsku dualitu myšlienkových obsahov a jazykových foriem. Tento predpoklad však jednak nie je neproblematický a jednak, zdá sa, vedie k zbytočným teoretickým sporom, ktorým by sme sa mohli práve vďaka filozofii jazyka vyhnúť.⁵ Ale aká je vlastne filozofická alternatíva? Nie je Pinkerova úvaha o osvojovaní si jazyka dostatočne presvedčivým dôkazom absurdnosti rovnice „jazyk = myslenie“, a teda dôkazom nezmyselnosti hľadania filozofickej alternatívy? Nuž, nie tak celkom. Uvedená rovnica vo filozofických kruhoch neznamená vždy to, čo si myslí Pinker. Stredobodom záujmu totiž v tejto súvislosti niekedy nie je myslenie ako súbor mentálnych procesov odohrávajúcich sa v hlavách ľudí, ale skôr to, čo nazývame *objektívnym* myslením. Filozofi sa v tejto súvislosti zvyknú zaujímať o to, či niečo také ako objektívne myslenie vôbec existuje, a ak existuje, tak čo je jeho podstatou, ako sa konštituuje atď. Niekedy sa pritom môžeme stretnúť aj s názorom, že konštitučným faktorom objektívneho myslenia je jazyk. Videli sme to už u Humboldta, ale v súvislosti s Pinkerovým argumentom hodno spomenúť napríklad aj E. Cassirera, ktorý v rámci svojho stanoviska uvažuje explicitne aj o procese osvojovania si jazyka. Možno si pritom všimnúť, že Cassirerovo uvažovanie

⁴ Pozri: (Whorf 1956, 163).

⁵ Pozri bližšie: (Mikušiak 2018, 114-116).

vôbec nie je v rozpore s Pinkerovým zdravým rozumom, len je tu v centre pozornosti iný a filozoficky oveľa zaujímavejší problém konštitúcie objektívneho myslenia:

... v okamihu, keď dieťa začne chápať symbolizmus reči, nastáva v jeho živote ozajstná revolúcia. Od tohto okamihu dostáva celý jeho osobný a intelektuálny život úplne novú podobu. Zhruba povedané, túto zmenu môžeme charakterizovať ako prechod dieťaťa zo subjektívnejšieho stavu do objektívnejšieho, od emocionálneho postoja k teoretickému postoju. ... Zápal a nadšenie, s akým dieťa hovorí, neprýšti iba z túžby učiť sa a používať názvy, ale manifestuje sa ním aj jeho túžba odhaliť a dobyť objektívny svet (Cassirer 1977, 230 - 231).

Cassirerov citát uvádzam len na pripomenutie, že filozofické objasnenie vzťahu jazyka a myslenia sa často týka hlavne vzťahu jazyka a *objektívneho myslenia*. Kognitivistu na čele s N. Chomským (1995) by mohli namietnuť, že nič také ako objektívne myslenie neexistuje, že myslenie je, prísne vzaté, subjektívny mentálny proces, v takomto prípade však narazia na jednu ťažkosť. Ako by sme totiž odpovedali na otázku, či je daná námietka *objektívna*? Zdá sa, že ak je naozaj objektívna, tak ňou vyjadrená myšlienka je sama dôkazom svojej nepravdivosti, a ak objektívna nie je, tak, pochopiteľne, nie je ani vedecky relevantná.

Samozrejme, predošlý argument len legitimizuje uvedenú Cassirerovu úvahu a v zásade nemá nič spoločné s obhajobou Whorfovho relativizmu. Whorf síce pokladal jazyk a myslenie za dva vzájomne späté fenomény, ale zaujímal sa o empirický opis habituálneho myslenia, nie o filozofické objasnenie vzniku či podstaty tzv. teoretického postoja. A to je niečo úplne iné. Ak aj teda spolu s Pinkerom vyhodnotíme *pôvodné* Whorfove zistenia, so všetkými zavádzajúcimi metaforami a nespoľahlivými opismi, ako nezmyselné alebo jednoducho nepravdivé, ešte to neznamená, že spolu s tým sme zdiskreditovali aj zdanlivo súvisiacu „konvenčnú absurditu“, podľa ktorej myslieť môžeme len v konkrétnom jazyku. Na to, aby sme ju mohli seriózne posúdiť, musíme najprv zvážiť dôvody, pre ktoré sa vo filozofických, ale aj lingvistických kruhoch objavuje. Nemusíme súhlasiť s tým, ako povedzme Cassirer alebo Humboldt vysvetlili vznik či povahu objektívneho myslenia, a určite nemusíme akceptovať relativistické závery často „odvodzované“ z chápania jazyka ako média myšlienkových obsahov – určite by sme však nemali ignorovať fakt, že objektivita nášho myslenia je niečo, čo hodno teoreticky objasniť.

Článok vznikol ako súčasť riešenia grantového projektu VEGA č. 1/0258/2019 *Realizmus a antirealizmus v súčasnej filozofii vedy*.

Literatúra

- CASSIRER, E. (1977): *Esej o človeku*. Bratislava: Pravda.
- DEUTSCHER, G. (2011): *Through the Language Glass. Why the World Looks Different in Other Languages*. New York: Picador.
- EVERETT, C. (2013): *Linguistic Relativity. Evidence Across Languages and Cognitive Domains*. Berlin/Boston: De Gruyter Mouton.
- HUMBOLDT, W. von (2000): *O rozmanitosti stavby ľudských jazykov a jej vplyve na duchovný rozvoj ľudského rodu*. Bratislava: Veda.
- CHOMSKY, N. (1995): *Language and Thought*. Wakefield, R. I.: Moyer Bell.
- KRUPA, V., GENZOR, J. (1996): *Jazyky sveta v priestore a čase*. 2., dopln. a preprac. vyd. Bratislava: Veda.
- LAKOFF, G. (1987): *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- MALOTKI, E. (1983): *Hopi Time. A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language*. Berlin: Mouton.
- MCELVENNY, J. (2014): Ogden and Richards' The Meaning of Meaning and early analytic philosophy. *Language Sciences*, 41, (B), 212 – 221. [online] [2020-12-23]. Dostupné na: <<http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0388000113001095>>.
- MIKUŠIAK, M. (2018): *Filozofia jazyka medzi logikou a psychológiou*. Trnava: Typi Universitatis Tyrnaviensis.
- ONDREJOVIČ, S. (2000): Wilhelm von Humboldt a jeho spis „O rozmanitosti stavby ľudských jazykov a jej vplyve na duchovný rozvoj ľudského rodu“. In: W. von Humboldt: *O rozmanitosti stavby ľudských jazykov a jej vplyve na duchovný rozvoj ľudského rodu*. Bratislava: Veda, 9 - 37.
- PINKER, S. (1994): *The Language Instinct. The New Science of Language and Mind*. New York: William Morrow.
- PINKER, S. (2008): *The Stuff of Thought. Language as a Window into Human Nature*. London: Penguin Books.
- PULLUM, G. (1991): *The great Eskimo vocabulary hoax, and other irreverent essays on the study of language*. Chicago: University of Chicago Press.
- SAPIR, E. (1973): *Selected writings of Edward Sapir in language, culture and personality*. Berkeley: Univ. of California Press.

WHORF, B. L. (1956): *Language, thought, and reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge, Mass: MIT Press.

Mgr. Marek Mikušiak, PhD.

Katedra slovenského jazyka a literatúry

Pedagogická fakulta

Trnavská univerzita v Trnave

Priemyselná 4, 918 43 Trnava

SR

email: marek.mikusiak@truni.sk

K FILOZOFII „INÉHO“: DRUHÝ AKO INÝ A CUDZÍ,
RADIKÁLNA EXTERIORITA A DIFERENCIA

OD INÉHO K CELKOM INÉMU. K FILOZOFII ALTERITY

FROM OTHER TO THE TOTALLY OTHER.
TOWARDS THE PHILOSOPHY OF ALTERITY

Jozef Sivák

Abstract: *The concept of another goes back to the beginnings of philosophy as the relationship between what is the same and what is other, on the one hand, and between what is partial and what is total, on the other. The first is the difference ("other than"), not the identity (idem). This can be illustrated by the example of a phenomenon that is what it, but not what appears. It is characterized by contingency: it can be otherwise, elsewhere, another time, and that on the basis on the inner principle that is the essence. Man is also a phenomenon that is characterized by its irreducibility and inexhaustible complexity. Behind his acts is a subject (ipse), from the self-reflection of which another is born as an other than me and at the same time as a return to himself. Intersubjectivity endowed with the "will to live" is the place of manifestation of total subjectivity in which the world is experienced, thought and unified. Its antipole is the "absolute polar idea", which points to a "clear irrelative subject."*

Keywords: *contemporary philosophy, phenomenology, alterity, subject, other*

Úvod

Pojem iného sa vymedzuje voči tomu, čo je to isté, nemenné, pravda identické. Meniť sa môže tá istá vec: v rôznych časových okamihoch je iná. To je aj rozdiel medzi statickým a dynamickým. Iným druhom inakosti je iná vec: jablko nie je hruška a zelené nie je červené. A ešte iným je rozdiel medzi tým, čo je čiastkové a tým, čo je celkové. Vo všetkých týchto prípadoch je to však rozdiel, ktorý má primát pred identitou.

Takým celkom, ktorý sa núka filozofovi so samozrejmosťou je celok sveta, ktorý zahŕňa aj jeho a ľudskú existenciu vôbec, a to vďaka početným percepciám a reprezentáciám tohto prirodzeného sveta. Je to svet, ktorý navyše poznávame v podobe svetonázorov, vrátane mýtov, rozprávání udalostí, vysvetľujú ho kultúry, veda a technika.

Ďalším prípadom inakosti je pre každého z nás ten „druhý“, hoci je nám

podobný, akési väčšie „ja“ s ktorým sa konfrontujeme ako s vonkajšou prírodou. Táto konfrontácia môže mať podobu dialógu, ale aj zápasu, v ktorom sa z ja stáva « my », ľudia ako singulárne duchovné bytosti.

Napokon, intersubjektivita sa ponúka ako bytie zmyslu, ktorý zjednotí náš diskurz, naše myslenie, prehĺbi subjektivitu schopnú prekonať všetky dualizmy, rozdiely a medzery prechodom na vyššie úrovne až po nepodmienenú, „anhypotetickú“ jednotu a poslednú transcendenciu. Súc inšpirovaní Husserlom a tradíciou, ktorá je za ním, to predpokladá obnovenie „monadológie“ založenej na mobilizácii individuálneho alebo skupinového myslenia. Vďaka dynamike dialogickej výmeny názorov, by si každý uvedomil svoj spôsob myslenia a svoje predsudky, ktoré by podrobil kritickej analýze, potom sformuloval pojmy a vyvodil závery obohatené stretom opačných názorov. Postupne by si tak uvedomil svoje videnie sveta a seba samého, až by dospel do štádia, kedy bude sám rozhodovať o iných možných cestách myslenia a nastúpiť na vzostupnú trajektóriu, na ktorej zmení svoj názor.¹ Či nie je takéto sebaaprekráčovanie vlastné filozofovaniu?

Takto duchovne posilnení jedinci, títo „funkcionári ľudstva“ hádam prispejú k zjednocovaniu, ak nie k zjednoteniu ľudstva a sveta, ktoré zjednotenie nemôže byť vecou len človeka, ktorý je len časťou celku.²

Inakosť veci

Skutočne pozitívna filozofia (ktorá chce byť pozitívnou) je založená na zmyslovej danosti, ktorá je tým, čím je, a nie tým, čím sa javí. Rozdiel medzi bytím a javením je vedecký. Taký fyzik alebo chemik overujú svoje teórie, konfrontujú ich s touto zmyslovou danosťou, ktorá je v základe ich experimentovania.

Fenomenologický pozitivizmus sa riadi heslom k „veciam samým“, teda nie experimentálnymi faktami ako hotovými vecami, ale ide mu o pôvod, genézu veci „pre nás“ a napokon objektívneho sveta. Faktami fenomenológa sú bezprostredné zážitky dávajúce veci z profilu, skrz „odtiene“, neúplne, neadekvátne, čoho extrémnou formuláciou je známy tradovaný výrok „Viem,

že nič neviem“. Na jeho pozadí vznikla veda ako vedenie „čoho“. S pribúdajúcimi odtieňmi, zjavmi pribúdajú aj stupne adekvátnosti a pravdivosti, avšak ich protirečivý ráz, – jeden zjav protirečí druhému – napokon zvíťazí a dôjde k „explozii percepcie“ a vo vede ku kríze.

a) *Identita a diferencia*. – Preto treba túto inakosť prekonať, pričom možnosť tohto prekonania, transcendovania sa nachádza v individuálnom fakte samom, ktorý okrem toho, že môže byť inak, môže byť aj inde a inokedy. Táto jeho základná charakteristika je náhodosť spojená s jeho „fakticitou“, v ktorej spočíva jeho „nevyhnutnosť“, ako tubytie³, ako jeho „čo“ (*quid*), ktoré možno predpokladať, „položiť v myšlienke“. Individuálny fakt je danosťou individuálneho videnia, teda vonkajšieho vnímania a „individuálne videnie“ je zas danosťou už nie individuálneho, ale nadindividuálneho videnia. Je to reálny akt ako vec, avšak už nie empirický. Bližšie k tradícii, by sme povedali, že individuálny fakt je empirický, avšak „fakt (že)“ (*quod*) empirie je metaempirický.⁴ Napriek tomu, takto pokračovať do nekonečna s cieľom dospieť k „totálnej percepcii“ nie je možné, hoci je to pochopiteľné, čo naznačuje, že vnímanie nie je jedinou dimenziou ľudskej duše a uchopenie veci môže pokračovať aj bez dotyku s ňou, napr. v predstave, v imaginácii, tomto „živle“ fenomenológie. Ale, nech ide o vnímanie alebo predstavovanie, čo sú dve podoby skúsenosti, v oboch prípadoch je to ten istý proces identifikácie ako jednota v mnohosti po sebe idúcich modifikácií. Voľne variovať tak možno nielen parametre nejakej veci ale aj intuitívne modalitty ako spomínanie, myslenie, usudzovanie, atď., ktoré sú zamerané na ten istý predmet. Aj keby variácia mala pokračovať do nekonečna, ide len o otvorenie sa nekonečnu v zmysle „a tak ďalej“. Skúsenosť aktuálneho nekonečna je len spôsob vyjadrovania, ak nejde o paradoxnú zhodu medzi absolútnom a prítomnosťou, zhodu, o ktorej vieme od mystikov. S postupom variácie si uvedomujeme svoju ľahostajnosť voči realite, ktorá sa nakoniec stane len prípadom zretazovania variácií vo forme (všeobecnej) podstaty (*eidos*), ktorá je sama neviditeľná, nepredstaviteľná, hoci pochopiteľná.

Husserl urobí z tejto možnosti pravidlo zvané eidetická redukcia, podľa

¹ Takto už vlastne postupoval G. W. F. Hegel (1770-1831), predchodca Husserla vo fenomenológii, keď túto definoval ako „dejiny po sebe nasledujúcich etáp, aproximácií a opozícií, ktorými duch vystupuje od individuálneho pocitu až k univerzálnemu Rozumu.“ A tiež, tento rok je tak rokom 250. výročia úmrtia tohto filozofa, avšak na tomto filozofickom kongrese mu nebolo venované jediné expoé, ktoré by ho pripomenulo.

² Toto zjednotenie neslobodno zamieňať s globalizáciou, ktorá je prevažne ideológiou, hoci s dopadom na život ľudí.

³ Nie je dôvod nepoužívať tento zložený termín vo filozofii aj bez odkazu na Heideggera, keď sú už v slovenskej filozofickej terminológii v hre podobné zložené slová ako spolubytie, takbytie.

⁴ To, že hmota je nehmotná, teda hmota ako fakt, museli pripustiť aj marxistickí materialisti. Sám Husserl rozvinul celú techniku tejto eidetickej intuície spočívajúcej v obmieňaní rôznych parametrov nejakej veci (napr. kocky), vzdialenosti, veľkosti, odtieňov, hmatu, akustických vlastností atď., s cieľom dospieť k „invariantu“ nejakej primárnej alebo sekundárnej kvality (stolovosť, červenosť ...). Invariant sám je už skôr ideálnej než materiálnej povahy.

ktorej sa fenomenológia má zaoberať len identickými, „vlastnými“ podstatami alebo bytnosťami.⁵ Inakosť „nevlastnej“ veci je prekonaná. Prostredníctvom tejto redukcie možno získať prvostupňové druhové *eidé* a zároveň stanoviť rozdiely medzi nimi. Obmieňajúc tak nejaký červený predmet, dospejem len k červení vôbec a rovnako postupujem v prípade zelene vôbec. Pokiaľ moja pozornosť sa vzťahuje na červený povrch, každá iná farba nie je súčasťou obmieňania. Prvý je rozdiel, „iné než“. Identita je výsledkom, hoci je *a priori*.

Iný než faktický, metaempirický poriadok dáva konzistentnosť nekonzistentnému, bez toho, aby došlo k zrušeniu existencie. Tento negatívny ráz vyvrátenia obsahuje zároveň pozitívny moment: odmietnuť neusporiadanosť už znamená smerovať k pravde. Podmienka poriadku nemá meno, je neviditeľná, ale keďže je opakom ničoty, prenecháva nadvládu metaempirickému poriadku. Podmienka podmienky neohrozuje, nie je tu miesto pre nijaký despotizmus či dogmatizmus, z ktorých sa metafyzika niekedy obžalúva. Ide o nevyhnutnú podmienku myslenia, o jej podstatnú mysliteľnosť, pričom málo záleží na existencii mysliacej bytosti alebo dokonca aj sveta. Je ako noc, z ktorej pochádza svetlo. Inak povedané, podmienka podmienky *a priori* už nie je „apriórna“, ani „ideálna“, ale je to apriórnosť sama, apriórnosť „nevyvrátiteľnej“ metaempirickej nevyhnutnosti, po ktorej nebude nasledovať nič *a posteriori*, lebo je základom.

b) *Čiastkové a celkové*. Ďalším prípadom iného je vzťah medzi čiastkovým a celkovým, ako bolo naznačené, teda medzi vnímaním, ktoré môže byť len čiastkové a vydeľuje vždy len jeden fragment z nejakého (konkrétneho) celku, vnímaním z egocentrickej perspektívy. Ak leibnitzovská monáda odráža celý vesmír, odráža ho len zo svojho hľadiska. Vidíme očami, pričom by sme zároveň mohli vidieť viac ako je vizuálne pole, za ktorým si možno predstaviť ďalší horizont a za ním ešte ďalší. Tomuto indefinitnému vonkajšiemu horizontu odpovedá delením, ktoré má praktický význam, rovnako indefinitný vnútorný horizont vnímaného. V rámci tohto rozlíšenia vnímané ako jedno kontrastuje s mnohosťou spoluvnímaných prítomných predmetností, ktoré ho vymedzujú. Podľa Husserla je tak s prirodzeným okolím (*Umwelt*) súčasné dané aj ideálne okolie, v ktorom nachádzame číselné vzťahy, mys-

lenie, nazeranie a pod.⁶ Už taký Plotin sa zahrával s intuíciou totality, ktorá by bola prítomná *en bloc*. Bližšie k nám pôjde jeho šlapajach Kant s ideou, ktorá nesie jeho meno, limitnou ideou adekvátnej, vyčerpatelnej percepcie.

Celok je iný než jeho časť: nemôže byť väčší ako súčet jeho častí a časť väčšia ako celok. Povedať opak je však možné, ale za cenu vedomého zneužitia rozumu. Ako je možné používať rozum a zároveň ho odmietať? Za týmto zneužívaním rozumu sa možno skrýva túžba po niečom inom, ktoré je za metaempirickým rozumom a o čom nevieme nič, či skôr skoro nič vysvetliteľného a odôvodniteľného. Prítom ide len o prvý stupeň inakosti, keď celok je časťou iného, väčšieho celku, ako medzisúčet a výsledok nejakej činnosti.

Avšak celkom inak je to v prípade všeobjímajúceho celku ako nekonečne otvoreného a ktorého je každý daný celok súčasťou. V takom prípade je aj protiklad časti a celku ešte silnejší. Ide o celok v zmysle všetkého, zahŕňajúceho nielen nezúčastneného diváka ale aj mňa, zúčastneného diváka ako konkrétnu hovoriacu bytosť. Bez tejto účasti by celok ako empirická všeobecnina jestvujúcich vecí nebol celkom, ale len „teóriu“ (*theoria*), predstavením. Takýto celok by už bol nielen iný ako je nejaký inkluzívny celok, ale celkom iný v porovnaní s akoukoľvek časťou.⁷

Nie je to však ani jediná a ani posledná inakosť. Husserl inšpirovaný najmä Descartovým⁸ „metodickým pochybovaním“ urobí z fenomenológie filozofiu inakosti, alterity, založenej na „reduktívnej filozofickej metodológii“, počnúc (negatívnymi) druhmi epoché – „epoché od ...“ – a (pozitívnymi) redukciami – „redukcia na ...“ – končiac. Fenomenologicko-psychologická redukcia je redukcia na psychično, na „akty“, fenomenologicko-transcenden-

⁵ Ani v tomto prípade netreba myslieť hneď na Heideggera, veď toto slovo bolo súčasťou slovenskej lexiky už v 18. stor. v troch významoch ako 1. osobnosť, bytosť v duchovnej rovine; 2. podstata, bytie v ideálnej rovine; 3. prítomnosť. Je pozoruhodné, že v tomto poslednom prípade niektorí francúzski a anglickí prekladatelia *Bytia a času* tak navrhujú prekladať *Dasein* (*présence*, *presence*).

⁶ Súčasné ekologické hnutia toto ideálne okolie stále nedoceňujú, ak ho vôbec berú do úvahy a prirodzené alebo prírodné okolie zužujú na materiálne alebo prírodovedné. Pred nimi, M. Heidegger v reakcii na Descarta, Husserla a ďalších, podľa neho subjektívnych idealistov, v *S.u.Z* (Heidegger 1972) taktiež zúži, ako bývalý študent teológie, toto ideálne okolie, a to na stavy úzkosti, starosti a ďalšie existenciály, v mene jedine ontológie. Ak nejde o príliš voľné narábanie s týmto termínom (ontos ≠ aktus), ani ontológia nie je filozofickou disciplínou, ktorá by si mohla vystačiť sama. Nečudo, že v r. 1936 (Sivák 2019) sa úplne dištancuje od fenomenológie, z ktorej neskôr ocení, najmä kategoriálnu intuíciu spadajúcu, pravda, nie do ontológie, ale do noetiky.

⁷ „Metafyzická totalita sa neotvára jednoducho vnútornému vesmíru, ktorý by pripojila ... k objektívnemu vesmíru, ale mne-pre-seba, spájajúc obe oddelené optiky prvej a tretej osoby: je to teda nehmatateľná, atmosférická, závratná totalita, ktorá nie je bez vzťahu s onou Sobornosťou či mystickou zmieriteľnosťou, o ktorej hovoril slavianofil Chomiakov“ (Jankélévitch 1954, 9).

⁸ R. Descartes (1596-1650), v šlapajach ktorého pôjde „kartezián“ Husserl, bol ďalším toho-ročným jubilantom s 370. výročím narodenia.

tálna zas na transcendentálnu subjektivitu, miesto konštitúcie transcenden- cie vôbec. Zjednodušene povedané, „reziduom“ fenomenologickej redukcie je „pole transcendentálnej skúsenosti“, štruktúrované noeticko-noematicky. Napr. vedomému modu „vnímanie“ tak jednoznačne odpovedá jeho iné ako existenciálny modus „vnímané“, vnem a podobne hodnoteniu zas hodnote- né alebo hodnota, ktorá je tiež iná než vec.⁹ Táto inakosť, ktorá nevylučuje syntézu, je základom intencionálnej analýzy. Aj vďaka Descartovi sa z pred- chádzajúceho pasívneho podmetu, „subiectum“ tak stal aktívny subjekt ako mysliaace bytie, *res cogitans*.

Na druhej strane nie je nijaký dôvod, aby sa pochybovanie, negovanie zastavili na akejkoľvek úrovni, ale keďže myslenie samo sa nemôže transcen- dovať, môže nihilizovať len hyperbolicky, ani to však dušu neuspokojí nik- dy. Čiastkové negácie naznačujú niečo iné, avšak negácia totality, logických a matematických právd bude „ťažká“, povie Husserl. Tieto sa aj získava- jú inak, a to formalizáciou, ktorá je, na rozdiel od ideácie, vyprázdňova- ním každého obsahu.¹⁰ Čo je spoločné obom druhom *eidé*, je ich ideálny ráz umožňujúci zovšeobecnenie až po predmet či predmetnosť-vôbec. Aj hodnoty, ktoré sú vytvorené pre človeka, patria medzi „predmety vyššieho rádu“.

Princíp identity už nie je náhodilý, ale princíp princípu identity, teda fakt princípu, je ľubovoľná danosť.¹¹ Uvedenie do pochybnosti existencie celku sveta je teda možné v intencionálnej rovine, avšak nerealizovateľné v skutoč- nosti. Totiž, práve princíp identity a zároveň princíp poriadku vnucuje me- dze univerzálnemu pochybovaniu: „Nech robím čokoľvek, stále som v Bytí.“

Týmito úvahami sme sa dostali k limite poľa transcendentálnej skúsenos- ti s nezúčastneným transcendentálnym „Ja“ uprostred.¹² Toto číre „ja“ oslo- bodené od všetkých hľadísk bude možno schopné vidieť viac než ja empirie. V čírom „ja“ už mali pôvod intencionálne akty ako aj každé časovanie. Jeho identita, na rozdiel od identity veci, je pochopiteľná ako sloboda v zmysle

⁹ Presnejšie, vec v zmysle záležitosti, úžitkovej veci (*Sache*), zatiaľ čo jednoduchá, neživá vec (*Ding*) sa vymedzuje v opozícii voči živočíchom.

¹⁰ Trojuholník nakreslený zelenou farbou nie je zelený, lebo ešte predtým je myslený.

¹¹ Husserl sa aj zahrával s výrazom „princíp všetkých princípov“, ktorý pripisuje bezprostred- nému videniu. V striktnom zmysle však princíp princípov už nemôže byť princípom, ale poukazuje na ešte hlbší, transcendentálny základ. Na druhej strane ani bezprostredné videnie, intuícia nie je zmyslové videnie a ako také by mohlo aspoň zahliadnuť tento základ. Platí tiež pravidlo, podľa ktorého každý princíp dovedený do krajnosti sa napokon prevráti vo svoj opak.

¹² Neskôr Husserl vyhlási, bez toho, aby poprel dôležitosť fenomenologických redukcii v budo- vaní „čistej fenomenológie“, že transcendentálnu subjektivitu môžem chcieť aj vopred.

„nekonečnej úlohy“, uskutočňovanie ktorej ho robí slobodným.¹³ „Číre“ ja ako „žijúce slobodne vo svojich aktoch“, sa s postupujúcimi redukciami roz- širuje, totalizuje a zjavuje sa *a posteriori* ako „absolútne“ ja. Lebo nemožno začať začiatkom. „Absolútne“ a „totálne“ ego „nesúce v sebe všetky pred- metnosti, svet, druhé egá ...“ (Hua XV, 586). Husserl si tak uvedomoval, že subjektivita je už intersubjektivita, rodiaca sa z reflexie o sebe samom a spo- ločenstva so samým sebou.¹⁴ Na druhej strane už človek ako fenomén sa vyznačuje svojou nevyčerpatelnou zložitosťou a neredukovateľnosťou. Veď vznikajú celé vedné odbory len na to, aby ho pochopili.

Inakosť subjektu a druhý

V tejto etape by sa fenomenológia mohla javiť len ako „egológia“, vysta- vená námietke solipsizmu a subjektizmu, takže Husserl pristúpi k ďalšej *epoché*, alebo intersubjektívnej redukcii zameranej na „cudziu subjektivitu“ predpokladanú vnútri ľudského fenoménu druhého. Lebo o druhých, ktorí sú tiež súčasťou prirodzeného okolia, nemáme v princípe priamu skúsenosť. Druhý sa javí ako iný než ja, a zároveň ako ja.¹⁵ Do subjektivity druhého sa môžem nanajvýš pokúsiť vcítiť, praktizovať empatiu.

Inak, samotná empatia má viacero podôb. V kontakte s druhým, napr. v dialógu má tento voči nám výhodu ako, pozorovateľ nášho myslenia : naše problémy a protirečenia ho, na rozdiel od nás, netrápia. Môže však nepria- mo byť aj on dotknutý, čo je tiež druh empatie, s cieľom nám pomôcť, pravda v rámci svojich možností i omylov. Napriek tomu, keďže je menej zainte- resovaný v našich problémoch, môže s nadhľadom i odstupom podrobiť kritike náš myšlienkový pochod. Túto kritiku však neslobodno preceňovať, lebo je vedená len z jedného uhla pohľadu a teda postihnutá istým nedostat- kom a slepotou. Môže ma nepochopiť ako druhého, ktorým som voči nemu,

¹³ Číre „ja“ už nie je vedomým bytím (*Bewusst-Sein*), lebo sa vyčerpáva v premene neinterna- cionálnych zážitkov na intencionálne, stávajú sa centrom, pólom. Tu je aj možná odpoveď na námietku „rozštiepeného“, schizofrénneho ja na konštituujuce a konštituované.

¹⁴ Identické ja nevylučuje konkrétne neempirické ja: „... ,ja‘ ako identický pól ,prežívaných stavov‘ nie je pólom prázdnej identity“ ... „Od ja, identického pólu a substrátu habitov, odli- šujeme ego brané v jeho konkrétnej plnosti (... monády)“ (Hua I, §§ 32, 33).

¹⁵ Iné (*alter*) ako protiklad toho istého sa pôvodne (od Platóna) vzťahovalo tak na veci ako aj na ľudí a naďalej sa používa v tvare *autre* (franc.) alebo *other* (angl.), zatiaľ čo v prípade iných ľudí (*alteri*), má slovenčina naporúdzi slová druhý, cudzí. Na tomto rozdiel iný – cudzí vybudoval Bernhard Waldenfels svoju „fenomenológiu cudzieho“ (Waldenfels 2018), chváliac nemčinu za to, že popri slove iné používa aj slovo cudzie, (*das Fremd*), v čom práve nie je bohatšia od slovenčiny.

môže sa ma obávať ako druhého. V reálnom živote vo všeobecnosti platí, že jednotlivci musia bojovať so spoločnosťou ako s vonkajšou prírodou.¹⁶

Ale aj samotná empatia sa môže ukázať ako negatívna tým, že obe bytosti urobí závislými jednu na druhej.¹⁷ Tak či onak, vždy možno niečo vyťažiť z cudzoty druhého. Keby sme sa pridržali predstavy transcendentálnej subjektivity ako živiacej sa tak povediac zo seba samej, ťažko by sme mohli vysvetliť nejaký tvorivý čin, ktorý je práve narušením kontinuity, odmietnutím predchádzajúcich skonstituovaných hodnôt.

Tak ako chcel Husserl dospieť k *eidé*, tak chcel dospieť aj k druhým, k intersubjektivite, jedným slovom k „my“. Zanechal o tom celú koncepciu založenú na operáciách transcendentálneho „ja“, o.i. na aprezentatívnom analogickom uvažovaní, ktoré bude terčom kritiky. Povedzme len toľko, že rezíduom tejto redukcie je „sféra príslušnosti“, t.j. vlastné (organické) telo ako „bytie pre mňa“.¹⁸ Na subjektivej strane ide o prechod od „myslím“ k „môžem“ a na objektivej strane bude vlastné telo v rovine konania východiskom konštitúcie neživých a živých vecí (animálií), druhých a napokon životného sveta.¹⁹

Ale ešte predtým, intersubjektívna redukcia ako otvorenie pre celok znamená prechod od transcendentálnej subjektivity k „transcendentálnej intersubjektivite“, prechod, v ktorom Husserl videl možné prehĺbenie toho, čo sa nadobudlo v predchádzajúcich etapách. Konkrétnejšie, zmyslom intersubjektívnej redukcie je ustanoviť dialóg medzi ľuďmi na základe spoločnej skúsenosti a rovnakých (univerzálnych) významov ešte pred používaním slov a jazyka. Slová majú zmysel, pokiaľ sa tento naplní, a to nejakým spoločným referentom, ktorým je ona séra príslušnosti ako miesto prvotnej, primordiálnej skúsenosti. Druhý nie je predmetom, ani jednoducho *alter egom*, ale

¹⁶ Pravdivosť tohto konštatovania sa nedávno ukázala a ukazuje na fenoméne migrácie, keď imigrácia utečencov do Európy prerástla do invázie v r. 2015.

¹⁷ Ak by sme mali uviesť príklad takej negatívnej empatie, núka sa počiatočný vzťah medzi Stalinom a Hitlerom, keď ten prvý, hoci teoretik dialektiky, bol vnútorne presvedčený, že ten druhý nezaútočí na Sovietsky zväz a podložil to aj racionálnym argumentom: viesť vojnu na dvoch frontoch by bolo šialenstvo. A predsa... Taký Napoléon, naproti tomu, sa vôbec o úmysly protivníka vopred nestaral: natolko veril sebe a svojím plánom.

¹⁸ B. Waldenfels, stavajúc do protikladu iné a cudzie, dokonca napíše, že „rozdiel medzi vlastným a cudzím ... nemá ako taký nič spoločné s rozlíšením medzi tým istým a iným“ (Waldenfels 2018, 184). Lebo, podľa neho, rozdiel medzi takým Európanom a neeurópanom je výmyslom Európanov, ako o tom vraj svedčí interkulturalita. V tomto, hoci máme spoločného duchovného predchodcu v Husserlovi, ho nemôžeme nasledovať: podľa nás je vzťah vlastný-cudzie podmnožinou vzťahu to isté – iné.

¹⁹ Keď už Heidegger vylúčil z nášho bezprostredného okolia ideálne okolie, je nepochopiteľné, že neuvažoval ani o telesnosti.

tak ako ja, je vnímajúcim subjektom, jeho gestá a fyziologické prejavy, ktoré nie sú ničím daným, vyvolávajú u mňa asociácie, ktoré chápem a ktoré chápe aj druhý a prispieva tak recipročne k odhaleniu nášho vlastného psychického života.²⁰ Ešte inak povedané, veci poznávame, ale druhých uznávame ako blížnych, pre ktorých sa oplatí žiť.²¹ V tomto zmysle, kým identita veci je *idem*, ľudská identita je *ipseita*, ktorá nás robí odlišnými, nezameniteľnými.²² Ide o identitu, ktorá je odpoveďou na otázku *Kto som?*

Život absolútneho „ja“ nie je úplne transparentný, riadi sa hodnotami, z ktorých si treba vybrať tie, ktoré pokladáme za prioritné, ak sa nemá stať naša voľba ťažkou, ba nemožnou a náš život nezmyselným. Tento život sa však prejavuje v osobnom príbehu každého človeka vďaka tomu, ako už bolo naznačené, že je „stopou svetových dejín“²³, čím sa absolútne „ja“ stáva absolútne sebou.

Podľa Husserla dejiny majú zmysel, ktorý vychádza z princípu intencionality a smeruje k účelu, ktorým je idea absolútne završeného transcendentálneho spoločenstva na jednej strane a idea absolútne završenej slobody na druhej strane. Deje sa tak vďaka v človeku skrytému rozumu, ktorý nie je ničím hotovým, ani čírym myslením, ani čistou technikou, ale „ustavičným pohybom sebaobjasňovania“ z jednej generácie na druhú.²⁴ Rozum v Husserlovom ponímaní nie je nijakou vopred naprogramovanou ideokraciou, ale „teleológiou“, ktorá preniká každú ľudskú bytosť, jej pôsobenie vedie tak jednotlivca ako aj celé ľudstvo k samouvedomeniu, k samozodpovednosti a tak napokon k samostatnosti.

Transcendentálna „subjektivita“ je teraz zdrojom všetkej platnosti, v jej rámci sa monáda stáva bytím subjektu a solidarizuje s ostatnými monádami podľa princípu pripomínajúceho „predzjednanú harmóniu“, výraz prevzatý aj Husserlom. O tom, že ide o vrozenú entelechiu, nás má presvedčiť citát: „Bezpochyby si možno rekonštruktívne všimnúť, že práve vďaka skrytej sedimentácii je každá monáda nadaná bohatšími možnosťami a že celkový

²⁰ Je to tiež intersubjektivita, ktorá jediná môže sprístupniť začiatok individuálneho životného príbehu, ktorý je zas súčasťou dejín ľudstva.

²¹ Husserl spájal aj samovraždu so stratou vedomia intersubjektívneho vzťahu.

²² Identita *idem* je singulárna, zatiaľ čo identita *ipse* je deskriptívna alebo „naratívna“ (P. Ricoeur). Víťaz pri Jene nie je ten istý, čo porazený vo Waterloo. *Ipseita* číreho „ja“ ako stávanie je absolútna.

²³ Rkp A V 5, s. 18b; cit. podľa (Housset 1997, 208). Inde Husserl pokladá dejiny za „veľký fakt absolútneho Bytia“ (Landgrebe 1974).

²⁴ Dnes sa apeluje zo všetkých strán za návrat dokonca aj zdravého rozumu. Hovoriť o človeku ako rozumovom živočíchovi teda nestačí. Ešte treba rozum vedieť správne používať, a to vedome, nie diletantsky či inštinktívne, ako sa to často deje dnes.

vzostupný evolučný proces je možný len touto intenzifikáciou pôvodnej trvácej sily v monádach samotných.²⁵

Zjednotené dejiny posilňujú aj jednotu subjektu. V realizácii rozumu má každý subjekt svoje miesto. Dejiny nerobia len „veľkí“ ľudia. Účasťou subjektu na rozvoji celku monád, rozvoji udržiavaného dynamikou teleológie rozumu sa aj transcendentálna intersubjektivita stáva sebou. K teleológii rozumu sa tak pridružuje rozhodujúci faktor času, ktorý tento rozum anticipuje. Formou intersubjektivity je univerzálny čas, v rámci ktorého prebieha aj časovanie ako absolútne intersubjektivita. „... absolútny celok monád alebo celková monádická originarita je len na základe časovania“, napíše Husserl ďalej. Tejto monádickej originarite však predchádza originárne prítomno ja, prítomno za nejakým účelom, ktorým je jeho historická úloha v procese realizácie rozumu prostredníctvom ideí.

Že sloboda je poznaná nevyhnutnosť? Táto jednoduchá definícia slobody viac propagovaná ako pochopená, nadobúda v tomto kontexte inú, nuansovanú podobu. Subjekt, či skôr osoba by si mala uvedomiť, že jej úloha je neoddeliteľná od uskutočňovania slobody monádickej pospolitosti a že sa v podstate neodlišuje od úlohy predchádzajúcich generácii ani od úlohy nastupujúcej generácie. Subjektu je tak garantovaná účasť na dejinách ako aj na neobmedzenom napredovaní slobody, ktorá je nad ním ako sloboda celého spoločenstva monád. Subjekt sa tak môže cítiť slobodným do miery, do akej sa rozvíja monádické spoločenstvo, pravda, riadiace sa rozumom. Toto spoločenstvo dáva odpoveď na otázku *Čo som?* Ako politický živočích som členom nejakej spoločnosti až po celé spoločenstvo, do ktorého som sa narodil a ktoré je tak princípom mojej existencie z hľadiska teritoriálneho, biologického a kultúrnoduchovného. Nevyhnutné sú tieto vzťahy závislosti.²⁶

Ale účasť na svetových dejinách ponúka nemenej podstatnú odpoveď aj na otázku *Kto som?* do tej miery do akej prispieva aj k formovaniu Ja ako absolútnej individuality, a to vo vzťahu k, podľa Husserla, nevyhnutnej teleológie dejín, spočívajúcej v striedaní generácii. Táto identita je v úzkom spojení so sebatpotvrdením transcendentálnej intersubjektivity.²⁷ Takto chápaný

²⁵ Porov.: Hua XV, 610; cit. podľa (Housset 1997, 210).

²⁶ Nech nás pritom nemýlia rôzne ideologické vplyvy v podobe svetoobčianstva, multikulturalizmu a i.

²⁷ V opačnom prípade, ako napr. v prípade prílišnej inadaptácie, vykorenenia, vedúcich k prílišnej homogénosti, závislosti a človek sa paradoxne stáva hračkou spoločenských síl, či vlastných negatívnych sklonov. Netreba vari pripomínať, že väčšina duševných chorôb má príčinu v takejto zmene osobnosti. Nemožno sa vyhnúť dojmu, práve táto identita prevláda ako snaha o to byť zvláštny, originálny, natoľko, že sa z toho stáva prekážka života spolu. Taký človek žije len pre seba a vedie doslova zákopovú vojnu s druhými. Vyjsť z tohto začarovaného kruhu

vzťah medzi slobodou a nevyhnutnosťou má ďaleko od hesla „Jednotlivec je nič, spoločnosť je všetko“, inšpirovaného Heglom a prevzatého nemeckým národným socializmom.²⁸

Sloboda je tiež spájaná so zodpovednosťou, ktorá už bola spomenutá a ktorou je zodpovednosť za zmysel. Historicita, ktorá je subjektu vrodená, nestačí, ako o tom svedčia vrtkavosť a krehkosť dejín, ešte treba, aby súčasťou filozofickej a historickej intuície bola aj zodpovednosť. Dajme ešte slovo interpretátorovi: „Osobný život možno tak nazvať absolútnym životom práve preto, že sa zakladá na úplnom obrate historického vedomia: nie je to len ľudstvo, ktoré je stvorené pre mňa alebo ktorého som produktom, som to práve ja, kto je stvorený pre ľudstvo. V tomto uvedomení (si) je osoba individuovaná absolútne, majúca v zretížení generácií jedinečné miesto“ (Housset 1997, 212). Tieto dejinné úvahy povedú Husserla ku konštitúcii *homo historicus*, ktorým bol preňho *Homo Europeus*, konštitúcii, pre ktorú tu však niet miesta.²⁹

Číry nerelatívny „subjekt“

Predchádzajúce inakosti predsa len smerovali k istej jednote v rovine uvažovania, pravdy a súladu so sebou samým ako o tom svedčia pojmy : predmetnosť vôbec, apriórnosť, celok v zmysle jedinej totality, „absolútne“ ja, intermonádické absolútne. Možno teda predpokladať prítomnosť niečoho ako definitívne nepodmieneného « anhypotetická », ak nemáme upadnúť do nejakého „zlého nekonečna“. Táto hypotéza sa vnucuje, hoci nevyjadriteľná, transcendentná a imanentná zároveň, svojimi účinkami na naše zmysly, na náš intelekt a na náš diskurz. Idúc v šľapajách predchádzajúcich intuícionizmov, platónskeho, kantovského, bergsonovského a husserlovského, je predmetom novej intuície, ktorá nemenej sleduje koherentnosť a logičnosť.

Táto intuícia je akýmsi útočiskom vnútri mnohosti javení a výjavov, ako nevyčerpatelný zdroj našich skúseností a skúseností druhých a záchrana pred chaosom a temnotou, ktoré ohrozujú myslenie a prejavy nás všetkých. Predpokladá to prekonať svoje videnie sveta a vládu nad svojim mikroskopickým okolím, všetko toto posilnené novými technológiami, ktorých cieľom je údajne sebestačný, ale izolovaný jednotlivec takto atomizovanej spo-

možno len tak, že sa vžijeme do situácie druhého, že sa budeme snažiť ho pochopiť.

²⁸ Niečo iné je však sebaobetovanie, ktoré vyžadujú harmonizácia a humanizácia sveta, keď osoba vedome obetuje svoju partikularitu v mene vyšších ideálov, ktoré predsedajú týmto procesom.

²⁹ Bližšie k tomu porov. (Hua VI) a (Sivák 2013).

ločnosti. V skutočnosti je takýto jedinec slabý a bezmocný volajúci v púšti.

Keby sme však uvažovali na pozadí hľadanej jednoty, partikulárne idey a egoizmy by sa neudržali a ukázala by sa prázdnota existencie každého vedomia. Lenže problém je v tom, že vedomie tejto jednoty v dnešnej spoločnosti absentuje, lebo v opačnom prípade by dnešná spoločnosť vyzerala inak. Práve načrtnutá Husserlova koncepcia intersubjektivita ako obnovená „monadológia“ stále naznačuje cestu riešenia tohto problému. Hľadaná jednota prekračujúca druhých ako Iné-než-iné je nemenej v nás ako subjekt na druhú, ktorý je viac než my sami, tento raz ako posledný „transcendentálny subjekt“.

Už spomínané hodnoty, súc ideálnej povahy nie sú len „iné než“, ale každá z nich je sama osebe „absolútna“ a teda kontradiktórna ako „Iné-než-iné“, teda „celkom iné“. Možno potom hovoriť o etickom kozme, či „firmamente hodnôt“, keď každá hodnota platí osebe, takže, ak si zvolíme jednu, je to na úkor ostatných, čím sa vlastne, nechtiac, dopúšťame zla v mene hodnoty, ktorá je spolu s ostatnými hodnotami predsa určená na boj proti zlu? Nejde, pravda, o empirické zlo, ale o zlo spojené s konštitúciou človeka. Sme tak svedkami „plurality Absolútien“, nepochopiteľného paradoxu, keďže Absolútno je len jedno. To je problém „kompossibility“ hodnôt, spolu so záujmami, ktorý problém Husserl aj začal riešiť v rámci noematickej problematiky.

Ak je nevyhnutnosť „nemožnosťou – myslieť- inak“, zlomyseľnosť ľahostajná voči evidentnosti až po jej negáciu sa tak správa akosi aj proti svojej vôli, hraničiac s proti-zmyslom, absurdnom. Ak iné empiricko-fyzikálnej kontingencie umožňuje byť inde, inak a inokedy, metalogický a metaontologický „Allós“, Iné-než-iné je večne možná a nikdy aktualizovaná možnosť. Kde teda umiestniť toto Iné-než-iné?

Husserl by najskôr hľadal odpoveď na túto otázku opäť v teleológii, o ktorej bola reč a stále váhajúci dať entelechii pôsobiacej v monádickej totalite pravé meno tak ako to odkladal v prípade transcendentálneho Ja ako jediného absolútneho bytia. Inde pokladá Boha len za „regulatívnu ideu“, za „ideálneho reprezentanta absolútneho poznania“ (Hua III, 315), za „teleologický zdroj každého rozumu vo svete“, za „človeka nekonečne vzdialeného“ (Hua VI, 335, 67), v tomto poslednom príklade, nezaprúc v sebe niekdajšieho matematika. Kým neprevládne idea Boha ako princípu etiky vôle.³⁰

³⁰ Podľa tejto idey „každé transcendentálne ja a z hľadiska spoločenstva, každé transcendentálne my, nesie v sebe, vo svojej transcendentálnej osobnosti ako ideálnu normu, absolútnu pre všetky relatívne normy a nesie teda v sebe ideál svojho autentického bytia, ktorý mieni v jeho

Subjektivita ako aj intersubjektivita sú orientované, ako už vieme, na *telos*, ktorým je tento raz vôľa transcendentálnej subjektivity k životu alebo k bytiu, vôľa ešte nejasná v individuálnych subjektoch. Totiž, transcendentálna subjektivita je miestom prejavu totálnej subjektivity ako „univerzálnej absolútnej vôle“. Táto vôľa by však na to, aby bola konkrétnou, predpokladala celok intersubjektivita ako štrukturálnej vrstvy.

Tento život preniká každou existenciou *de facto*, každým životom *de facto*, je sama nekonečnou realizáciou absolútneho života, života absolútneho všespoločenstva. Pritom teleológia by sa nemohla obmedziť na jediné vedomie, ak sa chceme vyhnúť „subjektívnemu panteizmu“ a dať zmysel konštitúcii. Subjektivita, tým, že konštituuje seba samu a uvedomuje si seba samu, konštituuje ďalšie subjektivity.

Boh je povolaný na to, aby nasmeroval osobu uväznenú vo svojej náhodilej individualite na svoju univerzálnu úlohu, o ktorej bola reč vyššie. Je povolaný aj na to, aby človek a napokon celé ľudstvo priviedol k sebauvedomeniu. Teleológia tiež umožňuje vyhnúť sa nebezpečenstvu totálneho imanentizmu do tej miery, v akej *telos* zahŕňa ideu, presnejšie „supraideu“ (*Überidee*) v zmysle neredukovateľnej a nerelatívnej transcendencie ako ozvena na transcendenciu v imanencii, ktorou bolo „číre ja“.³¹

K dvom predchádzajúcim formám osobnej dokonalosti ako harmónia či konkordancia a autonómia sa pridružuje láska rovnako predpokladajúca prítomnosť druhých: „Všetky dobré cesty ma vedú k Bohu – ale prechádzajúce cez druhé, ja od ktorých som ako ja neoddeliteľný.“ (Hua XXVII, 234; cit. podľa Housset 1997, 272). Láska nás nemenej nielen vytrháva z našej izolácie, ale prekračuje našu konečnosť aj po smrti, *alter ego* mení na blížneho a mňa na bytie-pre-druhého ako povinnosť byť zároveň. Protipólom sveta mysleného, hodnoteného, zakúšaného a zjednoteného v univerzálnej subjektivite je „absolútna polárna idea (*absolute ideale Polidee*)“, idea nového absolútna, ktoré prekračuje tak svet ako aj človeka a transcendentálnu subjektivitu, všetko, čo je relatívne. „... pól - cesta, ktorá vychádza od každého ja (...) je moja cesta, ale všetky tie cesty vedú k tomu istému pólu, situovanému na svetom a za človekom ...“ (ibidem).³²

Tu sme už ďaleko od boha ako limitnej idey, lebo „teleológia nás privádza

personálnom bytí *de facto*“ (Rkp E III 4, 36b; cit. podľa Housset, 1997, 271-272).

³¹ Tento prechod do egológie k teológii *via* teleológia neznamená, že by Husserl priamo smeroval k filozofii náboženstva. Problém Boha je však už položený, a to reduktívnym gestom, ktorému sa nevyhla ani jeho transcendencia s cieľom oslobodiť túto od naivného prístupu a vyzdvihnúť ho na aspoň takú rovinu istoty, ktorou je (ego)sum.

³² Túto absolútnu polárnu ideu možno pokladať za rezíduum uzatvorenia Boha.

k uznaniu, že v nás hovorí Boh, že Boh hovorí v evidentnosti rozhodnutí, ktoré skrz všetky aspekty konečného sveta, naznačujú nekonečno“ (ibidem). Ale ďaleko sme aj od abstraktnej regulatívnej idey boha, ktorý ma ako Slovo predchádza a zakladá moju morálnu povinnosť a morálne vedomie vôbec, ktoré si uvedomujem až na základe svojho miesta v dejinách. A zmysluplným vyplňaním času sa stávam takpovediac nesmrteľným.³³ Touto účasťou na dejinách a na absolútne spolu s druhými sa subjekt oslobodí aj od pokušenia chcieť byť ako boh.³⁴ Etická sila *telos*-u sa tak posilňuje apropriáciou skúsenosti s druhým a jej následným odovzdávaním. V konečnom dôsledku tak „My“ nepozostáva z konečných monád, nie je to ani všeobecná vôľa à la Rousseau, ale je spojené s ideou boha.

Pokiaľ ide o božiu transcenciu prekračujúcu každé mienenie, každý intencionálny vzťah, miesto jej určil už Parmenides, tento prvý metafyzik, ktorý vo svojom uvažovaní dospel k „existencii“ ničoho, ničoty.³⁵ Aj keď Husserl, podľa nášho vedomia výslovne nepreniesol *fiat* vedomia na primárneho Tvorcu, jeho totálne, nie čiastkové konanie, je úplne rádu aktu, kde pre bytie niet miesta. Či nie je pravou transcenciou tá, ktorá speje až k nebytiu? Uvedomoval si to aj samotný Husserl.³⁶

Záver

Na konci našich úvah o inakosti teda nie je nejaká nová inakosť, ale to Celkom-iné, ktoré je iné než iné, ba aj iné než ono samo. Avšak, na poli uvažovania nemožno hovoriť ani o nejakom objave a ešte menej o nejakom prvenstve, lebo pred nami už uvažovali celé generácie až po antiku a riešili podobné problémy, ktoré sú aj našimi problémami, a to nielen v zmysle tradície, ale aj ako úloha stojaca pre nami samými. Ako by teda vyzeral dnes vzťah medzi *Allos*, inakosťou a *Autos*, Iným než iným, teda, ako už vieme, Jeho samým?

³³ „.. nesmrteľnosť v bežnom slova zmysle je nemožná. Ale človek je nesmrteľným ako každá monáda, nesmrteľnou je svojou účasťou na procese samouskutočňovania božskosti, nesmrteľné je predĺženie akcie vo všetkom, čo je autentické a dobré“ (Hua XV, 610).

³⁴ V národnosocialistickom Nemecku bol Hitler pokladaný prinajmenšom za poloboha, na rozdiel od kresťansky orientovaných krajín tej doby.

³⁵ Logicky : bytie je – nebytie nie je, teda nič je.

³⁶ „Je prinajmenšom mysliteľná, prinajmenšom možná taká oblasť bytia, ktorá ostáva pre nás neprístupnou alebo ‚Ničotou‘, ktorá nie je spojená s našimi oprávneniami a overeniami bytia. Zásvetie, ktoré ohromuje naše vedomie na spôsob sentimentu, alebo mysticky. Zásvetie, ktoré neprípúšťa naša reč, ktorá je rečou nášho vedomia.“ (Rkp B I 14, 155b; cit. podľa Housset 1997, 288).

Dajme teda v krátkosti slovo niekomu, kto vyšiel z tradície. „... všetko je iné : nepodstatné existencie , ktoré sa determinujú jedna vo vzťahu k druhej, neexistujúce podstaty, ktoré sú čírym vzťahom, a nakoniec, to nehmateľné Celkom-iné , ktoré je iné než všetko, iné než druhý a dokonca iné než je sebou. Lebo taký je paradox, ktorému nás núti čeliť: iný dolnej alegórie je iný než On sám ... ; naproti tomu ten On sám je zároveň on sám a vždy iný ... : je on sám a nie je on sám; je on sám, ale nemá ,seba samého“ (Jankélévitch 1954, 125). Ako by teda On sám mohol zaujať prvé miesto vo vzťahu k *Autos*?

Tiež vieme, že ten On sám ako subjekt subjektov a najčírejší z nich je prvým termínom prvej filozofie, nie je ničím, ani sebou a pritom je úplným opakom „substancie“, čo je ďalší problém. Vedie k nemu len *via negativa* : „Treba odstrániť všetko ostatné a usadiť sa v Ňom samotnom a stať sa Ním samotným tým, že ho zbavíme všetkého, do čoho ho zabalujeme ...“ (Jankélévitch 1954, 127). Číry nerelatívny, teda absolútny subjekt tiež odmieta akúkoľvek výpoveď, ktorá sa ho týka, lebo je mimo kategórií. Ak bytie nie je reálny predikát , v tomto prípade neprichádza do úvahy nijaký predikát: Boh nie je ani božský. Nevzťahuje sa ani k sebe samému, leda metaforicky.

Podľa Jankélévitcha sa naň nevzťahujú ani tradičné charakteristiky ako osebe („in se“), sebou, „a se“, „bytie- v“, lebo to, čo je „zároveň všetkým a samým nemôže byť vzťahnuté k niečomu inému“. Z logického hľadiska nie je ani tautológiou ani identitou a je nemysliteľné ako podmienka mysliteľnosti. Jediné, čo z tohoto všetkého plyní je to, že *Autos* je „číra pozícia, nevyspytateľné mystérium, ktoré zneplatňuje a zneisťuje večné pravdy ako aj všetky evidentnosti, aj tie najistejšie“ (Jankélévitch 1954, 130). „Ten On sám, dementujúc najvšeobecnejší racionálny princíp, uniká nevyhnutnosti bytia tým, čím je.

Jankélévitch sa pri tejto príležitosti vráti aj k Jahvého slovám, ktorými oslovil Mojžiša: „Ego sum qui sum“, *Ja som, ktorý som!* (Ex 3, 14). Podľa neho, táto „formulácia, kde imanentná rovnica panteizmu sa jednoducho stáva tautológou, metaempirickou otrepanou vecou“. Ponúka preto iný preklad: *Som, ja, ktorý som*, čo je vyhlásenie bytia a takmer drastická pozícia skôr než nejaká definícia podstaty“ (Jankélévitch 1954, 131). Absolútne *Sum* ako autotéza vylučuje akýkoľvek vzťah a tvorí jeden akt s Egom.

Zo „Subjektu *par excellence* sa stáva predmet bezprostredného vzývania. „Ak ten- ktorý- je nepamätaná totalita súcna, ten On-sám je Ty-sám, predchádzajúc svoju ontickú podstatu a zhodujúc sa celý s nevýslovným mystériom toho som, je zas tetickým rozhodnutím; totiž, nie nepamätaná univerzalita, ale primordiálny základ (Jankélévitch 1954, 132).

Celkom na záver, z problému vzťahu inakosť – to isté vyšlo paradoxne víťazne to druhé, potvrdiac aktualitu subjektu, v jeho rôznych podobách. Aj filozofia alterity, do ktorej patrí aj fenomenológia, má stále čo povedať dnešku, v ktorom vládne relativizmus, pojmový chaos, ustupuje zdravý rozum, predčasne sa ohlasuje pád subjektu (Solomon 1996) a rozlišovanie ustupuje stieraniu nevyhnutných rozdielov. Svedčia o tom nezmyselné teórie všetkého, ignorujú termíny a vyzdvihuje sa to „medzi“ nimi a radikalizujú diferencie. Pritom nám tradícia zanechala jedno veľké poučenie: Syntéza Bytia, Idey a Aktu je nemožná.

Príspevok vznikol v rámci grantového projektu VEGA č. 2/ 0156/18 *Fenomenologická noematika a perspektívy fenomenológie II*.

Literatúra

- HEIDEGGER, M. (1972): *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer. (čes. 2002).
 HOUSSET, E. (1997): *Personne et sujet selon Husserl*. Paris: PUF.
 HUSSERL, E. (1976): *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Ed. K. Schuhmann). Haag: M. Nijhoff. (Čes. 2004) (HUA III/1).
 HUSSERL, E. (1963): *Cartesianische Meditationen (und Pariser Vorträge)*. Haag: M. Nijhoff (*Husserliana I*) (čes. 1968).
 HUSSERL, E. (1962): *Die Krisis des europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. (Kríza európskych vied a transcendentálna fenomenológia). Haag: M. Nijhoff (*HUA VI*) (čes. 1972).
 HUSSERL, E. (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. III: 1929-1935 (Ed. I. Kern). Haag: M. Nijhoff.
 HUSSERL, E. 1989: *Aufsätze und Vorträge. (1922-1937)*. (Ed. T. Nenon, H.R. Sepp). Haag, M. Nijhoff (*HUA XXVII*).
 JANKÉLÉVITCH, V. (1954): *Philosophie première. Introduction à une philosophie du „presque“*. Paris: PUF.
 LANDGREBE, L. (1974): Meditation über Husserls Wort 'Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins'. *Tijdschrift voor Filosofie*, 1, 107-126.
 SIVÁK, J. (2008): Husserl comme théologien. *An Inst. De Ist „G. Baritui“ din Cluj-Napoca, Series Humanistica*, t. VI, 253-264.
 SIVÁK, J. (2013): Fenomenologické myslenie: Edmund Husserl. In: F. Novo-

sád – D. Smreková (eds.): *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava: Kalligram.

- SIVÁK, J. (2019): Heidegger a otázka jestvovania fenomenológie. *Filozofia*, 74 (6), 485-500.
 SOLOMON, R. C. (1996): *Vzostup a pád subjektu alebo od Rousseaua po Derridu*. Európska filozofia od r. 1750. Nitra: Enigma. (Orig. *Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self*. Oxford Univ. Press 1988).
 WALDENFELS, B. (2018): *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Prel. P. Chlebana. Bratislava: Hronka.

Mgr. Jozef Sivák, CSc.

Filozofický ústav SAV

Klemensova 19

813 64 Bratislava

SK

email: filosiva@savba.sk

GLOBALIZÁCIA AKO FORMA ODHAĽOVANIA INAKOSTI.
KU WALDENFELSEVEJ FENOMENOLÓGII CUDZIEHO
A JEJ ODKAZU PRE SÚČASNOSŤ

GLOBALIZATION AS A FORM OF UNCOVERING OTHERNESS.
WANDELFELS' ALIEN PHENOMENOLOGY
AND ITS CONTEMPORARY LEGACY

Andrea Balážová

Abstract: *The paper deals with the issue of other in Waldenfels' phenomenology of alien. The aim of the paper is to point out both the positive aspect of globalization and the specificity of Waldenfels' s alien phenomenology for contemporary global and multicultural societies. The paper first deals with the definition of globalization as a form of uncovering otherness. Subsequently, it develops the Waldenfels concept of a alien with an emphasis on its individual specifics.*

Keywords: *globalization, other, alien, pathos, interculturality*

Problematika iného vždy tvorila a neustále tvorí jadro uvažovania prístupu človeka ku svetu, ktorá sa odzrkadľovala či už v jeho úsilí porozumieť sebe samému, druhým, alebo svetu ako celku. Inakosť, ako ontologická kategória poukazujúca na špecifickosť človeka, je v súčasnosti veľmi frekventovanou témou, ktorá nesúvisí iba s úvahami o moderných pluralitných a multikultúrnych spoločnostiach, ale tiež globalizáciou, ktorá pozmeňuje tradičné nazerania na inakosť, pričom podmieňuje jej prenikanie do štruktúr spoločností. B. Waldenfels vo svojich prácach reaguje na situáciu globálneho koexistovania s inakosťou, pričom ju navrhuje interpretovať z aspektu cudzieho, ktorým je definovaná. V príspevku sa budeme zameriavať na analýzu Waldenfelsevej fenomenológie cudzieho, ktorá bude artikulovaná cez prizmu globalizácie ako horizontu, v ktorom sa cudzie ukazuje. Cieľom príspevku je jednak poukázať na relevantnosť Waldenfelsevej koncepcie cudzieho pre súčasne nielen multikultúrne diskusie, a jednak špecifikovať to, v čom môže byť globalizácia pre nás prínosná.

Globalizácia: priestor inakosti?

V súčasnom filozofickom diskurze prevláda predstava globalizácie ako pomerne mnohoznačného fenoménu, ktorá vyplýva nielen z neustále sa rozširujúceho referenčného rámca jeho dôsledkov, ale tiež interpretačných alternatív. Hoci dnes nejestvuje konsenzus z hľadiska definičného ani ideového vymedzenia globalizácie- pri ktorých sa rozličné prístupy sústreďujú buď na preukázanie jej ideologického potenciálu skonkrétneho v aspektoch „kapitalizmu a mocenskej hierarchie“ (Kreuzzieger 2012, 17), alebo celkovú nemožnosť uchopiť globalizáciu, ktorá spočíva v štruktúrovanosti tohto javu- spoločným prienikom jednotlivých reflexií je zdôrazňovanie globalizácie ako procesu systematického prelínania rôznorodých spoločenských celkov a ich štruktúr. Napriek tomu, že „pôvodne bol tento proces podporovaný predovšetkým ekonomickými záujmami“ (Feber, Petruciová 2020, 135), v súčasnosti svojimi konzekvenciami zasahuje všetky roviny spoločností. V tomto zmysle možno povedať, že ak chápeme globalizáciu ako formu postupnej otvorenosti osobitých spoločenských dimenzií, ktoré sa sprístupňujú v spoločnom priestore, tak charakteristickým rysom globalizácie je dekontextuálnosť, ktorá uvoľňuje spoločnosti a ich schémy z ich regionálnych základov. Inými slovami, globalizácia umožňuje spoločnostiam konfrontovať sa s rozmanitosťou, ktorú vyčleňuje za hranice jej lokálnych väzieb a ukotvuje do globálnej sféry, v ktorej sa vyjavuje. Najvýraznejšie sa tento zreteľ ukazuje v kontexte kultúrnej plurality, ktorú globalizácia maximalizuje. V tejto súvislosti M. Kreuzzieger upozorňuje na novú epistemologickú a hermeneutickú paradigmu, ku ktorej dochádza v globalizovanom svete.¹ V súčasnosti si už nevystačíme s klasickými prístupmi ku inakosti, ktoré síce artikulujú jej význam ako kategórie utvárajúcej identitu človeka, ale nereagujú na situáciu plurality, ktorú globalizácia podmieňuje. Preto je nutné rekonštruovať tradičné modely prístupovania k inakosti, ktoré by sa mohli stať „základom adekvátneho dialógu s druhým“ (Kreuzzieger 2012, 58) v globalizovanom svete. Z tohto hľadiska globalizáciu možno považovať za spôsob sprostredkovávania inakosti, ktorá tento dialóg umocňuje, pričom jej dodáva globálny rozsah bez ohľadu na to, z akého zorného poľa ju budeme interpretovať.

Dnes častokrát zaznieva, že globalizáciou zapríčinená previazanosť spoločností môže mať deštruktívny potenciál pre subjekt. Navzdory tomu, že

¹ Porov.: (Kreuzzieger 2012).

toto stanovisko vychádza z oprávnenej kritiky globalizácie a akéhosi rizika, ktoré ju sprevádza, pretože jej výsledkom môže byť strata ideových sústav spoločností a rovnako tiež destabilizácia jednotlivca spočívajúca vo vytrácaní jeho špecifik, neznamená to, že ju možno odmietať ako celok. V súčasných diskusiách sa čoraz častejšie poukazuje na istý etický rozmer globalizácie, ktorý je analyzovaný ako z perspektívy inakosti, tak aj možnosti vývoja axiologických štruktúr spoločností s cieľom „formulovania všeludských hodnôt, ktoré by sa mohli stať základom potrebného spojenectva ľudí“ (Feber, Petrucijová 2009, 198), ktorú globalizácia umocňuje. Globalizácia môže do určitej miery napomáhať k hodnotovému rastu ako jednotlivca, tak aj spoločností, pretože ich nasmerováva na vnímanie inakosti a apeluje na to, aby človek túto inakosť neizoloval za hranice vlastnej personálnosti, ale aby sa stala východiskom pre budovanie spoločného sveta. V tom spočíva kreačný moment globalizácie.

Iný a cudzí

B. Waldenfels vo svojej práci *Znepokojujúca skúsenosť cudzieho* rozlišuje medzi pojmami „iný“ a „cudzí“. Zatiaľ čo „iný“ poukazuje na kvalitatívnu odlišnosť chápanú ako dištinkciu medzi tým, čo vyhodnocujeme, ako identické a non-identické/ totožné a iné, tak cudzie odkazuje na to, „čo je samo o sebe svoje (ipse) a čo je sebe vlastné“ (Waldenfels 1998, 97). Podľa Waldenfelsa fundamentálnym atribútom cudzieho je jeho nediferencovanosť. Cudzie nie je kategóriou, ktorá sa vyčleňuje z rámcov subjektivity jednotlivca a redukuje na úroveň jednoduchej evidencie odlišnosti, vynárajúcej sa na horizonte jeho skúsenosti. Práve naopak, je konštitutívnym základom sebareflektovania subjektu. Waldenfels, v nadväznosti na Husserla², vymedzuje cudzie v porovnaní s tým, čo nazeráme ako vlastné, pričom ho analyzuje v dvoch navzájom sa prelínajúcich rovinách: ontologickej a fenomenologickej. Z ontologickej perspektívy je cudzie definované ako bytostná súčasť

² Husserl vo svojich *Karteziánskych meditáciách* ukotvuje problematiku cudzieho do sféry tzv. intrasubjektivity, v ktorej sa vynára, pričom ho analyzuje na pozadí určenia vzťahu medzi vlastným a cudzím. Podľa Husserla vlastné je to „čo nie je cudzie“ (Husserl 1968, 97). Husserl definuje cudzie ako o „iné-Ja“, ktoré sa odhaľuje prostredníctvom tzv. apercepce. Tú možno jednoducho vymedziť na základe analógie. Druhého si uvedomujem na základe analógie so mnou. Husserl hovorí konkrétne o telesnosti človeka, ktorú môžem vnímať prostredníctvom podobnosti s mojím telom. Ide o tzv. „primordálnu sféru“, v ktorej sa táto apercepcia konštituuje (porov. Husserl 1968, 105-106). Hoci Waldenfels nadväzuje na Husserlov fenomenologický koncept cudzieho, dopĺňa ho svojím projektom cudzieho ako páťosu. Bližšie pozri časť: Cudzie ako výzva.

subjektu, ktorá poukazuje na „cudzosť uprostred môjho Ja“ (Waldenfels 2018, 140). Cudzie nie je niečím vzdialeným, ktoré ku mne prichádza, ale zakúšam ho v sebe, v mojej bytnosti, v ktorej sa síce vzťahujem k sebe samému, ale v tejto ontologickej určenosti sa nespoznávam. Waldenfels ako príklad uvádza telesnosť subjektu. Telo, na ktoré sa dívam a ktoré ma neobľomnosťou svojej danosti zasahuje, nie som Ja. Odcudzujem sa svojmu telu, pretože sa v tomto tele strácam, neidentifikujem sa v ňom. V tomto zmysle „cudzie je teda nevyhnutnou súčasťou vlastného a nedá sa od neho oddeliť; funguje ako *interná*, resp. *intrapersonálna* cudzosť“ (Chlebana 2018, 11). A z fenomenologickej perspektívy, nazeranej či už cez prizmu druhého človeka, alebo cudzosti ako takej.

Waldenfelsove cudzie možno na jednej strane považovať za formu vyjavovania sa človeka, ktorá ho konfrontuje s ním samým sprítomňujúc mu jeho špecifický charakter, pri ktorom „byť sebou“ explicitne značí „byť niekým iným“, vždy cudzím. Na druhej strane je cudzie odzrkadlením druhého, ktorý je „mne rovný a predsa neporovnateľný“ (Waldenfels 2018, 141). Z tohto hľadiska je možné porozumieť aj Waldenfelsovej dištinkcii medzi iným a cudzím. Ak by cudzie bolo porovnateľné s iným, zasadené do rigidnej schémy odlišnosti a totožnosti, cudzie by stratilo svoju akosť. To možno artikulovať aj tak, že cudzie prekračuje iné do tej miery, do akej sa stáva nevypovedateľným a - Waldenfelsovou terminológiou - mimo-riadnym. S tým súvisí aj Waldenfelsova koncepcia hraníc, ktoré cudzie vymedzujú.

Cudzie ako fenomén

Východiskom Waldenfelsovho uvažovania o cudzom tvorí téza, že cudzie je „hraničným fenoménom“ (Waldenfels 2018, 35). Podľa Waldenfelsa základnou vlastnosťou fenoménu cudzieho je jeho nepreniknuteľnosť. Cudzie sa ukazuje vo vedomí individua, odkrýva sa v jeho skúsenosti, ale nikdy ho nemôže postihnúť. Cudzie je teda fenoménom, ktorý sa vyjavuje zo svojej skrytosti, vstupuje do subjektívnej sféry každého jednotlivca, presahuje jeho akékoľvek usporiadania, pričom sa v tejto svojej zjavnosti stáva nepochopiteľným, nedosiahnuteľným. „Cudzie nie je iba to, čo sa vymyká nášmu vedeniu ako ono ešte neznáme. Je viac ako iba to“ (Waldenfels 1998, 96). Waldenfels hovorí o cudzom ako o „hyperfenoméne“ či „prafenoméne“, ktorý je subjektu neprístupným. Cudzie sa začleňuje do poľa mojej skúsenosti, ale v tejto skúsenosti ho nemôžem zachytiť. Dokonca aj samotná skúsenosť s cudzím sa stáva odcudzenou. V tejto súvislosti Waldenfels rozlišuje niekoľko podob cudzieho, ktoré poukazujú na jeho neuchopiteľnosť, analyzujúc

ich v kontexte miesta, vlastníctva a druhu. Z hľadiska miesta, ktoré Waldenfels považuje za primárne, je cudzie určované v protiklade k vlastnému. Z perspektívy špecifickosti druhého, ktorá sa nám ukazuje, ale nemôžeme si ju privlastniť. A z hľadiska cudzorodosti. Všetky tri uvedené línie v sebe koncentrujú nezameniteľný charakter cudzieho, dokazujúc jeho neprístupnosť, i keď si možno klásť otázku, prečo Waldenfels prioritizuje práve určenie miesta ako kľúčovú formu cudzieho? Chlebana upozorňuje, že dôvod možno vidieť vo Waldenfelsevej koncepcii hraníc, ktoré cudzie definujú a pri ktorých sa cudzie a vlastné „nedajú chápať v zmysle binárnej diferencie, ale v zmysle neoddeliteľného vzájomného vzťahu prednej a zadnej strany toho istého listu“ (Chlebana 2018, 16).

Problematika hraníc tvorí centrálnu os Waldenfelsových úvah o fenoméne cudzieho. Hranice u nášho autora nesymbolizujú iba rozmedzia, v ktorých sa fenomény a aj samotná fenomenológia uskutočňujú, ale tiež zohrávajú dôležitú funkciu pri vytváraní seba porozumenia subjektu. Waldenfels prehodnocuje tradičnú optiku nahliadania na hranice ako kategórie ideovo konkretizované v pojme „vymedzenia“³, ktoré síce umožňuje diferencovať medzi jednotlivými súcnaťmi, ale nemožno ho aplikovať na to, čo je pre Waldenfelsa základné – určenie cudzieho. Waldenfels je presvedčený, že „hranice existujú iba vtedy, keď sa nejaká bytosť vzťahuje k priestoru ako k svojmu priestorovému okoliu, keď sa nielen v priestore nachádza, ale sa tiež v priestore pohybuje, keď vytvára smery, zóny a možnosti konania a pritom naráža na hranice a prekážky“ (Waldenfels 1998, 39). Hranice poukazujú jednak na ukotvenosť subjektu, ktorého bytie a konanie sa vždy odohráva v určitých priestorových dimenziách. V tomto zmysle ak by sme neboli situovaní v priestore, nemohli by sme uvažovať ani o kategóriách miesta či vzdialeného. A jednak na vzťah medzi vnútorným a vonkajším, v rámci ktorého dochádza k začleňovaniu a vyčleňovaniu cudzieho za hranice. Waldenfels špecifikuje dva typy hraníc: polia a prahy. Polia si možno predstaviť ako oblasti, v ktorých sa manifestuje konanie jednotlivca. Ide o „pole slobody“ (Waldenfels 1998, 40) človeka, do ktorého začleňuje všetko to, čo aktuálne koná a vylučuje to, čo konať môže alebo bude môcť konať. Fundamentom týchto hraníc je, že ich síce môžeme posúvať, ale nikdy ich nemôžeme prekročiť. V opozícii k poliam, vystupujú tzv. „prahy“ či „hraničné zóny“. Sú to práve prahy, ktoré umožňujú cudziemu prenikať k subjektu a na pozadí ktorých si ho uvedomuje. Príkladom sú hraničné situácie či exil, ktoré cudzie človeku sprítomňujú, vytrhávajú ho z jeho každ-

dodennosti, pričom vybočujú z rámcov toho, čo považuje za známe. Prahy, na rozdiel od polí, podľa Waldenfelsa prekračujeme neustále. Cudzí krajina, do ktorej vstupujem ma oslovuje a konfrontuje s odlišnosťou sveta, ktorá sa vymaňuje z akéhokoľvek môjho začlenenia. V smrti, ktorá otriasa základmi môjho bytia, zakúšam cudzie ako to, čo ma vykoreňuje od seba samého a súčasne navracia k cudziemu vo mne. V tejto súvislosti Waldenfels definuje človeka „ako hraničné bytie“ (Waldenfels 2018, 35) oscilujúce medzi vnútorným a vonkajším, vlastným a cudzím, ktoré presahuje. Začleňovanie a vyčleňovanie cudzieho za hranice je analogické procesu vymedzovania vonkajšieho a vnútorného. Waldenfels tento proces artikuluje prostredníctvom tzv. paradoxnej vzťahovosti človeka k sebe samému.⁴ Na jednej strane som bytosťou, ktorá sa vymedzuje vo vzťahu k hraniciam a súčasne sa v nich ohraničujem. Vtedy hovoríme o zbavení sa človeka seba samého. Na druhej strane sa odčleňujem od cudzieho, ktoré umiestňujem za hranice môjho vnútorného. Je to tzv. preferencia v diferencii pointujúca väzbu medzi vlastným a cudzím. Hoci sú hranice akýmisi kontúrami cudzieho neznamenať to, že ich možno vnímať v ich uzavretosti. Hranice u Waldenfelsa predstavujú otvorenosť línií, v ktorých sa nám cudzie javí v jeho mimo-riadnosti. Ako tvrdí náš autor „ponúka sa vzťah k hraniciam, ktorý pristupuje na cudzie bez toho, aby ho urobil rovnaké s vlastným alebo ho podmanil nejakému všeobecnému“ (Waldenfels 1998, 47). Najevidentnejšie sa tento prístup k cudziemu odкрýva z hľadiska problematiky kultúrnej diverzity súčasných spoločností.

Cudzí ako výzva v globalizovanom svete

„Cudzí, o ktorom si myslíme, že prichádza len z vonku, sa musí preukázať ako vtrelec. Musí sa podriaďovať ohodnoteniu a posúdeniu. Vyžaduje sa, aby bolo umiestnené do každodennej morálnej, politickej, náboženskej, kultúrnej a aj myšlienkového karantény“ (Waldenfels 2018, 24). Týmto slovami Waldenfels začína svoje úvahy o „interkulturalite“ či „kultúrne cudzom“, ktoré považuje za jednu z primárnych skúseností s fenoménom cudzieho v moderných globálnych spoločnostiach. Waldenfels si všimá, že charakteristickým rysom nášho pristupovania k cudziemu je, že sa ho usilujeme privlastniť. Aplikujeme na cudzie vlastné svetonázorové, kultúrne a axiologické schémy bez toho, aby sme zohľadňovali jeho špecifickosť. Waldenfels si uvedomuje, že akékoľvek stretnutie s cudzím – ktoré nemusíme in-

³ Porov.: (Waldenfels 1998, 38).

⁴ Porov.: (Waldenfels 2018, 52).

terpretovať iba z aspektu kultúrne cudzieho- v nás vyvoláva pocity obavy a strachu prekonávajúc ich tým, že neistotu a nevyspytateľnosť cudzieho zaraďujeme do rámcov roho, čo považujeme za známe a neproblematické. Tým ale odnímate cudziemu jeho esenciálnosť- cudzosť samotnú. V tomto duchu sa vyjadruje aj sociálny filozof B. Fay, ktorý zdôrazňuje, že „všetci sme ohrození tým, čo je iné a cudzie a všetkých nás vyvádza z miery ak je spochybňované to, čo považujeme za podstatu toho, kto a čím sme“ (Fay 2002, 282), ale k cudziemu sa nikdy nepriblížime tým, že ho transformujeme do podoby nás samých. Fay, rovnako ako Waldenfels, analyzuje cudzie cez prizmu jeho odlišnosti, ktorá je neredukovateľná, pričom poukazuje na rozmer dialógu ako spôsobu tomuto cudziemu porozumieť. Na rozdiel od Faya však Waldenfels nepoukazuje na význam porozumenia, ktoré sa z pohľadu fenomenológie cudzieho javí ako okliešťujúcim, ale na sféru responzivity, v ktorej ma cudzie oslovuje.

„Cudzie vystupuje ako výzva, ako provokácia, ako nárok v dvoch zmysloch pretencie a apelu. Na nárok cudzieho, ktorý nebol pripravený prostredníctvom pojmového či inštitucionálneho privlastnenia o svoju cudzosť a nebol začlenený do spoločného, neodpovedáme iba repetitívnym spôsobom tak, že dávame odpoveď, ktorou už disponujeme, alebo tak, že rozvádzame vopred dané odpovede... ale odpovedáme na neho vynaliezavým a tvorivým spôsobom tým, že dávame to, čo nemáme“ (Waldenfels 1998, 97). Cudzie ku mne prichádza, oslovuje ma a kladie na mňa nárok, aby som na tento apel odpovedal. Odpovedať však u Waldenfelsa neznamena používať zaužívané metódy odpovedania, ktoré cudzie unifikujú. Odpovedať cudziemu znamená túto odpoveď neustále vynachádzať súbežne s každým nárokom cudzieho. Waldenfels hovorí „o udalosti odpovedania“, ktoré presahuje jeho akékoľvek konceptualizovania a ktorej zmysel sa konštituuje v odpovedi samotnej⁵. Na apel cudzieho nemôžem reagovať tým, že svoju odpoveď prispôbim štandardizovaným formám koordinujúcim moju výpoveď. Naopak, moja odpoveď cudziemu sa týmto formám vymyká. Waldenfels ale, v tendenciách Lévinasovskej fenomenológie, nezúžuje túto odpoveď iba na nárok druhého, ale tiež jeho pohľad, ktorý možno považovať za osobitý druh výzvy. Pohľad druhého vytrháva z jednoduchosti situácie, v ktorej sa rozhodujem, pretože ma zasahuje radikálnosťou tejto výzvy. Ak to aplikujeme do roviny interkulturality, odpovedať na výzvu jednotlivých kultúr, s ktorými v globalizovanom svete koexistujeme, neznamena odpovedať tak, že na nich budeme aplikovať predchádzajúce štruktúry a dogma-

tizovať ich, ale že sa necháme cudzím osloviť a v apely, ktorý kladie, tieto systémy opätovne premyslíme.

V tejto súvislosti je dôležité vnímať aj etický rozmer Waldenfelsovho konceptu cudzieho vyjadrený vzájomným vzťahom medzi patickým a responzívnym. „Pátos je udalosť, ktorou som ja, my alebo niekto iný zasiahnutý, dotknutý“ (Waldenfels 2013, 10) a na ktoré nemôžem neodpovedať. Podľa Waldenfelsa pri tomto odpovedaní nie je dôležité to, ako budeme odpovedať, ale to, že odpovedáme, pričom aj abstrahovanie od odpovedania je istým typom výpovede. Etika a morálka sa vždy sústreďovali poskytnúť človeku určité smernice, na základe ktorých mohol korigovať svoje konanie, ale nezameriavali sa na responzivitú. Nie je to etické, ktoré umožňuje vyvierať patickému, ale patické, pri ktorom odpovedať predbieha každému zodpovedaniu.⁶ To má súčasne dôsledok aj na vnímanie etických noriem. Responzívna etika nie je charakterizovaná rigidnosťou normatívov, ktoré by určovali rozhodovanie subjektu. V responzívnej etike totiž človek odkrýva hodnoty až v momente samotného odpovedania, ktoré sa vymaňuje z akýkoľvek konvenčných zásad. Z tohto zorného uhla sa môže javiť, že Waldenfelsova responzívna etika smeruje k postojom etického relativizmu, ba až amoralizmu. Hoci samotný Waldenfels pripúšťa, že „bez momentu amorálneho klesá každá morálka k morálke stáda“ (Waldenfels 2018, 97), to, o čo sa usiluje je skôr poukázať na unikátnosť cudzieho, na ktoré nemožno uplatniť tradičné etické modely, ako amorálnosť ako takú.

Globalizácia, ako formotvorný princíp súčasných spoločností, radikalizuje responzivitú, pričom jej dodáva osobitý akcent. Odpovedať v globalizovanom, kultúrne pluralitnom svete, znamená neustále reagovať na výzvy cudzieho, ktoré ma konfrontuje so sebou samým. V tomto zmysle možno konštatovať, že význam cudzieho sa neodzrkadľuje iba v ontologickej a fenomenologickej rovine, ale tiež v hermeneutickom kontexte.

Človek je dialogickou bytosťou, otvoreným systémom, ktorý sa utvára v bytostnom stretnutí s cudzím. Ak by sme nemali skúsenosť s cudzím, nikdy by sme nemohli dospievať k vlastnej identite. Waldenfelsova koncepcia - nielen kultúrne cudzieho- je procesom neustáleho vykračovania z línií istého a poznaného smerom ku neistote cudzieho, ktoré ako také rešpektujem. „Človek je tvor, ktorý odpovedá“ (Waldenfels 2018, 105), a to nielen na cudzie, s ktorým ho globalizácia konfrontuje, ale tiež na cudzie, ktoré nachádza v sebe.

⁵ Porov.: (Waldenfels 2018, 104).

⁶ Porov.: (Waldenfels 2018, 99).

Zodpovednosť za cudzie a k cudziemu

Neodmysliteľnou súčasťou akéhokoľvek prístupu človeka nielen k sebe samému, ale tiež k cudziemu je zodpovednosť. Zodpovednosť je v súčasnosti veľmi skloňovaným pojmom, ktorý je spätý nielen so samotnou globalizáciou, ale tiež problematikou kultúrnej plurality. Otázka, s ktorou sme tu ale konfrontovaní je, ako máme zodpovednosť, ktorú subjekt nesie vo vzťahu k cudziemu, vymedziť? Vhodný model zodpovednosti, ktorý je komplementárnym k Waldenfelsovej fenomenológii cudzieho, predstavuje Lévinasov koncept asymetrickej zodpovednosti. „Zodpovednosť chápem ako zodpovednosť za druhého, teda ako zodpovednosť za to, čo som nevykonal ja, čo sa dokonca ani netýka; alebo naopak týka, s čím sa stretávam ako s tvárou“ (Lévinas 1994, 181). Zodpovednosť nevzniká z môjho konania, ktorým druhého zasahujem, ale zo stretnutia s tvárou človeka. Tvár, ktorá ma vyzýva, kladie na mňa nárok nielen, aby som odpovedal, ale zodpovedal, pričom moja zodpovednosť za druhého presahuje zodpovednosť, ktorou cudzí disponuje vo vzťahu ku mne. Je to „ner recipročná zodpovednosť“, ktorú človek nemôže preniesť na iné subjekty, pretože v nej nachádza seba samého, vlastnú osobitosť. Ako u Waldenfelsa si jednotlivec nemohol zvoliť neodpovedať na apel cudzieho, tak u Lévinasa sa nemôže zriecť zodpovednosti ako jeho bytostnej súčasti. V tomto duchu byť zodpovedný za cudzie a k cudziemu znamená, vstupovať do rozhovoru s cudzím, ktorého síce nikdy neuchopím, ale ktorý prostredníctvom svojej tváre vyzýva a zaväzuje nielen k tolerancii a rešpektu, ale k najvyšším etickým zásadám. Podľa Lévinasa „je to základný predpoklad všetkých ľudských vzťahov“ (Lévinas 1994, 180), ktorý sa ukazuje v stretnutí s cudzím, druhým.

Hoci Lévinasov model asymetrickej zodpovednosti nie je konceptom, ktorý by jednoznačne vymedzoval mantinely konania jednotlivca, poukazuje na exkluzívnosť človeka ako bytosti, ktorej špecifickým rysom je zodpovednosť. Cudzie, s ktorým subjekt koexistuje, sa síce môže usilovať vytesniť tým, že bude abstrahovať od jeho výzvy, ale nemôže sa vzdať svojho odpovedania, rovnako ako aj zodpovednosti, ktorých je nositeľom. Zodpovednosť za cudzie teda vyplýva z nároku, tváre druhého človeka, ktorá sa dotýka etosu človeka a opätovne navracia k patickému ako svojmu fundamentu. V tom je ukrytá osobitosť zodpovednosti za cudzie a k cudziemu.

Záver

Problematika cudzieho získava u Waldenfelsa niekoľko rozmerov. Na jednej strane ontologicko-hermeneutický, ktorý sa ukazuje z aspektu se-baporozumenia človeka a tvorby jeho identity. Na druhej strane fenomenologický odkazujúci na spôsob toho, ako sa cudzie odkrýva. Waldenfelsova koncepcia cudzieho sa môže javiť, ako pomerne náročným projektom, ktorý vyvoláva viac problémov, ako dokáže riešiť. Obzvlášť v súčasnom globalizovanom svete, v ktorom človek koexistuje nielen s cudzím v zmysle interkulturality, ktorú maximalizuje, ale tiež si vyžaduje vymedziť jasné normatívy, prostredníctvom ktorých by bolo možné odpovedať na otázky, ktoré zo súžitia s cudzím nutne vyplývajú. Navzdory tomu, že Waldenfelsova koncepcia cudzieho je do určitej miery radikálnou, prehodnocuje tradičné prístupy k inakosti a cudziemu, pričom je založená na zdôrazňovaní hodnoty rešpektu a úcty k druhému, ktorý je ako taký neuchopiteľný. Globalizácia umožňuje cudziemu prenikať do štruktúr spoločností, vyzývajúc tým subjekt, aby na toto cudzie reagoval a Waldenfelsova fenomenológia cudzieho môže poskytovať jej metodologického východisko.

Príspevok je čiastkovým výstupom projektu KEGA 008TTU-4/2019-2021 *Prenos osobnej zodpovednosti ako moderný typ výhovorky a jeho postmoderné riešenie*.

Literatúra

- FAY, B. (2002): *Současná filosofie sociálních věd*. Praha: SLON.
- FEBER, J., PETRUCIOVÁ, J. (2009): *Svět duchovní kultury (Filozofická analýza institucionalizovaných forem)*. Ostrava: Pedagogická fakulta Ostravské univerzity v Ostravě.
- FEBER, J., PETRUCIOVÁ, J. (2020): *Obecná etika*. Trnava: TYPI UNIVERSITATIS TYRNAVIENSIS.
- HUSSERL, E. (1968): *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda.
- KREUZZIEGER, M. (2012): *Kultura v době zrychlené globalizace*. Praha: Filosofia.
- LÉVINAS, E. (1994): *Etika a nekonečno*. Praha: Oikoymenh.
- WALDENFELS, B. (2018): *Základné motívy fenomenológie cudzieho*. Bratislava: Hronka.

WALDENFELS, B. (1998): *Znepokojivá zkušenost cizího*. Praha: Oikoymenh.
WALDENFELS, B. (2013): Zrod étosu z pátosu. Cesty responzivnej fenomenológie. *Filozofia*, 68 (1), 4-15.

Mgr. Andrea Balážová

Katedra etiky a morálnej filozofie
Filozofická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Hornopotočná 23, 918 43 Trnava
SR

email: andrea.balazova@truni.sk

**NEPRIATEĽ AKO RADIKÁLNE „INÝ“:
POLITICKÉ A EXISTENCIÁLNE SPÔSOBY OBMEDZENIA
NEPRIATEĽSTVA**

THE ENEMY AS THE RADICALLY „OTHER“:
POLITICAL AND EXISTENTIAL WAYS OF LIMITING ENMITY

Peter Šajda

Abstract: *In the article I analyze Carl Schmitt's concept of the political enemy while emphasizing the aspect of the enemy's radical otherness. I discuss Schmitt's distinction between the political and the personal enemy as well as his claim that existential modes of limiting personal enmity should not be applied in limiting political enmity. I examine the political mode of limiting enmity that Schmitt proposes and I critically point out the existential elements in Schmitt's reflections. I develop these elements and propose two existential modes of limiting political enmity.*

Keywords: *political enemy, radical otherness, limitation of enmity, political/existential, C. Schmitt*

V príspevku predstavím pojem politického nepriateľa, ktorý rozpracoval Carl Schmitt, pričom zdôrazním moment radikálnej inakosti nepriateľa. Budem sa zaoberať Schmittovým rozlíšením politického a osobného nepriateľa i jeho tvrdením, že existenciálne spôsoby obmedzenia osobného nepriateľstva nemožno aplikovať na obmedzenie politického nepriateľstva. Preskúmam politický spôsob obmedzenia nepriateľstva, ktorý Schmitt navrhuje, a kriticky poukážem na to, že Schmittove úvahy obsahujú existenciálne momenty. Tieto momenty rozvinem a navrhнем dva existenciálne spôsoby obmedzenia politického nepriateľstva.

Politický a osobný nepriateľ

V diele *Pojem politického* (1932) Carl Schmitt označuje rozlíšenie priateľa a nepriateľa za posledné rozlíšenie politickej sféry. Prirovnáva ho k rozlíšeniu dobra a zla v morálke a krásy a škaredosti v estetike. Rozlíšenie priateľa

a nepriateľa je ultiméne a konštitutívne – nemôžeme ho previesť na iné rozlíšenie (Schmitt 2013a, 26 – 27).

Keď Schmitt hovorí o priateľovi a nepriateľovi, má na mysli kolektívy, nie jednotlivcov. Priateľ je ľudský celok, s ktorým sa náš ľudský celok spája; nepriateľ je ľudský celok, voči ktorému sa náš ľudský celok vymedzuje a pred ktorým sa bráni (Schmitt 2013a, 28 – 29). Hoci sú pojmy priateľ a nepriateľ v istom zmysle rovnocenné, je zrejmé, že Schmitt venuje oveľa väčšiu pozornosť nepriateľovi.

Schmitt definuje nepriateľa s odkazom na jeho inakosť a cudzosť. Politický spôsob bytia nepriateľa sa od nášho spôsobu bytia odlišuje v takej miere, že stret s ním je pre nás ohrozením: „Politický nepriateľ je jednoducho niekto iný, niekto cudzí... takže v extrémnom prípade sú s ním možné konflikty“ (Schmitt 2013a, 27).¹ Práve ohrozenie nášho spôsobu života iným spôsobom života vedie k politickým konfliktom, v ktorých sa naplno prejavuje radikálna inakosť nepriateľa. Schmitt kritizuje snahy nahradiť pojem nepriateľa „miernejším“ pojmom – napr. pojmom *konkurent* alebo *partner* v *politickom spore* – pretože tieto pojmy nedostatočne odrážajú inakosť nepriateľa a vážnosť ohrozenia, ktoré z nej vyplýva (Schmitt 2013a, 28; Vad 1996, 57).² Tieto pojmy nezohľadňujú možnosť bytostnej negácie vlastného spôsobu života, ktorú zahŕňa pojem nepriateľ, a preto neadekvátne vyjadrujú intenzitu politického sporu.

Schmitt vymedzuje pojem *politického nepriateľa* aj voči pojmu *osobného nepriateľa*.³ Politický antagonizmus dvoch kolektívov charakterizujú podľa Schmitta iné dynamiky ako existenciálny antagonizmus dvoch jednotlivcov. Vzťah k osobnému nepriateľovi sa vyznačuje negatívnym vnútorným prežívaním, ktorého koncentrovaným prejavom je nenávisť. Kresťanská etika koriguje tento negatívny postoj prikázaním lásky k blížnemu, ktorá v tomto prípade nadobúda radikálnu podobu lásky k nepriateľovi. Podľa Schmitta sú dynamiky nenávisťi a lásky principiálne nepodstatné pre politickú sféru (Schmitt 2013a, 29). Obzvlášť varuje pred prenosom existenciálneho⁴ princípu „Milujte svojich nepriateľov!“ do politickej sféry. Aplikácia tohto princípu

pu na politického nepriateľa by bola sebadeštruktívna a bola by aj v rozpore s pôvodným zmyslom tohto princípu. V gréckom origináli novozákonného prikázania je použité slovo *echthros*, ktoré označuje osobného protivníka, nie slovo *polemios*, ktoré označuje politického nepriateľa. Hoci v nemčine takéto lexikálne rozlíšenie neexistuje a v oboch prípadoch sa používa slovo *Feind*, zmysel prikázania treba zachovať (Schmitt 2013a, 29). Jeho nerešpektovanie by viedlo k absurdnému postoj, ktorý by zvýšil mieru vlastného ohrozenia. Novozákonné prikázanie nemôže znamenať, že „máme milovať nepriateľov svojho národa a podporovať ich proti vlastnému národu“ (Schmitt 2013a, 30). Schmitt teda trvá na striktnom oddelení existenciálnej a politickej sféry, pretože zámena ich princípov by mala tragické následky.

„Spravodlivý nepriateľ“ ako politický princíp obmedzenia nepriateľstva

Napriek oddeleniu existenciálnej a politickej sféry sa Schmitt inšpiruje prvou a aj v druhej hľadá nástroj na obmedzenie nepriateľstva.⁵ Hoci túto inšpiráciu nepriznáva, je zrejmé, že politický vývoj 20. storočia ho podnietil hľadať princíp, ktorý by umožnil systematickú redukciu nepriateľstva. Schmitt síce odmieta prenos existenciálneho princípu „Milujte svojich nepriateľov!“ do politiky, no hľadá podobný princíp, ktorý by bol vlastný politickej sfére. Dôvodom k tomuto hľadaniu je skutočnosť, že v politike 20. storočia sa rozšíril pojem absolútneho nepriateľa. Komunistická a národnosocialistická revolúcia priniesli obraz nepriateľa, ktorého treba zničiť za každých okolností. Triedny a rasový nepriateľ je tak radikálne iný a cudzí, že sa naňho nevzťahujú ochranné prostriedky, ktoré sa uplatňujú v iných konfliktoch.⁶ Absolútne nepriateľstvo je najintenzívnejšou formou nepriateľstva (Derrida 1994, 160 – 164),⁷ v ktorom sa maximalizuje moment inakosti a cudzosti – s takýmto nepriateľom nemáme nič spoločné, preto ho považujeme za mimoriadne ohrozenie nášho spôsobu bytia. Nielenže nemá zmysel ho chrániť, jeho odstránenie je zásluhou, pretože je jedinou cestou k víťazstvu v absolútnom konflikte. Absolútne nepriateľstvo je radikálnym popretím

¹ České preklady som kvôli plynulosti čítania poslovenčil.

² Na problematiku aspekty Schmittovej kritiky teórií usilujúcich o prekonanie rozlíšenia priateľ/nepriateľ poukázal Petr Slováček (Slováček 2016, 94 – 97).

³ Schmitt niekedy označuje osobného nepriateľa termínom *protivník* (*Gegner*). Jeho používanie tohto termínu však nie je dôsledné.

⁴ Pojmom *existenciálny* označujem rovinu jednotlivcovho rozhodovania. Tak ako sa pojem *politický* vzťahuje na rozhodovanie kolektívu, pojem *existenciálny* sa vzťahuje na rozhodovanie jednotlivca. Schmitt bol dôkladne oboznámený s kierkegaardovskou tradíciou filozofie existencie (Schmitt 2015, 61, 120).

⁵ Obmedzeniu nepriateľstva ako „výchove k ľudskosti“ sa venujem v článku (Šajda 2019).

⁶ Porov. Schmitt: „V žiadnom zmysle nie je pokrokom v zmysle humanity, keď sa vojna podriadená ochranným ustanoveniam európskeho medzinárodného práva zatracuje ako reakčná a zločinná a namiesto toho sa v mene spravodlivej vojny rozducháva revolučné triedne alebo rasové nepriateľstvo, ktoré už nedokáže a ani nechce rozlíšiť nepriateľa a zločinná“ (Schmitt 2013b, 11).

⁷ V tomto bode sa vymedzujem voči interpretácii Gabrielly Slompovej, ktorá pokladá absolútne nepriateľstvo len za „najextenzívnejšiu“ formu nepriateľstva (Slomp 2009, 91).

„politického sebaovládania“ a má exterminatívny charakter (Hooker 2009, 170).

Schmitt upozorňuje, že hoci sa pojem absolútneho nepriateľa konštituoval v prostredí totalitných ideológií, prenikol aj do tábora ich netotalitných protivníkov. V 20. storočí dochádza k všeobecnému rozšíreniu kriminalizácie politického nepriateľa, pričom tento vývoj podporuje aj technologický pokrok vo vývoji zbraní. Zbrane hromadného ničenia sú čoraz účinnejšie a rozsah ich ničivej sily neumožňuje diferencovaný prístup k nepriateľovi. Použitie týchto „absolútne ničivých prostriedkov“ vyžaduje absolútneho nepriateľa, inak by bolo neobhájiteľné (Schmitt 2008, 90). Sila nových zbraní spôsobuje, že koncepciu absolútneho nepriateľa prijímajú aj tí, ktorí ju pôvodne odmietali, pretože potrebujú obstať v prípadnom vojenskom konflikte.

Schmitt predstavuje princíp *spravodlivého nepriateľa* (*justus hostis*) ako politický korektív absolútneho nepriateľstva. Tento princíp sa presadil v klasickom európskom medzinárodnom práve. Jeho korene siahajú k Albericovi Gentilimu a Richardovi Zouchovi, ktorí v 16. storočí položili základy európskeho medzinárodného práva a rozpracovali princíp rovnosti znepriatelených strán vo vojnovom konflikte. V medzinárodnoprávnej a vojenskej praxi sa tento princíp presadil najmä po Viedenskom kongrese (1814 – 1815). Podľa tohto princípu sa nepriateľ považuje za spravodlivého počas celého konfliktu, ak neporuší štandardné pravidlá vedenia vojny (Schmitt 2011, 285 – 286; Schmitt 2008, 16 – 17; Schmitt 2013b, 11).

Schmitt vidí v princípe spravodlivého nepriateľa účinný politický prostriedok na obmedzenie nepriateľstva. Tento pojem umožňuje jasné rozlíšenie nepriateľa a zločincov, a definuje nepriateľa ako seberovného. Nepriateľ nie je predmetom hanobenia, potrestania či pomsty. Vojna, v ktorej obe strany uplatňujú tento princíp, je *nediskriminačná* (Schmitt 2011, 119). Princíp spravodlivého nepriateľa je hrádzou proti kriminalizácii nepriateľa a proti absolútne nepriateľstvu, ktoré nepozná žiadne rozlíšenia.

Protikladom tohto princípu je princíp *hanebného nepriateľa* (*perfidus hostis*), ktorý predpokladá, že len jedna strana konfliktu je spravodlivá a má právo súdiť druhú. Nepriateľ sa stáva odsúdeniahodným a je paušálne kriminalizovaný bez toho, aby porušil vojnové právo. Vojna proti takémuto nepriateľovi je diskriminačná a má trestný charakter (Schmitt 2015, 53, 79, 95; Schmitt 2011, 92). V krajnom prípade sa negativizácia nepriateľa stupňuje do takej miery, že sa mu upiera nielen status spravodlivého, ale aj ľudského. V takejto krajnej polohe sa rozvíja absolútne nepriateľstvo, ktoré radikálne znehodnocuje existenciu nepriateľa.

Hoci Schmitt analyzuje princíp spravodlivého nepriateľa najmä v súvislosti s vojnovým stavom, je zrejmé, že jeho aplikácia má zmysel vo všetkých fázach politického konfliktu. Už od začiatku môže upravovať vzťahy a prispieť k čo najkorektnejšiemu prístupu k nepriateľovi.

Existenciálna korekcia politického nepriateľstva

V reflexii o princípe spravodlivého nepriateľa Schmitt prekračuje hranice politickej sféry. Pri rozbere rovnocennosti znepriatelených strán poukazuje na to, že napriek politickým rozdielom a konfliktom obe strany spája ich ľudská povaha. Tento moment vystupuje do popredia aj v Schmittovej kritike absolútneho nepriateľstva. Takéto nepriateľstvo zastiera ľudskú povahu toho, s kým sme v konflikte – máme v ňom vidieť len nepriateľa, nie človeka. Preto sa v absolútne nepriateľstve uplatňuje dehumanizačná rétorika: nepriateľ sa označuje napríklad za „neľudské monštrum“ alebo „život, ktorý nie je hoden žitia“ (Schmitt 2013a, 37; Schmitt 2013c, 122). Vylúčenie nepriateľa zo sféry ľudského umožňuje totálnu mobilizáciu v boji proti nemu.

Schmittove úvahy, ktoré vychádzajú z tézy, že „nepriateľ neprestáva byť človekom“ (Schmitt 2013a, 54), sa zameriavajú na kolektívnu i individuálnu rovinu. Okrem politických dynamík si všíma aj existenciálne, pretože v rovine jednotlivcovho rozhodovania prebiehajú procesy, ktoré určujú politické chápanie nepriateľa. Separácia politickej a existenciálnej sféry, ktorú Schmitt deklaroval, sa v otázke psychologické negativizácie nepriateľa ukazuje ako neproduktívna. Schmitt preniká do roviny individuálnej psychológie, ktorú explicitne vylúčil z definície politického nepriateľa a obmedzil na osobného nepriateľa (Schmitt 2013a, 27-28). Nedokáže sa jej vyhnúť, pretože v tejto rovine dochádza ku kumulatívnej negativizácii nepriateľa, ktorá je kľúčová pre rozvoj absolútneho nepriateľstva.

Schmitt uznáva, že v psychologickéj skutočnosti dochádza k zmiešaniu základných rozlíšení rôznych oblastí, ktoré sú v jeho teórii striktné oddelené. Politické rozlíšenie priateľa a nepriateľa, ktoré je najintenzívnejším rozlíšením, absorbuje morálne, estetické a ďalšie rozlíšenia. Nepriateľ sa javí ako zlý a škaredý, prisudzujú sa mu negatívne atribúty, ktoré nemajú politickú povahu (Schmitt 2013a, 27). Tento proces kumulatívnej negativizácie sa deje prirodzene a ak nie je korigovaný, smeruje k tomu, že nepriateľ sa znevažuje a pokladá za zločincov. V jednotlivcoch i kolektíve sa rozvíja sklon k hanobeniu a diskriminácii nepriateľa, ktorého sa zmocňuje politická propaganda.

Schmitt reaguje na kumulatívnu negativizáciu nepriateľa len v politickej rovine. Zdôrazňuje princíp spravodlivého nepriateľa, ktorý určuje interakciu

znepriatelených kolektívov. V situácii konfliktu je zárukou obmedzenia negatívizačných tendencií a chráni nepriateľa pred paušálnou diskrimináciou a kriminalizáciou. Schmitt sa vyhýba detailnejšej reflexii v existenciálnej rovine, pretože je mimo záberu jeho politicko-teoretického skúmania. Sám však ukázal, že úplná separácia existenciálnej a politickej sféry nie je možná. Zásadná časť dynamiky kumulatívnej negativizácie nepriateľa sa odohráva v psychologickú rovinu a závisí od existenciálnych postojov jednotlivca. Ak sa má táto dynamika dôsledne obmedziť, je potrebné využiť nielen politické, ale aj existenciálne nástroje. V tomto bode dochádza ku kolízii Schmittovho deskriptívneho a normatívneho zamerania. Prvé mu bráni opustiť kolektívnu politickú rovinu, druhé ho podnecuje k presahu do individuálnej existenciálnej roviny. Schmitt uprednostňuje deskriptívne zameranie, no náš návrh kombinácie politického a existenciálneho prístupu chápeme ako pokračovanie jeho normatívneho zamerania. Sám Schmitt sa týmto smerom nevybral, no odkryl možnosť takéhoto smerovania. Poukázal na skutočnosť, že individuálna a kolektívna rovina vzťahu k politickému nepriateľovi sú v tejto súvislosti prepojené.

Uvedme aspoň dva existenciálne spôsoby obmedzenia politického nepriateľstva, ktoré môžu vytvárať synergiu s politickým princípom spravodlivého nepriateľa. Prvým je uplatnenie existenciálneho princípu „Milujte svojich nepriateľov!“ na vybraných členov nepriateľského kolektívu. Pripomeňme, že Schmitt odmietol paušálne uplatnenie tohto princípu v politike, no inšpiroval sa ním pri hľadaní politického ekvivalentu. Súhlasíme so Schmittom, že nepremyslená aplikácia tohto princípu na politického nepriateľa môže byť sebazničujúca. Ak však využijeme sériu rozlíšení klasického európskeho medzinárodného práva, ktoré Schmitt predstavil (Schmitt 2013b, 11), môžeme identifikovať skupiny, resp. jednotlivcov v rámci nepriateľského celku, na ktorých sa princíp lásky k blížnemu za určitých okolností dá aplikovať. Sú nimi napríklad nekomatanti, zranení a zajatci.

Druhý existenciálny spôsob obmedzenia politického nepriateľstva sa neviaže na vyhrotený kontext vojnového stavu, ktorý má v Schmittových úvahách prominentné miesto. Tento spôsob môžeme využiť v oveľa skoršom štádiu konfliktu, a tak predísť jeho eskalácii. Schmitt upozornil na to, že moment diskriminácie preniká do vzťahu k nepriateľovi na základe jeho kumulatívnej negativizácie. V existenciálnej rovine môžeme zabrániť práve tomuto kumulatívne efektu. Kritická reflexia vlastných predsudkov a eliminácia nepolitických negatívnych atribútov, ktoré sa pripisujú nepriateľovi, môže výrazne prispieť k deeskalácii konfliktu. Ak jednotlivci odmietnu prijať narácie a propagandu, ktoré z nepriateľa robia zločinca, vzťah k politickému

nepriateľovi sa nemusí stať rukojemníkom výziev na hanobenie či dokonca extermináciu nepriateľa. Naopak, môže sa presadiť kultúra sebaovládania, ktorá umožňuje prekonávať vlastné predsudky a vytvoriť čo najkorektnejší vzťah k nepriateľovi.

Záver

V príspevku sme poukázali na produktívnu kombináciu existenciálneho a politického obmedzenia nepriateľstva. Schmitt navrhuje vo svojich úvahách o politickom nepriateľovi separáciu existenciálnej a politickej sféry, pretože sa obáva nezmyselného prenosu princípov z prvej do druhej. Pri hľadaní politického princípu obmedzenia nepriateľstva sa však implicitne inšpiruje existenciálnou sférou. Explicitne sa existenciálnou sférou zaoberá pri analýze kumulatívnej negativizácie nepriateľa, ktorá vytvára podmienky pre vznik absolútneho nepriateľstva. Existenciálne prvky Schmittovej teórie sme využili na formulovanie konkrétnych existenciálnych spôsobov obmedzenia politického nepriateľstva, ktoré môžu vytvoriť synergiu s jeho politickým princípom spravodlivého nepriateľa.

Tento príspevok vznikol na Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu VEGA č. 2/0025/20.

Literatúra

- DERRIDA, J. (1994): *Politiques de l'amitié*. Paris: Editions Galilée.
- HOOKE, W. (2009): *Carl Schmitt's International Thought. Order and Orientation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHMITT, C. (2008): *Teorie partyzána. Poznámka na okraj k pojmu politična*. Praha: Oikoymenth.
- SCHMITT, C. (2011): *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker & Humblot.
- SCHMITT, C. (2013a): *Pojem politična*. Brno: CDK a Praha: Oikoymenth.
- SCHMITT, C. (2013b): Předmluva. In: *Pojem politična*. Brno: CDK a Praha: Oikoymenth, 9 – 18.
- SCHMITT, C. (2013c): Poznámky a odkazy. In: *Pojem politična*. Brno: CDK a Praha: Oikoymenth, 113 – 124.
- SCHMITT, C. (2015): *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*, ed. G. Giesler a M. Tielke. Berlin: Duncker & Humblot.

- SLOMP, G. (2009): *Carl Schmitt and the Politics of Hostility, Violence and Terror*. London: Palgrave MacMillan.
- SLOVÁČEK, P. (2016): *Odvracená strana evropského politického myšlení. Carl Schmitt*. Opava: Slezská univerzita v Opavě.
- ŠAJDA, P. (2019): Obmedzenie nepriateľstva ako výchova k ľudskosti. Carl Schmitt a Ernst Jünger. *Filozofia*, 74 (10), 852 – 865.
- VAD, E. (1996): *Strategie und Sicherheitspolitik. Perspektiven im Werk von Carl Schmitt*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

doc. Peter Šajda, PhD.

Filozofický ústav SAV

Klemensova 19

813 64 Bratislava 1

SR

email: sajdu@yahoo.com

UMENIE ŽIVOTA AKO ESTETIKA INAKOSTI

ART OF LIFE AS AESTHETICS OF OTHERNESS

Lukáš Švihura

Abstract: *The study is based on Foucault's analyzes of the ancient art of life. In it, the aesthetic form of one's existence becomes an element structuring the morality of the individual. The author follows up on the result of Foucault's research, according to which morality can exist without ethics but only as a consequence of the aesthetics of existence. However, the author comes up with a different understanding of the art of living based on otherness, as the individual aesthetic form can co-create the morality of society.*

Keywords: *Foucault art of life, otherness, aesthetics of existence, morality*

Napriek jej inherentnej prítomnosti v gréckych počiatkoch samotnej filozofie sa téma umenia života opätovne dostáva do centra filozofickej pozornosti pomerne neskoro. Na značný čas sa zo západného myslenia vytratila a ak v ňom nejako prežívala, potom často len periférne. Slovom znalca antiky sme sa ako filozofi začali koncentrovať na „hlbšie poznanie skutočnosti, adekvátnejšie argumenty, správne formulované sudy, ale prestali sme v nej hľadať iný spôsob života“ (Suvák 2020, 9).

Na skutočnosť, že filozofia bola vo svojich počiatkoch chápaná nielen ako myšlienkové úsilie o racionálne porozumenie svetu, ale aj ako životná prax, upozorňoval filozofickú obec v 20. storočí Hadot, s ktorým sa spája chápanie filozofie na pozadí „duchovných cvičení“. Tie podľa Hadota (1999, 82) slúžili „premene nášho pohľadu na svet a metamorfóze našej osobnosti“, teda primárne individuálnemu životu. V inom kontexte upozornil na to, že individuálna životná prax bola v staroveku častým predpokladom formulovania filozofickej teórie, ktorá vyplývala práve zo životných volieb jednotlivca. Filozofický diskurz sa tak rozvíjal ako teoretická opora či zdôvodnenie praktických životných volieb, čo je podľa Hadota (2017) opačným princípom, než aký sa napríklad vo vzťahu k štúdiu filozofie aplikuje dnes. Tvrdí, že vo filozofickom vzdelávaní sa dejiny filozofie vysvetľujú ako prehľad dôležitých mysliteľov konštruujúcich teoretické myšlienkové systémy, z ktorých

sekundárne vyplývajú praktické pravidlá správania (ibidem). Hadot tento postup osvojovania si filozofického dedičstva nepomenúva ako nesprávny. Jednoznačne však konštatuje, že „takáto predstava je v súvislosti s antickou filozofiou celkom zavádzajúca“ (Hadot 2017, 14).

Na Hadotove skúmania antickej filozofie ako životnej praxe nadviazal Foucault. Druhý a tretí zväzok jeho *Dejín sexuality*, prednáškové kurzy k hermeneutike subjektu a početné články a rozhovory predstavujú pestrý exkurz do praktickej filozofie starovekých Grékov a Rimanov. Foucault túto praktickú filozofiu pomenúva slovným spojením „umenie života“, nadväzujúc na grécky pojem τέχνη του βίου (*techné tú biú*). Tvrdí, že „aspoň od kynikov – post-sokratikov: kynikov, epikurejcov, stoikov a tak ďalej, filozofia stále viac hľadá svoju definíciu, svoje ťažisko a stanovuje svoj cieľ okolo niečoho, čo sa nazýva *techné tú biú*, to znamená umenia, reflektovanej metódy vedenia ľudského života, okolo techniky života (Foucault 2005, 177). Foucault pojem *techné* prekladá ako umenie, ktoré sa v tomto prípade viaže na *bios*, teda na život človeka. Antickú postsokratovskú filozofiu (istotne nie filozofiu generálne) tak usúvzťažňuje s umením života.

Toto slovné spojenie sa dnešnému čitateľovi môže zdať vágne, čomu dopomáha jeho sprofanované používanie bez explicitného vzťahu k filozofickej tradícii. Podľa Veenhovens (2003) sa okrem filozofie frekventovane vyskytuje v psychológii, v každodennej reči, v lifestyleových časopisoch či pri opisoch pôžitkárskeho života. Pritom v každom z uvedených kontextov sa dané slovné spojenie používa odlišne. Z filozofického hľadiska by bolo zaujímavé preskúmať ich jednotiaci atribút. Mohli by sme sa pýtať, čo je tým podstatným elementom, ktorý nám v uvedených prípadoch umožňuje hovoriť práve o *umení* života. Dokázali by sme nájsť spoločného menovateľa plurality prejavov oných – povedané wittgensteinovsky – rodinných podobností?

Foucault svoj výskum orientoval na filozofické podoby umenia života v antickej kultúre, čo je podstatne užší, zato však produktívnejší variant skúmania. Aj tu sa dá nepochybne hovoriť o diverzite umení života, ktoré sa objavovali „v rozptýlených ohniskách; tieto ohniská sa rodili z rôznych filozofických alebo náboženských hnutí; tieto hnutia sa rozvíjali v najrozmanitejších skupinách obyvateľov“ (Foucault 2003a, 31). Napriek tomu však Foucault (2003a) neváha napríklad pytagoreizmus, stoicizmus či epikureizmus chápať ako rozličné filozofické varianty umenia života. Čo by však malo tvoriť jednotiaci moment v tom prípade, že uvažovanie o umení života zredukujeme na filozofickú prax antickej kultúry? Pri možnej odpovedi by sme mohli vychádzať z truizmu, podľa ktorého je každému umeleckému dielu vlastný na jednej strane jeho vnútorný obsah a na strane druhej vonkajšia,

zmyslovo vnímateľná (estetická) forma. Skúsme tento truizmus aplikovať na „umenie života“.

Podľa Veenhovens (2003) slovné spojenie „umenie života“ vo filozofii často označuje morálny alebo príkladný život. Uvedenému tvrdeniu neodporujú ani Foucaultove analýzy. Nadväzujúc na nich by sme za vnútorný obsah filozofického umenia života v antike mohli považovať morálnu prax, ktorá mala charakter asketizmu. Tým sa však nemyslí kresťanské odriekanie. Askéza mala v antickej kultúre charakter praktických cvičení, ktorými človek pôsobil na seba samého za účelom seba výchovy. Foucault (2002, 363) ako príklady takýchto cvičení uvádza „abstinenciu, memorovanie, skúmanie svedomia, meditáciu, mlčanie, načúvanie ostatným“ či písanie. Ako tvrdí, „nebolo možné naučiť sa umenie života, *techné tú biú*, bez *askésis*, ktorá musí byť pochopená ako seba výchova vlastného ja: to bol jeden z tradičných princípov, ktorému všetky filozofické školy prisudzovali dlhú dobu značnú dôležitosť“ (ibidem).

Podstatné na morálnej obsahovej stránke umenia života je to, že bola záležitosťou slobodného rozhodnutia jednotlivca, nie záležitosťou vonkajších príkazov (Foucault 2002). Umenie života nerozvíjal človek, ktorý by viedol život konformný s väčšinovými prejavmi vedenia života alebo ako výsledok pasívnej aplikácie uložených pravidiel správania. Išlo skôr o život, ktorý by sa dal označiť ako mravne výnimočný. Život, ktorý sa riadil takými princípmi a pravidlami, ktorých aplikáciu nikto explicitne nevyžadoval, ale ktoré jednotlivec napriek tomu aplikoval. Morálna prax, o ktorej písal Foucault, tak predstavovala aplikáciu pravidiel nad rámec toho, čo požadovala konvenčná morálka.¹ Tým sa od obsahovej – morálnej – stránky umenia života dostávame k jeho druhej stránke, totiž k estetickému forme.

Zvyčajne sa totiž morálka chápe ako praktická realizácia etiky, teda systému pravidiel, ktoré človeku slúžia ako ideálne vodidlo praktického konania. Morálna prax – teda individuálna morálka či mravnosť – niektorých postsokratovských filozofov však presahovala hranice etiky, pričom to, čo ju štruktúrovalo, by sme mali označiť skôr ako estetiku. Až keď sa obsah nerozlučne spája s formou, morálna prax s estetikou – môžeme o živote človeka uvažovať ako o umeleckom diele. Podľa Foucaulta (2005) postsokratovskí filozofi nevedeli mravne výnimočný život v dôsledku aplikácie daných etických pravidiel, ale v dôsledku predstavy určitej estetickému formy, ktorú chceli dodať svojmu životu. Foucault (ibidem) takýto život prirovnával k umelec-

¹ Na inom mieste sme tento fenomén pomenovali slovným spojením „etika navyše“. Porov.: (Švihura 2019, 61 - 82).

kej praxi, lebo dobrý umelec sa síce pri tvorbe diela riadi určitými pravidlami, no na druhej strane sa nimi necíti zviazaný a necháva sa viesť predstavou estetickej formy, určitého štýlu, ktorý má jeho dielo získať.

V prípade života človeka je individuálna morálna prax tým, čo mu onú estetickú formu umožňuje nadobudnúť. Toto zistenie bolo pre Foucaulta v istom zmysle zásadné. Sám k tomu uviedol: „Pojem *bios* ako materiál pre estetickú časť umenia je niečím, čo ma fascinuje. Táto idea môže byť rovnako ako etika veľmi silnou štruktúrou existencie bez toho, aby mala akýkoľvek vzťah k súdnictvu *per se*, k autoritárskemu systému, k disciplinárnej štruktúre“ (Foucault 2002, 346). Foucaultove skúmania umenia života, pre ktoré niekedy synonymne používa označenie „estetika existencie“ (porov. Foucault 2002; Foucault 2000a; Foucault 2003a; Foucault 2003b a i.), totiž jasne ukazujú, že mravnosť jednotlivca, ktorá by dokonca prevyšovala konvenčnú spoločenskú morálku, nemusí byť založená za zákazoch, príkazoch a sankciách, ale že jej regulačným a usmerňujúcim princípom môže byť predstava vlastného života ako diela, ktoré disponuje určitou estetickou formou. Formou, ktorú môžu a majú vnímať aj iní ľudia (v prípade umeleckých diel v zmysle artefaktov by sme na ich označenie použili pojem „recipienti“). Regulujúcim a štruktúrujúcim princípom života človeka tak pokojne môže byť jeho vízia „urobiť zo svojho života dielo, ktoré pretrvá jeho pominuteľnú existenciu“ (Foucault 2003a, 184). A to takým spôsobom, „aby dostal čo najkrajšiu podobu (v očiach iných, seba samého a budúcich generácií, pre ktoré bude príkladom)“ (Foucault 2000c, 112).

Takýto spôsob sebautvárania ako umeleckého diela však predpokladá „recipientov“, ktorí na dané umelecké dielo budú reagovať očakávane. Musí počítať s tým, že princípy, ktoré človek vo svojom živote aplikuje, budú títo „iní“, tieto „ďalšie generácie“ schopné náležite oceniť. Princípiálne by preto takéto umenie života nemalo byť v rozpore s hodnotovým nastavením spoločnosti, v ktorej sa realizuje, hoci to ešte nevylučuje skutočnosť, že môže značne prevyšovať konvenčnú rovinu utvárania života. Marcelli (2005, 141) vo vzťahu k téme estetizácie života vo Foucaultových prácach uviedol, že tá sa „spája so sociálnymi funkciami. Nezabudnime, že askéza, ktorú si Gréci predpisovali, bola prípravou na plnenie úloh v obci“. Prekračovanie štandardov konvenčnej morálky mohlo jednotlivcovi zaručiť napríklad politickú autoritu či rešpekt zo strany spoluobčanov. Ako uvádza Foucault (2002, 354), „v klasickej etike nikto nie je povinný byť úplne úprimný ku svojej žene, nedotýkať sa mládenčov a podobne. Ale kto chcel dosiahnuť krásnu existenciu, mať dobrú reputáciu, byť schopný vládnuť druhým, musel sa tak správať“.

Antické podoby umenia života možno nie sú priamo aplikovateľné

v podmienkach súčasnosti. Ich význam však pre nás spočíva v tom, že majú potenciál spochybniť predstavy, podľa ktorých je morálka závislá výlučne od nejakej transcendentnej etickej garancie (či už ju nazveme Boh alebo Rozum). Ukazujú, že morálka môže prevíť aj vďaka niečomu inému, než sú zákazy, imperatívy či sankcie – napríklad vďaka vízii formovania určitého životného štýlu, vďaka estetizácii vlastnej existencie. Antické podoby umenia života by však dnes nemali slúžiť ako také preskripcie vedenia morálneho života, ktoré by mohli substituovať etické alebo náboženské imperatívy minulosti. Aj samotný Foucault podľa Marcelliho (2005, 140) upozorňuje na to, aby sme k nej nepristupovali „ako k žriedlu, z ktorého by sme mohli načerpať stále platné morálne ponaučenie. Foucault to neprestáva zdôrazňovať, zároveň však predsa len pripúšťa, že práve antická etika by nám mohla pomôcť prijať a fundovať isté morálne hľadisko. Túto možnosť nachádza tam, kde táto etika [...] prechádza k požiadavke estetizovať ľudskú existenciu“. Foucault (2000b, 126) teda konštatuje, že antické umenie života alebo estetiku existencie by sme mali vnímať „ako raz danú skúsenosť, od ktorej by sa európske myslenie mohlo znovu odraziť a ku ktorej sa môžeme správať úplne slobodne“. Význam podobných skúseností spočíva v tom, že nám dnes „pomáhajú vytvárať akýsi uhol pohľadu, použiteľný veľmi dobre ako nástroj pre analýzu a pre transformáciu toho, čo sa okolo nás deje“ (Foucault 2002, 347).

Nasledujúci text predstavuje takýto slobodný prístup, ktorý však zachováva pôvodný výsledok Foucaultových skúmaní antického umenia života. Formulujeme ho tak, že morálka môže byť v istom zmysle závislá (hoci určite nie absolútne) od praxe toho, čo by sa dalo nazvať umením života. Aj nasledujúcu analýzu začneme zdieľaním Foucaultovho (Foucault 2002, 348) rozhorčenia nad tým, „že v našej spoločnosti má umenie oveľa viac dočinenia s predmetmi než s jedincami alebo so životom; [...] že umenie predstavuje špecializovanú oblasť, oblasť expertov, ktorými sú umelci. Nemôže sa ale život kohokoľvek stať umeleckým dielom? Prečo by mal byť stôl alebo dom umeleckým predmetom, ale náš život nie?“ (Foucault 2002, 348). Vskutku, prečo nie? Mali by sme si však položiť otázku, v čom môže byť život podobný domu alebo stolu. Je totiž zrejmé, že nie každý dom a nie každý stôl – rovnako tak nie každý život – bude predstavovať umelecké dielo. Čo im teda prepožičiava atribút umeleckosti?

Podľa Liessmanna (2012) sa umelecké dielo od iných ľudských výtvorov odlišuje tým, že jeho estetická forma presahuje rámce každodennosti. Preto zvyčajne za umelecké dielo nepovažujeme prefabrikovaný stôl zo supermarketu či radový dom. Základným diferenčným znakom umeleckého diela

naproti neumeleckému – hoci krásnemu – artefaktu je teda to, že jeho estetická forma je v istom zmysle výnimočná. Nemusí byť nevyhnutne zmyslom lahodiaca, ale mala by dávať najavo, že nereprezentuje banálnu, repetitívnu každodennosť. Umelecké diela tak podľa Liessmanna (2012, 27) predstavujú „javy, ktoré nás prinútiť k zastaveniu, pretože nás iritujú“. To je podstatný atribút umenia, ktorého výnimočná estetická forma narúša neproblematickú každodennosť, čím vo svojich recipientoch navodzuje potrebu hodnotiť či zaujať stanovisko, polemizovať či obhajovať, zdôvodňovať alebo kritizovať, jedným slovom – *myslieť*. Na rozdiel od iných artefaktov, ktoré síce môžu byť krásne či príjemné, umelecké diela nestačí „vnímať, vidieť alebo počuť, je treba im porozumieť“ (ibidem).

Umelecké dielo možno podľa predchádzajúceho výkladu považovať za iniciáciu estetického myslenia. Teda myslenia – tejto domény filozofie –, ktoré je podnietené vnímaním estetické formy umeleckého diela. Koncom deväťdesiatych rokov sa analýzam estetického myslenia venoval Welsch (1993, 40), podľa ktorého sú estetické vnemy impulzom estetického myslenia v tom zmysle, že „pôsobia ako jadro imaginatívnych procesov a rozrastajú sa na základný obraz, ktorý prisľubuje určité nazretie, nahliadnutie. To, čo máme pred očami [...], nás nabáda nastoliť otázku, či práve ono nie je schopné ako blesk osvetliť nejakú situáciu, odkryť pred nami celok, poskytnúť nám nečakané nazretie. Tým sa riadi estetické myslenie“.

Uvažujeme teda nielen o umení ako takom, ale aj o umení života z hľadiska takto poňatej estetické formy. Vieme, že na to, aby predmet alebo jav spĺňal atribút umeleckosti, musí podľa Liessmanna disponovať estetickou formou, ktorá ho odlišuje od iných – taktiež zmyslovo vnímateľných – predmetov alebo javov a vďaka svojej forme v recipientovi rozohráva hru estetického myslenia. Pomenujme túto podmienku umeleckosti ako *estetiku inakosti*. Inakosť je totiž pojem, ktorý znemožňuje redukovat' estetickú formu na tradičné pozitívne estetické atribúty ako sú krása, harmónia, symetria, dokonalosť alebo nebodaj súlad s ideálom či vzorom. Navyše ak vo vzťahu k ľudskému životu hovoríme o estetike inakosti, potom si pod umením života môžeme predstaviť takú formu existencie (nateraz bez konkretizácie obsahu, ktorý sa môže v odlišných kontextoch líšiť), ktorá sa svojim zjavom (vizuálnou estetickou formou) či svojimi názormi (auditívnou estetickou formou) zásadne vymyká rovine každodennosti. V kontexte humánneho sveta môžeme za sféru každodennosti považovať štandardné – v istom zmysle až typizované – formy existencie, ktoré sa z hľadiska kvantity dominantne vyskytujú v nejakej konkrétnej societe.

Naproti uvedenej predstave antické umenie života smeruje k utváraniu

takej estetické formy, ktorú dokážu pozitívne oceniť iní ľudia, pretože hodnota onoho umenia života spočíva vo vysokom stupni mravnosti jednotlivca. Pokiaľ je cieľom realizácie mravne výnimočnej existencie vytvorenie diela, ktoré môže iným ľuďom slúžiť ako príklad či vzor hodný nasledovania alebo diela, ktoré by dokazovalo, že jeho tvorca si zasluhuje výnimočné spoločenské postavenie vďaka vysokému stupňu mravnosti, potom musí taký životný projekt počítať s tým, že odklon od konvencií danej society nemôže mať podobu rozporu s jej ideálmi. Naopak – ako píše Shusterman (2003, 394) – musí sa budovať na „istých všeobecných vzoroch a ideáloch, ktoré sa už spoločensky vžili ako vhodné“. To, čo taký život diferencuje od životov žitých podľa konvenčnej morálky, je zručnosť jednotlivca žiť v súlade s akceptovaným *ideálom*. Taký život je unikátny preto, lebo väčšinová populácia ho nedokáže, nevládze alebo nemusí realizovať. Vyžaduje si totiž značnú námahu a permanentnú životnú prax (askézu). To však ešte neznamená, že si väčšina neuvedomuje jeho morálnu a estetickú hodnotu, práve naopak.

Život človeka, ktorého forma (deklarované názory, postoje a presvedčenia ale napríklad aj vizáž) spočíva v estetike inakosti, nie je životom žitým v súlade s akceptovaným ideálom, ale môže s ním byť v priamom rozpore. Môžeme však taký život považovať za umelecké dielo? Zrejme nielen foucaultovská interpretácia umenia života by nás pri snahe odpovedať pozitívne navádzala za estetickou formou hľadať nejaký morálny obsah. Tento foucaultovský predpoklad by bol filozoficky legitímny už len preto, lebo sa geneticky spája s antickou filozofiou umenia života, pre ktorú boli morálny obsah a estetická forma dve neoddeliteľné strany jednej mince. Rešpektujúc ono staroveké filozofické spojenie by sme sa tohto predpokladu radi pridržiali, avšak s dôvetkom, že za estetikou inakosti sa nemusí nevyhnutne ukrývať mravne výnimočná existencia jednotlivca, ktorá je žitá v súlade s ideálmi danej society. Práve naopak, je potrebné povedať, že za estetikou inakosti môžeme vidieť utváranie života, ktorá sa riadi *inými*, odlišnými ideálmi a pre svoje konanie nachádza iné, odlišné vzory než ostatok society, ktorá daného jednotlivca obklopuje. Napriek tomu však estetika inakosti neznamená absenciu morálky.

V istom zmysle máme pri tomto druhu umenia života dočinenia s opačným pohybom, než aký môžeme sledovať v tých umeniach života, ktoré analyzoval Foucault. Kým v nich sa stretávame s pohybom od (individuálnej) morálky k estetické forme, v prípade umenia života založenom na estetike inakosti sledujeme pohyb od estetické formy k morálke. Tu však nejde o morálku jednotlivca, ktorá je prostriedkom estetizácie jeho života, ale o morálku society, ktorá je spoluutváraná estetikou inakosti života jed-

notlivca. Vnímateľná inakosť jednotlivca totiž podnecuje myslenie svojich „recipientov“ a núti ich zaujímať stanoviská a uskutočňovať voľby. Taký život preto môže plniť funkciu umeleckého diela, ktoré – tak ako iné umelecké diela – otvára „perspektívy sveta – nielen tým, že ho zobrazujú, ale predovšetkým tým, že exemplifikujú nové pohľady na svet“ (Welsch 1997, 332). Inakosť jednotlivca môže byť pre niektorých ďalších jednotlivcov osviežujúcou inšpiráciou k prekonávaniu letargickej konvenčnosti, kým pre iných môže predstavovať nežiadúce otrasy doteraz stabilnej pôdy pod nohami. Pre prvých tak môže byť impulzom k obhajobe, príklonu, valorizácii inakosti či dokonca k zmene vlastného života podľa nej, kým pre druhých zasa impulzom k rezolútnemu nesúhlasu, odklonu či konzekventnejšej valorizácii vlastného života (vo svojich očiach aj v očiach iných), s ktorým život človeka, vyznačujúci sa estetikou inakosti, ostro kontrastuje.

Takým spôsobom sa estetika inakosti spolupodieľa na konštitúcii morálnej dynamiky danej society, pretože táto dynamika nevyhnutne závisí od impulzov, aké dokážu spôsobiť iritujúce elementy, napríklad v podobe kontroverzných umeleckých diel. Morálna dynamika totiž vždy závisí od zainteresovaných volieb *pro* alebo *contra*, od zaujímajúcich vyargumentovaných stanovísk a od foriem života podľa týchto volieb a v súlade s týmito stanoviskami. Umelecké diela v podobe artefaktov svojou estetikou inakosti generujú početné možnosti estetického myslenia. No najmä vo vzťahu k životu, ktorý by mal vďaka estetike inakosti formu umeleckého diela, sa táto intelektuálna rovina nevyhnutne mení na rovinu existenciálno-praktickú, totiž na rovinu morálnu. Morálka žije vďaka tomu, že je životom provokovaná k životu.²

Už Mill (2005, 88) upozorňoval na to, že ak sa o rozličných názoroch „naplno, často a bez obáv nediskutuje, budú sa brať ako dogma a nie ako pravda, ktorá je živá“. So spoločenskou morálkou je to potom obdobne, ako podľa filozofa s náboženskou vierou, ktorá „keď sa stáva dedičnou a nadobúda sa pasívne, nie aktívne, keď už myseľ nie je nútená tak ako prv namáhať svoje sily a trápiť sa otázkami, ktoré táto viera so sebou prináša, nastupuje progresívna tendencia zabúdať všetko okrem formuliek, alebo trpne a apaticky súhlasí“ (Mill 2005, 94). Mill tu naráža na prvé kresťanské sekty, ktoré sa napokon rozrástli na celosvetovú cirkev nie vďaka formalizmu, ale vďaka tomu, že v počiatkoch svojej existencie museli raniť kresťania bojovať s prenasledovaním a s permanentným spochybňovaním, voči ktorému sa museli obhajovať. Kresťanské hodnoty v tom čase v ľuďoch vášnivo žili a nie formál-

ne prežívali, ako je to často dnes, kedy sa kresťanstvo vďaka všeobecnému rozšíreniu mohlo zredukovať na mechanické rituály.³

Táto digresia k Millovi by mohla slúžiť na demonštráciu toho, ako rozumieme pojmu „morálna dynamika“. Umenie života založené na estetike inakosti priamo vyzýva tých, ktorých život s takýmto životom nekorešponduje, k hodnotovým úsudkom a voľbám, k zdôvodňovaniu a zastávaní stanovísk, čím transformuje alebo naopak cizeluje morálku členov danej society. Akcent na estetiku inakosti a jej nositeľov, ktorých život sme ochotní nazývať *sui generis* umením – za predpokladu, že prospieva rozvoju morálnej dynamiky spoločnosti a nepôsobí *a priori* alebo programovo patologicky –, teda nie je samoúčelný.

Už od Simmela sa filozofickým myslením vinie odôvodnený predpoklad, podľa ktorého sa v modernej spoločnosti vytráca schopnosť hodnotenia (prisudzovania alebo upierania hodnoty) či zainteresovaných volieb. Simmel (2003, 38) tento jav nazýval blazeovanosťou a za jej podstatu považoval „otupenie voči rozdielnosti vecí – nie v tom zmysle, že sa už nevnímajú, že sú ľudia načisto otupení, ale že význam a hodnota rozdielnosti vecí a tým aj vecí samotných sa pociťuje ako čosi ničotné“. Tento moderný jav v súčasnosti kriticky reflektuje napríklad Sloterdijk (2013, 371), podľa ktorého najzásadnejšou modernou udalosťou nebola sekularizácia, „ale skôr deradikalizácia etickej dištinkcie – alebo, ak chcete – devertikalizácia existencie“, ktorá označuje stratu schopnosti hierarchizovať hodnoty. Estetika inakosti má potenciál rozvrieť stojaté vody devertikalizovaných existencií a blazeovanej spoločnosti. Zabraňuje tak skostnateniu a mechanizácii spoločenskej morálky (nech už má akúkoľvek podobu), ktorá sa bez potreby jej permanentného racionálneho zdôvodňovania a ozmyselňovania stáva v prúde času a na škodu ďalších generácií, ktoré si ju mechanicky osvojujú, iba formálnou štruktúrou bez vzťahu k osobnému, hodnotovými voľbami naplnenému životu.

Foucault nás naučil o morálke premýšľať inak, než ako o „konečnom produkte etického priemyslu“ (Bauman 1995, 150) – či už mal tento priemysel náboženský alebo filozofický charakter. Ukázal, že morálka jednotlivca nemusí byť odkázaná na daný etický systém, ale že môže byť štruktúrovaná estetickým cieľom jednotlivca. V našej štúdii sme uvažovali o odlišnom spôsobe (akiste len jednom z mnohých) chápania umenia života, ktorý však ukazuje niečo podobné. Totiž to, že dokonca ani spoločenská morálka nie je odsúdená na zánik, pokiaľ v danej spoločnosti jestvujú určité podoby umenia života. Teda že estetická štruktúra života jednotlivca môže pôsobiť ako

² Inšpiratívne podnety k zamysleniu sa nad spätosťou provokácie a moralizácie spoločnosti ponúkajú viaceré Sucharekove eseje, napr.: (Sucharek 2020, 106-108).

³ Porov.: (Mill 2005).

prvok podnecujúci morálku spoločnosti. Slovom Foucaulta (2000d, 115) možno povedať, že „ľudia sa mýlili, keď verili, že celá morálka spočíva v zákazoch a ich zrušenie rozloží samu otázku etiky“. Morálka je „odsúdená“ na život okrem iného dovtedy, pokiaľ bude jestvovať to, čo ju k životu podnecuje. A tým je inakosť.

Predložený text je výstupom z riešenia projektu VEGA č. 1/0537/21 *Umenie života v kontexte filozofickej praxe*.

Literatúra

- BAUMAN, Z. (1995): Úvahy o postmoderní době. Praha: Sociologické nakladatelství.
- FOUCAULT, M. (2000a): Estetika existencie. In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kalligram, 161 - 172.
- FOUCAULT, M. (2000b): Návrat morálky. In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kalligram, 120 - 131.
- FOUCAULT, M. (2000c): Starosť o pravdu. In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kalligram, 108 - 119.
- FOUCAULT, M. (2000d): Technológie seba samého. In: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*. Bratislava: Kalligram, 186 - 214.
- FOUCAULT, M. (2002): O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla. In: Hubert L. Dreyfus – Paul Rabinow: *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann & synové, 337 - 371.
- FOUCAULT, M. (2003a): *Dějiny sexuality II. Užívání slasti*. Praha: Herrmann & synové.
- FOUCAULT, M. (2003b): *Dějiny sexuality III. Péče o sebe*. Praha: Herrmann & synové.
- FOUCAULT, M. (2005): *The hermeneutics of the subject: lectures at the College de France*. New York/Hampshire: Palgrave Macmillan.
- HADOT, P. (1999): *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford/Malden: Blackwell Publishers Inc.
- HADOT, P. (2017): *Co je antická filosofie?* Praha: Vyšehrad.
- LIESSMANN, K. P. (2012): *Univerzum věcí: k estetice každodennosti*. Praha: Academia.
- MARCELLI, M. (2005): *Michel Foucault alebo Stať sa iným*. Bratislava: Kalligram.
- MILL, J. S. (2005): O politickej slobode. In: *Logika liberalizmu*. Bratislava:

Kalligram, 45-187.

SHUSTERMAN, R. (2003): *Estetika pragmatizmu. Krása a umenie života*. Bratislava: Kalligram.

SIMMEL, G. (2003): *O podstate kultúry*. Bratislava: Kalligram.

SLOTTERDIJK, P. (2013): *You Must Change Your Life. On Anthropotechnics*. Cambridge/Malden: Polity Press.

SUCHAREK, P. (2020): *Bricolage 44*. Levoča: Modrý Peter.

SUVÁK, V. (2020): *Ars vivendi alebo Umenie žiť medzi Sokratom a Foucaultom*. Bratislava: Spolok slovenských spisovateľov.

ŠVIHURA, L. (2019): *Umenie života a liberálna kultúra*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove.

VEENHOVEN, R. (2003): Notions of Art-of-Living. Introduction to This Special Issue. *Journal of Happiness Studies*, 4 (4), 345-349.

WELSCH, W. (1993): *Estetické myslenie*. Bratislava: Archa.

WELSCH, W. (1997): Estetika za estetikou. *Filozofia*, 52 (5), 318-336.

Mgr. Lukáš Švihura, PhD.

Inštitút filozofie

Filozofická fakulta

Prešovská univerzita v Prešove

Ul. 17. novembra 1, 080 01 Prešov

SR

email: lukas.svihura@unipo.sk

„INÉ“, „INAKOSŤ“ A „MYSLIEŤ INAK“
V KONTEXTE AKTUÁLNYCH VEDECKÝCH, SOCIÁLNYCH,
MORÁLNYCH A ENVIRONMENTÁLNYCH PROBLÉMOV

PROBLÉMY A HRANICE NATURALIZMU

PROBLEMS AND BOUNDARIES OF NATURALISM

Juraj Popovič

Abstract: *Today, naturalism can be considered as a default philosophical position in scientific interpretation of the world. It is based on the concept of natural, which is usually considered as opposed to supernatural. However delimiting what exactly is natural or belonging to nature is problematic as our conception of nature deepens and evolves over time. In this article we examine these problems from ontological and epistemological points of view and introduce the concept of expansive naturalism by british philosopher Fiona Ellis. We conclude with observation that Fiona makes a move in an important direction, but then stops perhaps prematurely.*

Keywords: *naturalism, ontology, epistemology, nature, scientism*

Úvod

Fiona Ellis je britská filozofka, ktorá sa vo svojej knihe *God, Value and Nature* venuje problematike naturalizmu. Začína konštatovaním, že naturalizmus je väčšinová, dokonca východisková pozícia filozofovania, a čokoľvek nadprirodzené, vrátane Boha, je odmietané. Argumentuje, že je správne byť naturalistom, avšak nie vedeckým naturalistom. Predstavuje koncept tzv. rozšíreného naturalizmu (*expansive naturalism*), inšpirovaný myšlienkami D. Wigginsa a J. McDowela. Tento naturalizmus prekračuje obmedzenia vedeckého naturalizmu, dokáže lepšie začleniť problematiku hodnôt a vytvára priestor aj na teistickú interpretáciu prírody a miesto Boha v nej. Fiona Ellis pritom vychádza ako z teológie, tak aj z filozofie, analytickej aj kontinentálnej. Dielo *God, Value and Nature* je relatívne rozsiahle, tu sa však obmedzím na predstavenie a reflexiu jej argumentov zaoberajúcich sa povahou naturalizmu a koncepciu rozšíreného naturalizmu. Jej konceptu „božského“ naturalizmu sa dotknem iba okrajovo a vyslovene teologické úvahy rozoberané v neskorších kapitolách nebudem reflektovať.

Východiská pohľadu

Kniha Fiony Ellis začína citovaním Dawkinsa z jeho známej knihy *God Delusion*, v ktorej sa podľa jeho vlastných slov kriticky vymedzuje nie voči špecifickej podobe Boha, ale voči akémukoľvek Bohu či bohom, vlastne voči všetkému nadprirodzenému. Hoci toto dielo a autor zožali kritiku aj z radov ateistických filozofov, v skutočnosti je tento postoj pre mnohých intelektuálov dnes typický, hoci je možno inými prezentovaný korektnejšie. To privádza Ellis k otázke, čo vlastne naturalizmus je. Fiona Ellis konštatuje, že naturalizmus je východisková pozícia ako vo vede, tak vo filozofii. Cituje Richarda Bernsteina, podľa ktorého je naturalizmus „dominantná programová orientácia anglo-amerického filozofie“ a zároveň „najsilnejší a najslubnejší úspech anglo-amerického filozofie 20. storočia“. Čo to však naturalizmus je? Tu cituje napr. Johna Hermana Randalla, podľa ktorého je „naturalistická metóda štartovacím bodom akejkolvek skutočnej filozofie“. Niektorí dokonca tvrdia, ako J. G. Brennan, že „naturalistická filozofia“ je pleonazmus, teda nadbytočné použitie pojmov, pretože filozofia nemôže byť iná, než naturalistická. Ak naturalizmus zahŕňa všetky korektné módy poznávania a všetky fakty sú začleniteľné do naturalistického svetoobrazu, a príroda môže byť, ako niektorí tvrdia, chápaná ako „všetko, s čím sa človek stretne akýmkoľvek spôsobom“, potom vlastne prestáva byť samostatným -izmom.

Takáto všeobjímajúca pozícia je však podľa Ellis problematická, pretože je nejasná. Každá ontologická či metodologická pozícia musí mať určité hranice, ak sa chce nazývať pozíciou.

Ak do naturalizmu podľa vyššie uvedeného chápania patria všetky módy poznávania a všetky aspekty sveta, potom sa don môžu dostať aj také fenomény či postupy, ktoré by zrejme naturalisti odmietli. To nás privádza k druhej definičnej stratégii - negatívnej definícii. Tu cituje Ellis opäť viacerých autorov:

„Naturalizmus stojí v opozícii voči všetkým formám uvažovania, ktoré pripúšťajú alebo prehlasujú existenciu nadprirodzenej alebo transcendentnej sféry, a prehlasujú, že poznanie tejto sféry má zásadnú dôležitosť pre ľudský život. Neexistuje žiadna sféra, kde by metódy poznávania prírody nedosiahli“ (cit. podľa Ellis, 2014, 4).

„Naturalizmus stojí v opozícii proti supernaturalizmu. Tým myslím invocáciu agentov alebo síl, ktoré nejak stoja mimo známy prírodný svet a ktorých konanie nemôže byť chápané ako jeho súčasť“ (cit. podľa Ellis 2014, 4).

„Mali by byť odmietnuté všetky entity, ktorých poznanie je závislé na špeciálnych kognitívnych funkciách alebo mystickom osvietení, ktoré nepatria me-

dzi prirodzené cesty poznávania a ktorých možnosť existencie by mal odmietnuť každý filozof so sebarešpektom“ (cit. podľa Ellis 2014, 5).

„Mali by sme sa snažiť poznávať svet bez odvolávania sa na čokoľvek, čo leží za hranicami empirického skúmania. Vylúčené teda musia byť také veci ako nemateriálna myseľ, duše, životná sila či nadprirodzené bytosti“ (cit. podľa Ellis 2014, 5).

Všetky tieto pozície sa dajú označiť ako anti-supernaturalistické, vymedzujúce naturalizmus negatívne ako pohľad, ktorý niečo odmieta. Takéto negatívne vymedzenie je však podľa Ellis takisto problematické. Všetky totiž pracujú s nejakými hranicami, ktoré ale nie sú jasné. Kde presne končia hranice kognitívnych funkcií, ktorými môžeme poznávať svet? Kde presne končia metódy poznávania prírody? Kde presne končí príroda samotná?

Problémy negatívnej definície nás privádzajú k pozitívnemu vymedzeniu naturalizmu. Opäť De Caro a Voltolini:

„Žiadna explanácia by nemala byť akceptovaná, ktorá odporuje prírodným zákonom, tak, ako ich poznáme. Pod nadprirodzenom môžeme chápať pohľad, ktorý sa opiera o existenciu akýchkoľvek síl, ktoré sú nevysvetliteľné vedou, neodvoditeľné z našej ontológie, a v rozpore s vedeckým poznaním“ (cit. podľa Ellis 2014, 7).

Čiže naturalizmus je limitovaný nástrojmi a poznaním vedy. Nadprirodzené tu teda znamená proste nevedecké. Tu však Ellis opäť namieta:

„Na vyhodnotenie takýchto tvrdení by sme potrebovali mať analýzu limitov vedy. Nie je jasné, čo by takéto porušenie vedeckých zákonov vlastne znamenalo a či by to bol skutočne problém....je takýto pohľad, že nadprirodzené vlastne znamená nevedecké, skutočne problematické? Znamená totiž len to, že príroda môže skrývať viac, než vie dnešná veda objasniť (Ellis 2014, 11)“.

Podľa Ellis sme tu obeťami niečoho, čo citujúc McDowella nazýva očarenie vedou. Sme unesení úspechmi modernej vedy, jej schopnosťou predikcie a kontroly, technológiami, ktoré prináša, jej prínosom pre svet. Toto očarenie potom spôsobuje, že pokladáme vedu za jedinú pravú cestu k poznaniu, jej súčasnú ontológiu za kompletnú a jej metódy poznávania za jediné spoľahlivé. Podľa McDowella je takýto scientizmus poverou (superstition), a nie postojom, ktorý rešpektuje objavy a postupy vedy. Na to, aby sme rešpektovali jej empirické výsledky, nemusíme celé poznávanie sveta ohraničovať jej limitovanými metódami.

Žiadne bežne prijímané vymedzenie naturalizmu: ako univerzálnej všeobjímajúcej metódy; v opozícii k nadprirodzenému; cez hranice vedeckého poznania a metódy; nie je teda podľa Ellis korektné. Prvé je zmysluprázdne, druhé predpokladá znalosť hraníc prírody, a tretie stotožňuje pravdu s tým,

čo vie obsiahnuť limitovaná veda.

Ellis ďalej preberá argumentáciu Johna Duprého, podľa ktorého musíme prekonať reduktívny naturalizmus. Ten sa zakladá na predstave, že prírodný svet sa na fundamentálnej úrovni skladá z entít, ktoré rozoznáva fyzika. Táto predstava je podľa Duprého v samotnej vede už prekonaná (pretože vedy ako chémia a biológia pracujú s emergentnými javmi a zákonmi, ktoré nie sú vysvetliteľné pomocou fyziky), avšak jej reduktívny duch naďalej ovplyvňuje filozofické úvahy:

„Predstava o mikrofyzikálnej mašinérii kozmických rozmerov nie je výsledkom naturalistického skúmania, ale nadprirodzený konštrukt vedeckého snívania. Predstava, že fyzika má akýsi monopol na definovanie obsahov prírody, je nevedecká. Existuje veľká diverzita projektov, ktoré vedú k investigácii prírodného sveta“ (Ellis 2014, 17).

Namiesto toho by sme sa podľa Duprého mali snažiť o tzv. pluralitný naturalizmus, ktorý pripúšťa rôzne módy poznávania, vrátane nevedeckých (v zmysle prekračujúcich metódy prírodných vied) a filozofických. Odtiaľto je už len krôčik k pojmu rozšíreného naturalizmu.

Rozšírený naturalizmus

Ellis konštatuje, že tento pluralistický naturalizmus nie je medzi filozofmi zriedkavý, hoci ho možno niektorí nazývajú inak - expanzívny, slobodný, platónsky. Inklinujú k nemu najmä tí filozofi, ktorí sa zaoberajú ľudskou sférou - myslou, hodnotami a rozumom. Osobitným záujmom a hlavným motívom Fiony Ellis pre uvedenie rozšíreného naturalizmu je sféra hodnôt. Ellis tu vidí dve protichodné tendencie vo vedeckom skúmaní hodnôt. Na jednej strane stoja tí, ktorí študujú hodnoty čisto pozitivisticky, ako dispozície k určitému správaniu, a študujú kauzálne vzťahy súvisiace s hodnotovým chovaním. Táto tendencia vychádza podľa Ellis už z Hobbesa, ktorý sa snažil hodnoty postaviť na vedeckom základe a tvrdil, že „dobro“ nie je nejaká absolútna kategória, neexistuje ako súčasť prírody, ale iba relatívna, rozdielna pre každého človeka. Ako dobré skrátka charakterizujeme tie veci, o ktoré máme prirodzenú tendenciu sa usilovať, a ktoré nás uspokojujú. Štúdium hodnôt sa podľa tohto pohľadu má zaoberať spôsobmi, akými ľudia dosahujú to, čo považujú za dobré, teda ako predstava o rôznych dobrách vplýva na konkrétne činy jednotlivcov. Takéto chápanie hodnôt ako špecifických mentálnych objektov, ktoré motivujú naše činy, sa dá začleniť do naturalistického poňatia sveta a prepojiť s inými poznatkami psychológie a sociológie.

Podľa Ellis je však takéto poznávanie hodnôt nedostatočné, pretože je de-

humanizujúce. Takýmto spôsobom môžeme ako hodnoty chápať z vedeckého hľadiska akékoľvek ciele, ktoré modulujú a motivujú naše správanie, teda aj také, ktoré by sme v bežnej ľudskej praxi nikdy ako hodnoty neoznačili, pretože by sme ich považovali za nemorálne. Je tu teda určitá priepasť medzi vedeckým, nezaujatým štúdiom hodnôt, a praktickým životom, kedy pod hodnotami rozumieme niečo vyššie. Hodnoty sa teda podľa Fiony nedajú zredukovať a vysvetliť prostredníctvom naturalistických prístupov, teda prostredníctvom ontológie a metodologického aparátu prírodných vied. Cituje Akeela Bilgramiho:

„Hodnoty nie sú predmetom nestranného pozorovania. Je na nich niečo, čo vylučuje možnosť nezaujatého skúmania. Hodnoty majú určitý normatívny element, ktorý nezaujatý vedecký postoj nedokáže odhaliť a neutrálne vedecké parametre popísať. Existuje zdroj hodnôt, ktorý pôsobí zvonka a nie iba zvnútra našich tendencií a dispozícií. Sme responzívni voči normatívnym požiadavkám, ktoré prichádzajú z evaluačných vlastností vnímateľného sveta, v ktorom žijeme“ (cit. podľa Ellis 2014, 20).

Pri hodnotách, ak ich chceme pochopiť v ich plnej kvalite, musíme reflektovať aj túto normatívnu stránku, pre ktorú je vedecký spôsob investigácie nedostatočný, pretože mu dimenzia normativity z povahy nezaujatej investigácie chýba. Ak sa dokážeme otvorene pýtať, či je niečo dobré, tak potom použitie tohto slova „dobré“ sa nemôže dať zredukovať na naše osobné dispozície.

Ellis spomína Petra Railtona, ktorý volá po prepojení empirickosti a normativity, pretože bez prepojenia na empirické poznávanie by normatívne štúdium hodnôt stratilo kontakt s vedeckými teóriami. Railton nespochybňuje inštrumentálnosť hodnôt, teda ich schopnosť motivovať naše činy, avšak rozlišuje medzi morálnymi hodnotami a inými formami „žiadúcnosti“. Podľa neho musí byť diskusia o hodnotách „humanizovaná“, a okrem vedeckých hodnôt informovaná aj skutočne ľudskými hodnotami. Tie vidí v uchopovaní hodnôt cez spoločenský pohľad, namiesto individuálneho pohľadu. Railton tvrdí:

„Morálne postoje môžu byť objektívne bez toho, aby boli kozmické. Nemusia byť zakotvené v ničom inom, než vo faktoch o človeku a jeho prostredí, faktoch o tom, na čom nám záleží, a ako náš spôsob života ovplyvňuje tieto veci“ (cit. podľa Ellis 2014, 29).

Railtonova snaha podľa Ellis implicitne vedie k vytvoreniu priestoru pre ideu, že hodnoty existujú nezávisle od toho, čo si pod nimi predstavujeme alebo aké hodnotové nastavenie ten-ktorý človek má. S hodnotami tak môžeme vstupovať do kauzálnej interakcie cez žitý život a skúmať ich, avšak

toto skúmanie nie je nestranné vedecké skúmanie, ale naopak angažované prežívanie týchto hodnôt. Railton sám však takýto hodnotový realizmus, teda predstavu o hodnotách ako *sui generis*, odmieta, pretože by to bolo podľa jeho slov „*netolerovateľne čudné*“ (intolerably odd). Explicitne odmieta predstavu, že by pochádzali z „*prikázaní nadprirodzeného pôvodu, a reflektovali by vôľu nejakej deity*“. Ellis sa tu pýta, súhlasiac so smerom Railtonových úvah, prečo by sme takýto krok mali považovať za čudný. Súvisí to totiž s tým, že takýto krok prekračuje naturalistické chápanie sveta, v ktorom objektívne existuje iba to, čo je súčasť prírody, a ľudské hodnoty ako súčasť prírody žiadna veda neidentifikovala. Ellis tu nadväzuje a ďalej rozvíja pohľad Wigginsa, podľa ktorého vedecký mód poznávania nás vzdaluje od hodnotových praktík, ktorým práve chceme rozumieť, „*od hodnôt s veľkým H*“. Wiggins zdôrazňuje v otázke hodnôt aj nutnosť participatívneho, aktívneho poznávanie, namiesto nezaujatého, odťažitého vedeckého poznávania. Rozlišuje medzi prvostupňovým etickým rozmyšľaním o hodnotách, čo zodpovedá osobnej angažovanosti, a rozmyšľaním o tomto rozmyšľaní, čo zodpovedá nestrannému vedeckému skúmaniu. Až opustením čisto redukčívneho pohľadu a kombináciou týchto dvoch módov môže vzniknúť skutočné porozumenie hodnotám, a môžeme tak smerovať ku skutočnej morálnej vede.

Podľa Ellis máme totiž v skutočnosti iba dve možnosti: redukciu hodnôt pomocou vedeckých poznatkov, pričom nám ale unikne ich normatívna dimenzia, ktorú ako ľudia bežne prežívame, a hodnotám tak v skutočnosti nebudeme rozumieť v ich plnej kvalite; alebo rozšírenie našej koncepcie sveta tak, aby zahŕňal aj normatívnu dimenziu ontologicky a participatívne poznávanie metodologicky. Rozšírený naturalizmus tak prekračuje bežný naturalizmus v predstave, že hodnoty sú súčasťou prírodného sveta, a môžeme ich objektívne poznávať, pričom toto poznávanie je iné, než poznávanie vedeckou metódou.

„Božský“ naturalizmus

V tomto zmysle je rozšírený naturalizmus nad-prirodzený, ak prirodzenosť chápeme redukčne a úzkoprso, a spájame ju s fyzikalizmom a s metódami prírodných vied. Ellis:

„S rozšíreným naturalizmom máme prostriedky na to, aby sme povedali niečo zrozumiteľné o našich morálnych praktikách, vieme to spraviť bez toho, aby sme sa odcudzili svojej ľudskosti, a pritom do takéhoto chápania vieme začleniť poznatky psychologických a sociálnych vied. Príroda sa tak stala in-

kluzívnejšou kategóriou, ktorá by mala byť akceptovateľná pre kohokoľvek, kto chce zlúčiť empirické a normatívne poznanie bez nánosov zbytočných ontologických rozšírení“ (Ellis 2014, 40).

Ellis sa však nezastavuje pri otázke hodnôt. V ďalších kapitolách rozoberá otázku, aký je pôvod týchto normatívnych hodnôt. Tradične sa hodnoty vnímali, ak sa chápali objektívne, ako súčasť určitého nadprirodzeného poriadku. Ich zdrojom teda bola akási nadpozemská sféra alebo priamo Boh. A presne tam Ellis smeruje. Prechod od bežného ponímania prírody k takémuuto „očarovanému“ (enchanted) je pritom štrukturálne podobný a založený na rovnakých myšlienkových postupoch, ako prechod od reduktívneho naturalizmu k rozšírenému naturalizmu.

Podľa Ellis podobne, nemôžeme vylučovať hodnoty z obrazu prírody len preto, že nezodpovedajú úzkym limitom vedy, nemôžeme na základe takéhoto argumentu vylučovať ani existenciu Boha v prírode. Ellis tu pripomína, že veda nemá monopol na celú prírodu a že vedecký framework nie je dostatočný na zachytenie celej skutočnosti. Kritik tu podľa Ellis môže namietat, že sa jedná o ontologický exces spojený s epistemologickými ťažkosťami: že nikde v prírode nevidíme stopy Boha a na poznanie Boha by sme potrebovali mysterióznu kognitívnu schopnosť, veľmi odlišnú od bežných spôsobov poznávania. Takáto námietka sa však podobá na tú, ktorou by reduktívny naturalista reagoval na rozšírený naturalizmus, teda na pokus o objektivizáciu hodnôt a ich včlenenie do prírodného poriadku. Až odmietnutím takéhoto reduktívneho vnímania sa môžeme povzniesť z vedeckých na mimo-vedecké vysvetlenie a uchopovanie sféry hodnôt, teda spraviť krok z reduktívneho naturalizmu smerom k rozšírenému naturalizmu. Podobne musíme podľa Ellis postupovať aj v otázke Boha - odmietnuť vnímanie, podľa ktorého by existencia Boha v prírode znamenala ontologické či epistemologické problémy, lebo jeho existencia je problémová iba z hľadiska úzkoprsého vedeckého, teda reduktívneho, pohľadu:

„Ak toto reduktívne chápanie odmietneme, môže nám to otvoriť oči pre tie aspekty prírody, ktoré zostávajú skryté, pokiaľ sa na ňu pozeráme iba vedeckým zrakom. Spravíme tak ďalší krok od rozšíreného naturalizmu k božskému naturalizmu. Musíme zvážiť možnosť, že existuje intelektuálne rešpektovateľná verzia pohľadu, že náš svet je prestúpený božskosťou (divinely enchanted), že naša responzivnosť voči takémuto svetu je v súlade s našou prirodzenosťou, a že táto responzivnosť má navyše dopad na našu ľudskosť“ (Ellis 2014, 49).

Podľa Ellis teda príroda disponuje určitou rovinou božskosti (divinity) a práve preto môže disponovať aj hodnotami ako svojou súčasťou. Ellis preto pozýva otvoreného čitateľa, aby, ak akceptoval posun k rozšírenému natura-

lizmu odmietnutím reštrikcií vedy, akceptoval aj posun od rozšíreného naturalizmu k „božskému“¹ naturalizmu, ktorý pripúšťa určitú božskú dimenziu prírody, ktorá je zdrojom hodnôt. Opierajúc sa o teologické argumenty E. L. Mascalla, tvrdí, že hoci je Boh stojaci nad prírodou, neznamena to, že s ňou, a aj s človekom, nemá žiaden vzťah či spojenie. Boh nie je nejaká „strašidelná“ (spooky) superštruktúra, ktorá predstavuje nejaký nečinný ontologický „prídavok“ voči inak autonómnej prírode. Treba ho skôr vnímať ako dimenziu či kvalitu, ktorá je v prírode intímne prítomná, obohacuje ju, pričom človek s takto koncipovaným Bohom môže prichádzať do kontaktu rovnako, ako (podľa rozšíreného naturalizmu) môže prichádzať do kontaktu s hodnotami.

Cez kritiku prírodovedeckého „zovretia“ prírody tak Ellis postuluje najprv dimenziu hodnôt ako súčasť prírody, aby následne štruktúrne podobným krokom postulovala božskú dimenziu prírody. Pritom však striktne odmieta to, čo sama nazýva „čarujúcimi bohmi“ (magic-making gods), teda akékoľvek postulovanie okultných, duchovných alebo magických entít či síl. Božský naturalizmus Fiony Ellis je tak teistický, nie magický, a približuje sa k pozíciám kresťanskej prírodnej teológie.

Reflexia

Čítať Fionu Ellis nie je jednoduché. Ako je možno zrejmé aj z predstavenia tohto pohľadu, minimálne prvé kapitoly vyzerajú ako citačná hitparáda, kde celé strany sú striedajúce sa citácie či parafrázy iných autorov, doplnené pripomienkami Fiony. Vyžaduje si to veľkú pozornosť, rozoznávať, kde končia pohľady a myšlienky jednotlivých autorov, z ktorých Ellis vychádza, a začínajú jej vlastné, originálne myšlienky. Niekde dokonca cituje celé nadväzujúce konverzácie a vzájomné reakcie autorov, čo pridáva na informačnej hodnote, ale uberať na prehľadnosti argumentačnej línie. Dielo tak trochu pôsobí ako zlepenec myšlienok iných autorov. To, čo tento zlepenec spája a dáva do súvisu, je ústredný motív Fiony Ellis, totiž snaha prekonať reduktívnosť typického naturalistického postoja. Problematika hodnôt, ktorá vedie k rozšírenému naturalizmu, plní funkciu mostíka, po ktorom sa Ellis dostáva k problematike Boha. Práve začlenenie Boha do prírodného obrazu sveta je cieľ, ku ktorému smeruje celé dielo.

Prínosom diela je jednoznačne kritika naturalizmu ako filozofickej po-

¹ Ellis používa slovo enchanted naturalism, avšak v zmysle divinely enchanted; božský je teda asi výstižnejší preklad, než očarovaný, čo by bol doslovný preklad.

zície. Ellis správne poukazuje na problémy spojené so samotnou definíciou či vymedzením naturalizmu. Ani vymedzenie cez opozíciu voči nadprirodzenosti, ani vymedzenie cez vedeckú metódu nie je dostatočné. Táto téma sama osebe nie je primárny fokus Fiony Ellis, zasluhovala by si však väčšiu pozornosť.

Problém s negatívnym vymedzením voči nadprirodzeniu je napríklad aj ten, že by sme potrebovali mať pozitívnu definíciu tohto nadprirodzena na to, aby sme mohli mať zmysluplnú definíciu prirodzenosti, ktorá sa voči tomuto nadprirodzeniu negatívne vymedzuje. Avšak nič také nemáme. Ak napríklad tvrdím, že neexistuje duša (alebo božstvo alebo životná sila), čo tým vlastne tvrdím? Na to, aby takéto tvrdenie malo zmysel, by som musel najprv takýto pojem (ako napr. duša) nejak pozitívne vymedziť. Musel by som popísať jeho vlastnosti a dať ho do vzťahu voči iným prirodzeným či nadprirodzeným pojmom. O to sa však nikto zo zástancov naturalizmu, prirodzene, nepokúša. Duša teda nereferuje na nič, je to vlastne bezobsažný pojem. Ale potom je bezobsažné aj negatívne vymedzenie sa voči takémuto pojmu. Máme dve možnosti: buď niečo také, ako duša, existuje, alebo nie. Ak neexistuje, potom sa jedná o prázdny, na nič nereferujúci pojem, a potom negatívne vymedzenie sa voči takémuto pojmu je rovnako bezobsažné. Aby som to ilustroval lepšie, predstavme si, že budem tvrdiť, že jediný správny filozoficko-vedecký program ako “anti-irituálny”. A pod pojmom “irituálny” budem rozumieť také veci, o ktorých ľudia niekedy veria, že existujú, ale oni neexistujú. Dával by takto definovaný program zmysel? Nedával. Podobne nedáva zmysel ani naturalizmus, poňatý ako anti-spiritualizmus, ak nič spirituálne neexistuje. Ak by však, naopak, spirituálne fenomény skutočne existovali, tak potom by, či sa to zástancom naturalizmu páči alebo nie, boli súčasťou prírody, hoci takej prírody, ktorú bežne nevnímame, a na ktorú naša veda zatiaľ nedosiahla. V tom prípade by bol naturalizmus nesprávny, pretože by apriori ontologicky vylučoval existenciu niečoho, čo existuje, a epistemologicky by sa ani nepokúšal o hľadanie cesty k poznávaniu tohto niečoho. Z toho vidíme, že naturalizmus poňatý ako anti-spirituálny je buď bezobsažný, alebo nesprávny.

Čo sa týka stotožnenia naturalizmu s tým, čo veda pozná (ontologicky) alebo s vedeckou metódou (epistemologicky), tu Ellis správne naznačuje, že príroda môže obsahovať viac, než čo vie naša dnešná veda povedať. Toto sa dá podoprieť napríklad aj argumentom z histórie vedy. Naša vedecká predstava o svete sa totiž neustále vyvíja. Descartes si prírodu predstavoval mechanicky, kauzálné pôsobenie sa prenášalo mechanickým stykom. Analógiou prírody bol komplexný stroj, fungujúci podľa presných, nemenných pravidiel.

Galilei prírodu matematizoval a položil základy exaktných vied. Odvtedy sa za najlepšie poznanie považuje také, ktoré je vyjadriteľné matematickým vzťahom a umožňuje predikcie. Newton do vedy priniesol koncept sily, aj takej, ktorá, ako gravitácia, môže pôsobiť na diaľku, čím prekonával mechanickú predstavu Descarta. Maxwell prispel teóriou poľa, ktoré je priestorovo neohraničené a ktoré je nositeľom určitých kvalít a silového pôsobenia. Einstein zrelativizoval čas a priestor, ktoré sa dovtedy považovali za nemenné. Kvantová fyzika ukotvila náhodnosť a pravdepodobnosť ako fundamentálnu črtu prírody na najnižšej úrovni. Zároveň ukázala, že myseľ a hmota nie sú kompletne oddelené, a že pozorovanie môže mať dopad na samotný experiment, čím položila určitú hranicu skúmateľnosti sveta. A niektoré pokročilé teórie fyziky snažiac sa vystihnúť fundamentálnu úroveň častíc sú natoľko abstraktné a matematicky sofistikované, že predstava, ktorú má takýto fyzik o hmote, sa už veľmi líši od konvenčnej predstavy, s ktorou pracujú bežne aj filozofi. Inými slovami, veda, a s ňou aj naša predstava o prírode, sa vyvíja. Technológie, ktoré vďaka tomuto vývoju dnes máme k dispozícii, by stredovekému človeku museli pripadať magické, pretože by sa nedali začleniť do jeho obrazu sveta a odporovali by tomu, čo dobové poznanie vnímalo ako možné. A tak je tomu aj dnes. Preto ohraničovať prírodu na to, čo pozná a tvrdí dnešná veda, môže iba ten, ktorú ignoruje túto historickú skúsenosť a je v zajatí, ako Ellis tvrdí, “očarenia vedou”.

Napokon, Fiona Ellis svojou kritikou naturalizmu jednou rukou otvára pandorinu skrinku, ktorú sa ale zároveň snaží druhou rukou zavrieť. Ak totiž nasledujúc jej argumentáciu odmietneme reštrikcie a reduktívnosť naturalizmu, a uznáme, že príroda môže obsahovať viac, než čo je dnešná veda schopná popísať, a že módy poznávania sa neobmedzujú iba na vedeckú metodológiu, potom sa nám otvára oveľa širší obzor ontologických a epistemologických možností, než Fiona naznačuje, alebo je vôbec ochotná akceptovať. Ako som vyššie spomínal, odmieta “magic-making-gods”, alebo čokoľvek, čo sa ponáša na predvedecké (magické, mýtické, mystické) výklady sveta a jeho fungovania. Ale na akom základe? To už Ellis nezdôvodňuje. Zrejme je to pre ňu samozrejmé, avšak rovnako je samozrejmé aj odmietanie akéhokoľvek nadprirodzena či čohokoľvek stojaceho mimo dosah vedeckej metódy pre reduktívneho naturalistu. Ak príroda obsahuje viac, než čo je reduktívny naturalista schopný pripustiť (napr. dimenziu hodnôt či božskú dimenziu, ako nás Ellis presviedča), tak môže obsahovať ešte oveľa viac - môže obsahovať aj duchovné bytosti, božstvá, okultné sily atď., voči ktorým sa kriticky vymedzuje aj Ellis. Táto deliaca hranica medzi tým, čo je ešte pri rozširovaní naturalizmu prípustné, čo už nie, a najmä prečo, nie je stano-

vená, odôvodnená ani vysvetlená. Z môjho pohľadu sa teda Ellis vydáva na správnu cestu búrania nepotrebných či obmedzujúcich reštrikcií a redukcií, avšak zastáva kdesi na polceste. Z toho nevyplýva, že máme začať automaticky veriť v existenciu nejakých bizarných kozmológií, panteónov bohov alebo spleti okultných síl, a že vedecké žurnály sa majú premeniť na ezoterické časopisy. Znamená to ale, že keď nevieme, kde presne hranice prírody a metód poznávania sú - a nie je dôvod sebavedomo sa domnievať, že dnes už to vieme - tak si musíme dať veľký pozor na to, o čom prehlásime, že to stojí za týmito hranicami a nie je teda hodné vedeckého či mimovedeckého poznávania. Možno táto otvorenosť povedie k tomu, že pojmy, ktoré sú dnes vytesňované za brány vedeckého myslenia a chápané ako nadprirodzené, budú jedného dňa rehabilitované ako prirodzené, zatiaľčo iné možno budú definitívne uznané ako neexistujúce na základe poznatkov, ktorými dnes ešte nedisponujeme práve preto, že sa hýbeme v príliš reštriktívnej a redukčnej koncepcii prírody.

Tento príspevok vznikol vďaka podpore z grantu APVV-18-0103 *Paradigmatické zmeny v nazeraní na vesmír a človeka z filozofickej, teologickej a fyzikálnej perspektívy*.

Literatúra

ELLIS, F. (2014): *God, Value and Nature*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Mgr. Juraj Popovič

Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Gondova ulica 2, 811 02 Bratislava 1
SK
email: juraj.popovic@gmail.com

PROBLEMATIKA ANTROPOCÉNU V DVOCH VÝZNAMOVÝCH ROVINÁCH

PROBLEMS OF THE ANTHROPOCENE IN TWO LEVELS OF MEANING

Katarína Podušelová

Abstract: *The paper points out two levels of meaning of the term anthropocene, which is directly related to the human impact on the state of the global ecosystem. This influence is reflected on the one hand in the field of natural sciences, where the term anthropocene denotes a new stage in the geological history of the Earth. On the other hand, in the field of humanities, the concept of anthropocene has become the starting point for theoretical analyzes of the direct relationship between the environmental assumptions of the existence of civilization and human action, the consequences of which threaten these assumptions. In both approaches, man is considered to be the direct cause of changes in the Earth's ecosystem. The paper points out the importance of interconnection of the both two levels of meaning of the term anthropocene.*

Keywords: *anthropocene, human as a geophysical force, environmental crisis, environmental sustainability, environmental responsibility;*

Úvod

Zachytiť v súčasnosti komplikovaný vzťah človek – príroda bez toho, aby sme sa zamysleli nad dôsledkami, ktoré spôsobuje bezohľadné využívanie prírodného prostredia človekom nie je možné. Disharmóniu v tomto vzťahu zaznamenali nielen výskumy v oblasti prírodných vied, ale aj teoretická reflexia v oblasti humanitných a spoločenských vied. Odozva na zhoršujúce sa environmentálne podmienky na Zemi, ktoré vyústili až do environmentálnej krízy sa prejavuje v podobe množstva snáh nájsť spôsoby ako riešiť aktuálnu situáciu a jednou z nich sa stala aj potreba uchopenia tejto problematiky prostredníctvom pojmu *antropocén*¹. Pojem *antropocén* by mal pre-

¹ Pojem antropocén vznikol intuitívnym spojením slova *anthropos* (gr. ἄνθρωπος) človek

dovšetkým odrážať klimatické zmeny² antropogénneho charakteru, ktoré sú už natoľko viditeľné, že ich reflexia si vyžaduje bezodkladnú súčinnosť humanitných a prírodných vied.

Prečo dve významové roviny?

Predpokladom pre vznik pojmu *antropocén* bola zjednocujúca snaha zachytiť dlhodobú históriu interakcie človeka so životným prostredím a ústredná myšlienka negatívneho vplyvu človeka na stav planetárneho systému. Zároveň by mal byť pojem *antropocén* zjednocujúcim prvkom, ktorý vyplní určité jazykové vákuum v interdisciplinárnom diskurze. Na základe uvedených predpokladov sa pojem *antropocén* začal používať nielen v prírodných vedách, ale aj vo vedách humanitných a spoločenských avšak s určitými rozdielmi.

Na základe uvedeného je možné v pojme *antropocén* identifikovať dve významové roviny, ktoré reflektujú dva myšlienkové horizonty. Na jednej strane ide o horizont prírodovedeckého skúmania (geológia, biológia, fyzika, chémia), ktorý sa zameriava hlavne na stratigrafickú analýzu a fyzikálne javy planetárneho rozsahu spôsobené ľudskou činnosťou. Podľa J. Zalasiewicza sa z tohto hľadiska *antropocén* považuje za interval dejín Zeme alebo stratigrafiu, a nie za históriu človeka (Zalasiewicz 2015). Na strane druhej je tu horizont humanitných a spoločenských vied (filozofia, politológia, etika, ekonómia, sociológia, sociológia, atď.), ktorý sa zaoberá teoretickými analýzami ľudského konania vo svete a jeho dopadom na ekosystém Zeme. Problematickosť v oboch uvedených rovinách spôsobuje fakt, že ani v jednej oblasti ešte nie je pojem *antropocén* prísne zadefinovaný. Môžeme sa stretnúť s mnohými definíciami, napríklad: „*Antropocén* funguje ako geo-

a prípony *cén* – odvodená od slova „nový“ - „nedávny“, ktorá sa používa v názvoch označujúcich geologické epochy.

² Klimatické zmeny sa prejavujú vo forme narušenia klimatických cyklov. Okrem zmien prirodzeného charakteru dochádza k destabilizácii klimatických cyklov aj prostredníctvom vplyvu ľudskej činnosti, tzn. že ide o zmeny antropogénneho charakteru. K základným antropogénnym zmenám patria: zvyšovanie koncentrácie skleníkových plynov (hlavne CO₂) v atmosfére, ktoré vznikajú spaľovaním fosílnych palív, výrubom lesných porastov, poľnohospodárskou a priemyselnou výrobou a nakladaním s odpadom. Ich dôsledkom je skleníkový efekt, ktorý prispieva k javu globálneho otepľovania. Zmeny antropogénneho charakteru sa neprejavujú len extrémnymi výkyvmi počasia, znehodnotením ovzdušia a vodných zdrojov, ale majú dopad aj na zníženie biodiverzity a neposlednom rade vytvárajú negatívne spätné väzby, ktoré majú vplyv na kvalitu ľudského života, tzn. že spôsobujú nielen zhoršenie ľudského zdravia, ale odrážajú sa aj vo forme politických, sociálnych a ekonomických konfliktov a krízach.

logická jednotka času, procesu a vrstiev“ (Subramanian 2019); „*Antropocén* je koncept, ktorý zachytáva trhlínu, medzeru v histórii Zeme, ktorá vznikla v dôsledku dopadu ľudskej činnosti na pozemský systém ako celok (Crutzen 2000). Koncept *antropocénu* však stále predstavuje len vedeckú hypotézu a nebol do dnešných dní prijatý ako oficiálna stratigrafická jednotka.

Vznik a vývoj pojmu *antropocén*

Ako uvádza W. Steffen v článku *The Anthropocene: conceptual and historical perspectives*, pojem *antropocén* môže vytvárať vo vedeckej terminológii dojem, že ide o neologizmus (Steffen 2011, 843). V skutočnosti jeho vytvorenie nebolo úplne náhodné a nové ako sa to často prezentuje. Skôr než sa začal pojem *antropocén* všeobecne používať³, prispel k jeho vzniku americký environmentálny novinár Andrew C. Revkin, ktorý vo svojej knihe *Global warming: understanding the forecast* (1992) uverejnil myšlienku postholocénnej éry, ktorú nazval *anthrocén*. Pojem *antropocén* používal už v 80. rokoch 20. storočia profesor biológie Eugene F. Stoermer. Až oficiálna požiadavka P. Crutzena na zmenu vo formálnom označovaní geologickej epochy⁴ z holocénu⁵ na *antropocén* viedla k širšiemu záujmu o jeho používanie. Od tohto momentu sa pojem *antropocén* začal objavovať nielen v teoretických reflexiách humanitných a spoločenských vied, ale aj v politických diskusiách⁶, v umení a literatúre.

Okrem uvedených snáh pomenovať a riešiť prebiehajúce environmentálne zmeny, ide predovšetkým o snahu uchopiť myšlienku priamej súvislosti medzi ľudskou aktivitou a zmenou environmentálnych podmienok na Zemi,

³ Všeobecné používanie pojmu a jeho popularizácia sa spája s rokom 2000, kedy Paul Crutzen na sympóziu Medzinárodného programu geosféry a biosféry (IGBP - *The International Geosphere-Biosphere Programme*) v Mexiku, prvýkrát vyslovil požiadavku jeho oficiálneho používania. Ešte v tom istom roku publikoval P. Crutzen a E. Stoermer článok *The „Anthropocene“* (2000).

⁴ História Zeme presahuje takmer 4,5 mld. rokov. Túto históriu mapujeme prostredníctvom výstavby geologického časového plánu a jeho jednotiek. V stratigrafii existujú rôzne spôsoby akými sa zisťujú jednotlivé obdobia. V prvom rade prostredníctvom stanovenia určitých udalostí alebo procesov a klasifikácie materiálov, ktoré tieto udalosti a procesy zachytili. Analýza zahŕňa fyzikálne aspekty nánosov – v rámci litostratigrafie, zisťovanie chemických stôp – chemostratigrafia a zachytávanie biologických stôp – biostratigrafia (Zalasiewicz 2015).

⁵ Pojem holocén („nedávny celok“) pre postglaciálnu geologickú epochu po prvý raz použil v roku 1833 Sir Charles Lyell. Uvedený pojem v roku 1885 schválil medzinárodný geologický kongres v Bologni (Crutzen 2000).

⁶ Generálny tajomník OSN Ban Ki-Moon, otvoril v roku 2012 environmentálny samit Rio +20 slovami: „vitajte v antropocéne“.

ktorá sa javí ako omnoho staršia. Ako uvádza P. Crutzen, napríklad už George L. L. de Buffon vo svojom diele *Les Époques de la Nature* (1778), rozdelil históriu Zeme do siedmich epoch, pričom posledná, a teda súčasná, je zameraná na silu človeka, ktorá by mala pomáhať prírode. Ďalej uvádza, že rastúci vplyv ľudstva na životné prostredie zaznamenal aj taliansky geológ Antonio Stoppani v práci *Corso di Geologia* (1873), kde hovoril o „novej telurickej sile“, ktorá môže byť porovnateľná s prirodzenými fyzikálnymi silami Zeme a navrhol používanie pojmu *antropozoická éra*. V neposlednom rade uvádza aj Teilharda de Chardina a Édouarda Le Roya, ktorý v 30. rokoch 20. storočia začali používať pojem *noosféra*. Uvedený pojem reprezentuje „svet myslenia“, ktorý sa vyznačuje rastom úrovne mozgovej sily človeka pri formovaní jeho vlastnej budúcnosti a prostredia. Tento pojem neskôr rozvíjal aj ruský vedec Vladimír Ivanovič Vernadskij (Crutzen 2002, online). V 50. rokoch 20. storočia americký ochranca prírody Fairfield Osborn vo svojej knihe *Our Plundered Planet* (1948) prirovnal človeka k „novej geologickej sile“ (Steffen 2011, 844). Všetky tieto snahy neskôr prispeli k vzniku pojmu *antropocén*. Je však potrebné dodať, že existujú štúdie, ktoré považujú, vzhľadom na súčasné poznatky, snahy o prepojenie predchádzajúcich myšlienkových tendencií s vývojom pojmu *antropocén* za chybné. V ich ponímaní je koncepcia *antropocénu* výsledkom až interdisciplinárneho výskumu, niekoľkých posledných desaťročí, klimatických cyklov Zeme a jej systémov.

Pojem antropocén a rovina prírodných, humanitných a spoločenských vied

Pojem *antropocén* sa stal predpokladom pre návrh vedeckého konceptu, ktorý nesie rovnomenný názov a má označovať novú geologickú epochu v histórii planéty Zem. P. Crutzen a E. Stoermer vychádzajú z predpokladu, že environmentálny význam ľudských aktivít⁷ v súčasnosti je natoľko jednoznačný, že súčasnú epochu možno nazvať epochou *antropocénu* (Crutzen 2000). To znamená, že pôvod tejto epochy bude primárne prisudzovaný ľudskej činnosti, pričom sa táto epocha bude vyznačovať predovšetkým nestabilnými klimatickými podmienkami. Problém spôsobuje skutočnosť, že doteraz bola stratigrafická topológia určovaná skúmaním výlučne prírodných javov, ktoré prebiehali počas miliónov rokov. *Antropocén* ako nová geologická epocha, je charakteristická tým, že ku geologickým procesom bol pridaný

⁷ Ide o aktivity, ktoré menia biologické, chemické alebo fyzické vlastnosti Zeme, čím dochádza k narušeniu globálneho ekosystému.

aj ľudský faktor. Oproti ostatným epochám zmeny zapríčinené človekom sa nielenže udiali relatívne v krátkom časovom úseku, ale ešte stále prebiehajú. Aj preto v tejto oblasti je ešte stále otvorená diskusia o časovom vymedzení začiatku *antropocénu*, pričom názory vedcov sa v tejto otázke výrazne líšia.

Najstaršie vymedzenie *antropocénu* siaha do neolitickej revolúcie, najmladšie k prvému testu atómovej bomby (Trinity explosion), uskutočnenému 16. júla 1945 v Novom Mexiku. Nejednoznačnosť potvrdzuje napríklad tvrdenie P. Crutzena podľa ktorého možno povedať, že *antropocén* sa začal už koncom osemnásteho storočia. Toto tvrdenie podporujú analýzy vzduchu zachyteného v polárnom ľade, ktoré identifikovali začiatok nárastu koncentrácií CO₂ a metánu práve v tomto období (Crutzen 2002). J. Zalasiewicz ponúka tri varianty datovania vzniku časového obdobia *antropocénu*: 1. *skorý antropocén* alebo *paleoantropocén*⁸, 2. *začiatok priemyselnej revolúcie*⁹, 3. od polovice 20. storočia kedy došlo k tzv. *veľkému zrýchleniu*¹⁰ (Zalasiewicz 2015).

Každý z uvedených časových predpokladov má svoje opodstatnenie vzhľadom na jasné preukázanie ľudských aktivít, ktoré smerovali k zmene prírodného prostredia. Vzhľadom na to, že ide o určenie geofyzikálnych zmien, ktoré si vyžadujú jasnú merateľnosť na viacerých miestach Zeme, v roku 2019 The Anthropocene Working Group (AWG)¹¹ podporila označenie *antropocén* pre obdobie od polovice 20. storočia (Subramanian 2019).

Začlenenie *antropocénu* do geologického časového harmonogramu vyžaduje vzájomný konsenzus vedcov, ku ktorému zatiaľ geológovia nedospeli. V súvislosti s tým vzniká otázka či pojem *antropocén* bude vyjadrovať epo-

⁸ Zachytáva počiatočné udalosti siahajúce od veľkých megafaunálnych vyhynutí až po udalosti spojené so začiatkom a šírením poľnohospodárstva. Ide o obdobie stredného holocénu, kedy sa dajú identifikovať výrazné zmeny a zásahy do krajiny spôsobené človekom (Zalasiewicz 2015).

⁹ Obdobie, v ktorom ľudská populácia presiahla miliardu a začal rozvoj spaľovania veľkého množstva uhlia. Zahŕňa v sebe časový úsek vzniku parných strojov a priemyslu, ktorý začal zvyšovať hladinu oxidu uhličitého v atmosfére, a ktorý pokračuje dodnes. Zväčšovanie tzv. „uhlíkovej stopy“ ľudstva je identifikovateľné už od konca 17. storočia (Zalasiewicz 2015). Táto možnosť bola preferovaná počas prvých opisov *antropocénu* Crutzenom a Stoermerom,

¹⁰ Obdobie sa vyznačuje rozsiahlou mierou populačného rastu, s čím súvisí aj výrazný nápor na využívanie energetických zdrojov. Ďalej sa vyznačuje rastom výroby a zmenou biotopov. Ide o začiatok tzv. „oil economy“ (ropného priemyslu) a začiatok jadrového veku spolu s nástupom globalizácie, s rýchlym rastom a sofistikáciou technosféry. V tomto intervale došlo k najväčšiemu antropogénnemu nárastu oxidu uhličitého v atmosfére (Zalasiewicz 2015).

¹¹ Interdisciplinárna výskumná skupina založená v roku 2009. Je zameraná na vypracovanie a poskytnutie vedeckých dôkazov pre formálnu ratifikáciu *antropocénu*.

chu, vek, éru alebo obdobie.¹² Ako uvádza Autin, každá jednotka v časovej stupnici má svoju hodnotu. Éry sa delia na obdobia, ktoré sa delia na epochy a tie sa delia na veky (Autin 2012). Nejednoznačné a svojvoľné používanie pojmu antropocén v spojení s ľubovoľným časovým úsekom je pre geológov neprijateľné.¹³

V prípade, že nedôjde k schváleniu zo strany Medzinárodnej komisie pre stratigrafiu, je podľa Autina pravdepodobné, že sa pojem *antropocén* bude aj naďalej používať minimálne v kultúrnom zmysle. Z jeho pohľadu pôjde o označenie, ktorého úlohou bude upozorňovať na skutočnosť, že ľudstvo významne ovplyvňuje planetárne prostredie. Bude predstavovať holistický koncept a môže mať rôzne počiatkové časy na rôznych miestach sveta. Tieto počiatkové časy budú závisieť od rôznych vlastností alebo účinkov na životné prostredie. Pozornosť sa bude zameriavať na vrstvy antropogénneho pôvodu, ktoré sa budú považovať za tzv. „ložiská *antropocénu*“. V takomto zmysle môže byť *antropocén* považovaný za neformálnu jednotku geologického času, alebo môže byť odmietnutý (Autin 2012).

Podobne ako v prírodovednej oblasti sa v humanitných a spoločenských vedách pracuje s konceptom *antropocénu*, v ktorom je však pojem *antropocén* chápaný širšie, a tak umožňuje kriticky prehodnotiť mnohé doterajšie postoje, napríklad vo filozofickej antropológii, politickej filozofii či filozofii dejín. Koncept *antropocénu*, ako uvádza R. Sťahel, „vychádza z toho, že ľudské aktivity významne prispeli k tomu, že relatívne stabilná geologicko-klimatická epocha holocénu, ktorá umožnila vznik poľnohospodárstva, a tým aj civilizácie, sa preklopila do relatívne nestabilnej, a preto nepredvídateľnej epochy označovanej ako antropocén“ (Sťahel 2019a, 353). Nová optika pohľadu na človeka a na celé ľudstvo poskytuje priestor pre otvorenie otázok a hľadanie riešení v rámci ekologickej a environmentálnej krízy, environmentálnej udržateľnosti, environmentálnej zodpovednosti, environmentálnej (ne)spravodlivosti a mnoho ďalších.

Pochopiť dve významové roviny pojmu *antropocén* môžeme aj na prí-

¹² Vzhľadom na rýchle rozšírenie pojmu *antropocén* aj v iných oblastiach ako je geológia, stretávame sa rôznymi variantami „éra *antropocénu*“, „*antropocénne* obdobie“, „*antropocénna* epocha“, „*antropocénny* vek“.

¹³ Podľa Autina, ak by sme zvolili hodnotu zodpovedajúcu ére, potom by to znamenalo, že azoická éra, ktorá sa začala približne pred 66 miliónmi rokov zánikom neavianských dinosaurov sa skončila. Ak by sme pod antropocénom rozumeli obdobie, tak by to znamenalo, že sa skončilo kvartérne obdobie, ktoré sa začalo približne pred 2,6 miliónmi rokov v čase veľkej glaciálnej interglaciálnej fluktuácie. Ak je to epocha, skončila sa epocha holocénu, interglaciálny (teplý) interval, ktorý sa začal pred 11 800 rokmi. Ak je to vek, potom je to aktuálny vek v období holocénu (Autin 2012).

klade vzťahu pojmov ako environmentálna a ekologická kríza. Oba pojmy sa často vnímajú rovnocenne a používajú sa ako synonymá. R. Sťahel upozorňuje na skutočnosť, že „pojem ekologickej krízy, je teda možné považovať primárne za pojem prírodovedný a pojem environmentálnej krízy je predovšetkým pojmom humanitných a spoločenských vied. Zároveň je však nutné podotknúť, že pojem environmentálnej krízy je programovo interdisciplinárny“ (Sťahel 2019b, 46). Ďalej uvádza, že „väčšina autorov však pojem ekologickej krízy používa v podstatne širšom význame, keď ním okrem ... biologických, chemických, hydrologických, geologických a klimatických procesov označuje aj procesy demografické, sociálne, ekonomické, politické i kultúrne“ (Sťahel 2019b, 45). Na uvedenom príklade je možné vidieť, že k jednej z mnohých úloh v humanitných a spoločenských vedách bude patriť aj jasné a zrozumiteľné vymedzenie a odkomunikovanie pojmu *antropocén*. V tomto zmysle môže potom pojem *antropocén* predstavovať predpoklad pre vytvorenie konzistentnej interdisciplinárnej komunikácie.

Záver

Príspevok sa snažil poukázať na skutočnosť, že v prírodných, ako aj v humanitných a spoločenských vedách, sa za priamu príčinu zmien v ekosystéme Zeme považuje človek, respektíve ľudstvo chápané ako globálna bio-geo-fyzikálna sila. Pojem *antropocén* predovšetkým v oblasti humanitných a spoločenských vied predstavuje príležitosť kriticky prehodnotiť pohľad na človeka a ľudstvo prostredníctvom prepojenia jeho oboch významových rovín. Nezávisle na tom či bude pojem *antropocén* uznaný ako formálna stratigrafická jednotka, predstavuje jeho myšlienka výzvu, ktorá by nás mala nasmerovať k uvažovaniu o dôsledkoch, ktoré vyplývajú z našej interakcie so životným prostredím a núti nás pristúpiť k udržateľnému využívaniu prírodných zdrojov a environmentálnej zodpovednosti.

Literatúra

- AUTIN, W. J. et al. (2012): Is the Anthropocene an issue of stratigraphy or pop culture? *GSA Today*, 22 (7), 60 – 61. [online] [2020-10-07]. Dostupné na: www.geosociety.org/gsatoday/archive/22/7/article/i1052-5173-22-7-60.htm
- CRUTZEN, J. P. (2002): Geology of mankind. *NATURE*, 415 (23). [online]

- [2020-10-07]. Dostupné na: <[www.geo.utexas.edu/courses/387H/PAPERS/Crutzen 2002.pdf](http://www.geo.utexas.edu/courses/387H/PAPERS/Crutzen%2002.pdf)>
- CRUTZEN, J. P., STOERMER, F. E. (2000): The „Anthropocene“. *Global Change NewsLetter*, 41, 17 – 18. [online] [2020-10-07]. Dostupné na: <[www.igbp.net/download/ 18.316f18321323470177580001401/1376383088 452/NL41.pdf](http://www.igbp.net/download/18.316f18321323470177580001401/1376383088452/NL41.pdf)>
- STEFFEN, W. a kol. (2011): The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal society*, 369, 842 – 867. Dostupné na: <<https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rsta.2010.0327>>. [online] [2020-12-20].
- SUBRAMANIAN, M. (2019): *Anthropocene now: influential panel votes to recognize Earth's new epoch*. NATURE News. [online] [2020-10-20]. Dostupné na: <[www.nature.com/articles/ d41586-019-01641-5](http://www.nature.com/articles/d41586-019-01641-5)>.
- SŤAHEL, R. (2019a): Lovelockov koncept udržateľného ústupu a jeho konzekvencie. *Filozofia*, 74 (5), 352 – 365. ISSN 2585-7061.
- SŤAHEL, R. (2019b): *Pojem krízy v environmentálnom myslení*. 1. vydanie. Bratislava: IRIS.
- ZALASIEWICZ, J., WATERS, C. (2015): The Anthropocene. In: *Environmental Science. Oxford Research Encyclopedias*. [online] [2020-10-20]. Dostupné na: <[nora.nerc.ac.uk/id/eprint/ 513436](http://nora.nerc.ac.uk/id/eprint/513436)>

Bc. Katarína Podušelová

Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita Komenského v Bratislave
Šafárikovo nám. 6, 814 99 Bratislava
SR
email: poduselova4@uniba.sk

ENVIRONMENTÁLNE MYSLENIE A MEDIALIZÁCIA ENVIRONMENTÁLNYCH PROBLÉMOV V KONTEXTE HINDUIZMU

ENVIRONMENTAL THINKING AND MEDIA PORTRAYAL OF ENVIRONMENTAL PROBLEMS IN THE CONTEXT OF HINDUISM

Juraj Skačan

Abstract: *The alarming situation of environment and the increasingly evident climate change are forcing us - humans to think about ways to remedy the situation, or at least mitigate the negative effects of contiguous changes. It turns out that even world religions have to face the environmental challenges of present days. In the eyes of Westerners, it is the Eastern religions that are unconditionally favorable to the environment. They consider them to be religious forms that are more open to environmental thinking than Western religions. However, the multidimensionality of the phenomenon of religion complicates the effort to formulate a clear conclusion about the relationship between environmental thinking and religion in general. Awareness of the complexity of this issue is supported, among other things, by the media portrayal of some environmental topics reflected in the context of religion, respectively media portrayal of religious topics in connection with today's environmental issues. In this paper I focus on the analysis of the basic ideas of Hinduism and their compatibility with environmental thinking. At the same time, I present selected topics covered by media and describing a certain tension between some principles within the complex system of Indian thinking on the one hand and the environmental requirements of present days on the other hand. Many environmental problems, which are often portrayed in media, do not always correspond utterly with the generally accepted picture that we have of Eastern religious forms.*

Keywords: *environment, ideas of Hinduism, compatibility, religions*

Úvod

Ak sa zamyslíme nad environmentálnymi problémami v kontexte svetových náboženstiev, na prvý pohľad sa zdá, že environmentálnemu mysleniu a ekologicky prospešnému správaniu sú oveľa priaznivejšie naklonené predo-

všetkým východné náboženstvá na čele s budhizmom. Tie západné v našich očiach vykazujú skôr znaky antropocentrizmu, ktoré sú typické pre európsku kultúrnu tradíciu ako takú a podľa všetkého komplikujú environmentálne myslenie. Naproti tomu, východné náboženstvá majú bezpochyby pomerne výrazný potenciál premietť sa do environmentálnych postojov jedinca. O to prekvapujúcejšie sú medializované prípady nezapaďajúce do konceptu vnímajúceho tieto náboženské formy ako bezvýhradne proenvironmentálne. V mojom príspevku sa zameriavam na podobné prípady, ktoré súvisia s hinduizmom, s dopadom hinduistických praktík na životné prostredie a so samotnými tradíciami indického myslenia.

Environmentálne správanie ako odraz náboženskej morálky v hinduizme

Ak vezmeme do úvahy, že morálka ako taká je, jednoducho povedané, komplexný súbor racionálne uchopiteľných pravidiel, pričom od človeka sa vyžaduje, aby ich uplatňoval vo všetkých sférach svojho života (All About Philosophy 2020), náboženská morálka v tom prípade predstavuje súbor pravidiel, ktorých dodržiavanie sa od veriaceho očakáva predovšetkým v nábožensky relevantných a samotnou náboženskou vieroukou definovaných situáciách, resp. pri riešení nábožensky relevantných otázok. To znamená, že dodržiavanie pravidiel tu má náboženské pozadie a motivácia k nemu má náboženský charakter, spočívajúci predovšetkým v tom, že normatívnym pravidlám sa pripisuje transcendentný pôvod. Možno povedať, že morálke ako takej zodpovedá tzv. normatívna definícia popisujúca morálku ako racionálne legitimizovaný „kód správania“ akceptovaný každou racionálne zmyšľajúcou bytosťou (Gert, Gert 2017). Náboženská morálka má bližšie k tzv. deskriptívnej definícii, podľa ktorej je morálka súborom noriem charakteristických pre isté spoločenstvo alebo sociálnu skupinu, v krajnom prípade pre jednotlivca (Gert, Gert 2017). Význam morálky vidíme „tak v prvom (deskriptívnom) ako aj v druhom (normatívnom) prípade predovšetkým v udržiavaní stability vzťahov, fungovania spoločnosti, v poskytovaní bezpečného rámca správania a priestoru pre harmonickú spoluprácu“¹ (Skačan 2016, 82).

Náboženská morálka čerpá z pohľadu náboženskej etiky svoju legitimitu a zmysel v supranaturálnej sile, teda v nejakej transcendentnej skutočnosti, ktorá môže a nemusí mať podobu boha, resp. bohov. Táto supranaturálna, transcendentná skutočnosť je metafyzickým základom, ktorý determinuje

¹ „...its meaning lies – both when it comes to the first (descriptive) and the second (normative) cases – in maintaining stable relations and functioning of society, and providing a secure behaviour framework and scope for harmonic cooperation“.

morálku daného náboženstva – tá teda nie je výsledkom racionálneho uvažovania človeka, ale je metafyzicky, resp. transcendentne daná. Povyšuje tak viaceré, na prvý pohľad štandardné etické pravidlá a normy nad samotný ľudský rozum – mravné hodnoty tu z jej pohľadu boli vždy a sú večné, dejinný človek ich teda iba odhaľuje (Skačan 2016, 83). V prípade hinduizmu je to o niečo zložitejšie, predovšetkým vzhľadom na rozmanitosť rôznych védskych praktík zameraných na uctievanie niektorého z bezpočtu indických božstiev – každé z nich by sme mohli vnímať ako princíp legitimizujúci dané správanie. Navyše, indický panteón obsahuje božstvá, ktoré si môžu byť aj protikladné. Až s príchodom filozofických upanišád v 8. storočí p. n. l. pozorujeme istú snahu nájsť za takto diferencovaným svetom jednotu a poriadok. Hovoríme o *védátovej* filozofii, pričom v rámci nej odborníci považujú za najvýznamnejšiu klasickú monistickú filozofickú školu *advaita védánta* (Lochtefeld 2002, 745). Ide o takpovediac fenomenologický, no takisto mystický prienik za viditeľný povrch vecí (Küng 2007, 63), kedy človek preniká do svojho vnútra, pretože jednotu nenachádza vonku, ale vnútri. Prienikovým bodom jednotlivých praktík sa tak podľa *advaita védánty* stáva *brahman* (*brahma*) ako večný princíp a podstata všetkého – *brahman* je totiž nad všetkým a za všetkým, a na základe syntetizujúceho prístupu sa dá povedať, že stojí tiež v pozadí jednotlivých božstiev ako jednotiaci, večný a základný princíp skutočnosti (Lochtefeld 2002, 745).² Oddaná úcta ku ktorémukoľvek božstvu je prejavom úcty k základnému princípu, *brahman* a ľudská duša (*átman*) sú totožné a cieľom človeka je túto jednotu naplniť prostredníctvom mókše, t.j. vykúpenia z kolobehu znovuzrodení. K tomuto cieľu sa viažu aj vnútronáboženské etické normy.

Okrem *advaita védánty* rozoznávame v hinduizme ešte ďalšie dve filozofické cesty: nazývame ich *dvaita védánta* a *višišta advaita* – obe sa odvracajú od neosobného božského princípu smerom k náuke, že *brahman* je osobným Bohom: *dvaita védánta* zdôrazňuje absolútnu odlišnosť medzi *brahmanom* ako absolútne transcendentným osobným Bohom a svetom (i ľudskou dušou), *višišta advaita* potvrdzuje nerozlíšenosť *brahmanu* ako osobného Boha na jednej a sveta či ľudskej duše na druhej strane, no Boha považuje za zvrchovaného a všetko ostatné, vrátane ľudskej duše, mu je podriadené (Jones, Ryan 2007, 483). Monizmus tu je de facto nahradený monoteizmom. Stále však platí, že *brahman*, či už ako neosobný princíp alebo osobný Boh, môže-

² Ak teda metafyziku chápeme v širšom ponímaní ako filozofické pátranie po princípoch bytia a podmienkach existencie, základným stavebným kameňom skutočnosti je z metafyzického hľadiska *brahman* ako jednotiaci základ všetkého diverzifikovaného bytia, z ktorého sa odvíja povaha všetkej reality.

me považovať za transcendentnú skutočnosť, ktorá je prameňom princípov ľudského konania.

Vezmime teraz do úvahy základné východisko advaita védanty: brahman ako zvrchovaná realita manifestujúca sa vo všetkom, čo jestvuje zjednocuje toto „všetko“ v sebe. Práve z uvedeného princípu prirodzeným spôsobom pramení základný svetonázor najznámejšej indickej filozofickej školy, a síce, že človek si má uvedomiť esenciálnu jednotu v pozadí rozmanitých jestvujúcich súcien – taký človek „zaujíma k všetkému harmonický a vlúdny postoj; žije v mieri so sebou samým a so svojím okolím“³ (Vohra, Sarma 2014, 105 – 106). Vlúdny postoj k okoliu a k všetkému jestvujúcemu by mohol byť najvšeobecnejším základom environmentálnej dimenzie hinduizmu, minimálne pokiaľ berieme do úvahy advaita védantu. Navyše, v brahmane má jednotný pôvod všetkých päť základných prvkov tvoriacich vesmír a všetko v ňom: éter (priestor), oheň, voda, zem a vzduch (Jain 2011). O týchto prvkoch sa zmieňujú už védy a sú konštitučnými zložkami tak ľudského tela, ako aj všetkého navôkol. Napokon, ľudský átman (de facto nositeľ osobitej identity človeka) sa môže inkarnovať do telesnej schránky akejkoľvek živej bytosti, či už ľudskej, zvieracej alebo rastlinnej. Vnímanie všetkého okolo ako niečoho, čo sa v najhlbšej podstate odo mňa neodlišuje, je základným stimulom, aby som sa správal k svojmu okoliu šetrne a úctivo, čo v súčasnom slovníku približne zodpovedá definícii proenvironmentálneho správania.

Úctu voči svetu a bytostiam v ňom je možné podľa P. Jaina chápať ako prirodzenú súčasť života človeka usilujúceho sa žiť podľa *dharma*, podľa vesmírneho poriadku (Jain 2011). Jain tvrdí, že ochrana životného prostredia sa tak pre hinduistu stáva nediferencovanou aktivitou – ide o nerozlíšený atribút správania a postojov človeka žijúceho podľa *dharma*, pretože tradičné indické komunity nerobia rozdiely medzi náboženstvom, ekológiou a etikou⁴ (Jain 2011). S otázkou *dharma* sa spája aj problematika *karma*: nedodržiavanie vesmírneho poriadku napríklad aj v podobe bezohľadného konania voči prírode znamená pre previnilca príťaž vo forme „zlej“ *karma*. Karma je slovo pochádzajúce zo sanskritu a znamená doslova čin alebo skutok (Chakraborty 2014, 192), avšak postupne nadobudol tento termín širší význam a hovoríme o karmickom zákone ako o princípe, ktorý riadi život človeka na základe kauzality jeho činov (Chakraborty 2014, 192). Každý átman musí vytrvať v tomto svete a v kolobehu znovuzrodení (*samsára*) do momentu, kým nedosiahne

³ „...attitude of equanimity and friendliness toward all; he is at peace with himself and with his environment“.

⁴ Jain uvádza aj konkrétne príklady komunit, ktorých fungovanie a komunitný život sú prirodzene späté so starostlivosťou o lesy, vodné zdroje a pod. (Jain 2011).

vykúpenie (*mókušu*). Pokiaľ sa tak stane a pokiaľ nedokáže tvorbu *karma* úplne kontrolovať, musí sa neustále znovu rodiť a inkarnovať v hmotnom tele a ničenie okolitej prírody spadá medzi také činy, ktoré človeka zaťažujú ťažkou *karmou* a odsudzujú ho tak k budúcej inkarnácii do horších životných podmienok.

Významným faktorom hinduizmu podnecujúcim vzťah človeka k prírode je tiež viera v prítomnosť božstva v niektorom z prírodných objektov. Najznámejším fenoménom Indie je zbožštenie rieky Gangy, medzi hinduistami sa však stretávame tiež s uctievaním zeme ako bohyně. Tieto prípady sa vyznačujú spoločným znakom – je ním viera v prítomnosť božskej energie v hmotnej realite. „Ganga je najvýznamnejším príkladom prítomnosti božskej energie (*shakti*) v prírode...(…)... Preto sa Ganga nazýva Adi-shakti, „Prvotná božská energia“⁵ (Singh 2013, 165). Vedomie, že v prírodnej hmote sa skrýva čosi božské, motivuje na jednej strane človeka prirodzeným spôsobom k tomu, aby sa k nej správal s úctou, na druhej strane však môže viesť k aktivitám založeným na viere, no spôsobujúcim ekologickú ujmu a narúšajúcim ekologickú rovnováhu – predovšetkým v prípade Gangy nachádzame v médiách kontroverzné informácie týkajúce sa jej ekologického stavu, ktorým sa budeme venovať v ďalšej kapitole.

Treba dodať, že k ohľaduplnému správaniu voči životnému prostrediu a k založeniu niekoľkých environmentálnych skupín inšpiroval v prvej polovici 20. storočia svojimi postojmi a skromným spôsobom života aj Mahá-tma Gándhí. Vzišiel z indického náboženského a filozofického prostredia, no nepohrdal ani myšlienkami iných náboženstiev – inšpiroval sa tak kresťanskými evanjeliami ako aj moslimským Koránom, čím sa stal vo svojej podstate hlásateľom medzináboženského dialógu. Presadzoval neinvazívnosť voči prírode, kritizoval nadmerný konzum spoločnosti či neblahé následky bezbrehej urbanizácie a kládol tiež dôraz na prastarý indický transnáboženský princíp *ahimsā* reprezentujúci nenásilie a neublížovanie (Sasikala 2012, 65).

Environmentálne problémy naviazané na hinduizmus a ich medializácia v internetovom prostredí

Pri pohľade na webové portály spravodajských médií sa ukazuje, že súvislosť medzi environmentálnymi problémami a hinduizmom sa spredmetňuje predovšetkým v rámci takých tém ako sú hinduistické sviatky alebo stav

⁵ „The Gangā is the greatest example of perceiving divine-energy (*shakti*) in nature...(…)... That is why the Gangā is called Adi-shakti, the “Primordial Divine-Energy.”

vodných tokov v Indii. V oboch prípadoch sa pozornosť sústreďí na rituály pevne viazané s daným sviatkom, prípadne s Gangou ako s konkrétnym fyzickogeografickým objektom. Aj s prispáním týchto spravodajských informácií sa pred nami otvára akási dichotómia náhľadu na hinduistické náboženské predstavy. Na jednej strane stojí kompatibilita dharmy ako vesmírneho poriadku s modernými náhľadmi na potrebu pestovať proenvironmentálne správanie, no na druhej strane sa počas stáročí v jednotlivých hinduistických komunitách vyvinuli sviatky a rituály najrôznejšieho charakteru, ktoré svojím aktuálnym poňatím environmentálnym stanoviskám priamo odporujú. A práve tieto sviatky a rituály sú predmetom kritiky environmentálnych aktivistov nielen vo svete, ale aj v samotnej Indii.

Každé zo svetových náboženstiev je charakteristické vlastnou štruktúrou, v rámci ktorej nachádzame väčšiu či menšiu členitosť a divergenciu v spôsobe odpovedania na niektoré otázky. Hinduizmus je však obzvlášť špecifickým prípadom, predovšetkým ak uvažíme, že ide o umelý a pomere násilne zovšeobecňujúci pojem, ktorým sa západné ratio snaží obsiahnuť bohatstvo starodávnych indických nábožensko-filozofických tradícií. Práve preto, lebo suma týchto tradícií sa vyznačuje vnútornou členitosťou, je pomerne ťažké nájsť spoločné stanovisko „hinduistov“ voči ekologickým otázkam a environmentálnym problémom, ktoré by sme mohli vnímať ako absolútne či všeobecne platné. Sú známe komunity, charakteristické starostlivosťou o životné prostredie a úctou k nemu (napr. hnutie Chipko zamerané na ochranu lesov alebo komunita Bishnoi zdôrazňujúca ekologicky udržateľné správanie), no najviditeľnejšími sú tradície, ktoré sa tešia masovej podpore, ako napríklad očista v posvätných riekach či najrôznejšie sviatky a púte. Mnohé z týchto tradícií na jednej strane reprezentujú istý náboženský svetonázor, no na druhej strane sa zdá, akoby masy ľudí bytostne oddané realizácii týchto aktivít súčasne zabúdali na iné aspekty opisované v starobylých védach či upanišádach. Veľkým ekologickým rizikom je samotná masovosť, no časom sa na zhoršovaní situácie podpisuje čoraz viac aj silnejúca komercializácia náboženských tradícií a rituálov.

Ako príklady medializovaných environmentálnych tém naviazaných na praktizovanie náboženstva v Indii uvediem tie problémy, ktoré sa v internetových médiách vyskytujú najčastejšie – sú to: stav vodných tokov, a to buď v dôsledku realizácie očistných kúpeľov alebo ako následok zamorovania riek sochami božstiev, ďalej znečisťovanie ovzdušia pyrotechnikou počas sviatkov a hromadné obetovanie zvierat alebo rastlín jednotlivým božstvám.

V roku 2019 informovali viaceré internetové médiá, medzi nimi aj slovenské portály (napr. Sme.sk, Teraz.sk) o jednej z najväčších náboženských

púti na svete – v meste Prajāgradž v štáte Uttarpradéš sa konala hinduistická kumbhaméla.⁶ Podstatou púte je kúpanie a očista v posvätných vodách rieky. V prípade Prajāgradžu ide dokonca o sútok troch posvätných riek: Gangy, Jamuny a Sarasvatí. Oba slovenské portály ponúkli pohľad na túto takmer dvojmesačnú slávnosť nielen uprostred diania, ale tiež v posledný deň, kedy púť vrcholila. Zaujímavým faktom je obrovský rozdiel medzi počiatčným odhadom počtu účastníkov a číslami zistenými na konci slávnosti – pokiaľ sa v jej priebehu očakávalo, že sa jej zúčastní cca 120 miliónov ľudí (Sme.sk 2019a; Teraz.sk 2019a), v posledný deň jej konania sa ukázalo, že ich bolo takmer raz toľko (Sme.sk 2019b). Hoci spravodajský portál TASR informuje zároveň o opatreniach, ktoré mali pomôcť vyhnúť sa ekologickej katastrofe (čistenie odpadových vôd, zbieranie odpadkov a pod.; Teraz.sk 2019b), sú známe alarmujúce dáta popisujúce dezolátny ekologický stav nielen Gangy, ale aj ďalších indických riek so štatútom posvätnosti.⁷ Existuje viacero parametrov pre určovanie čistoty riek, za všetky spomeňme napr. biochemickú spotrebu kyslíka – jej hodnota bola na viacerých miestach toku Gangy v roku 2017 dvoj- až trojnásobná oproti hodnotám indikujúcim nezávadnosť vody a umožňujúcim jej užívanie na pitie či kúpanie (Mishra 2018).⁸ K znečisťovaniu riek podľa odborníkov významne prispieva takisto rituálne hádzanie sôch a modiel do posvätných vodných tokov – deje sa tak napríklad v prípade sviatku bohyne vojny nazývanom Durga Puja, ako si všíma britský The Guardian (Safi 2017), alebo tiež počas sviatku Ganesha Chaturthi (Sme.sk 2015; Noviny.sk 2007).

Portály Deutsche Welle a CNN si všímajú aj ďalší z populárnych hinduistických sviatkov – Diwali (sviatok svetiel). CNN informuje tesne pred jeho konaním v roku 2019 o strachu obyvateľov mesta Naí Dillí z toho, čo spôsobia početné ohňostroje a pyrotechnika, oboje typické pre tento sviatok, v mes-

⁶ Kumbhaméla vo voľnom preklade zo sanskritu znamená čosi ako sviatok džbánov. Pôvod sviatku treba hľadať v indickej mytológii, kedy boh Jayanta nesúci džbán s nápojom nesmrteľnosti a prenasledovaný démonmi stratil na štyroch miestach po jednej kvapke nápoja, z čoho sa odvodzujú tieto miesta ako alternujúce dejiská slávnosti džbánov (Jones, Ryan 2007, 252). Kumbhaméla v Prajāgradži sa považuje za tzv. veľkú kumbhamélu, koná sa raz za 12 rokov, pričom v čase medzitým si organizáciu menších kumbhamél delia zvyšné tri mestá.

⁷ Kúpanie v riekach a topenie sôch v ich vodách, prirodzene, nie sú jedinými kameňmi úrazu, pretože „matka vesmíru“ trpí tiež na zamorenie splaškami z rôznych tovární, avšak naša pozornosť sa sústreďuje na aktivity spojené s náboženským životom.

⁸ Iným indikátorom je napríklad množstvo fekálnych koliformov na 100 mililitrov, kde Ganga obostála ešte horšie – množstvo koliformov 100-násobne presahovalo hodnoty umožňujúce konzumovanie vody a 10-násobne hodnoty umožňujúce kúpanie (Hoglová 2019; DiePresse.com 2015).

te, ktorého ovzdušie je aj bez týchto faktorov silno znečistené (Yeung 2019). Bezprostredne po slávnosti priniesla Deutsche Welle informáciu o tom, že na niektorých miestach veľkomesta bola nameraná taká vysoká hodnota znečistenia, že index kvality ovzdušia dosiahol alarmujúcu hodnotu 500, čo je celých 100 bodov nad hranicou, ktorá sa vníma ako indikátor ťažkého zamo-
renia (DW.com 2019).

Možno trochu v tieni najväčších environmentálnych tém súvisiacich s praktizovaním hinduizmu stoja ďalšie, ktoré sa na stránky štandardných spravodajských portálov dostávajú zriedkavejšie. Patria k nim aj rôzne obetné rituály s cieľom zabezpečiť zlepšenie konkrétnej situácie, za ktorú je rituál obetovaný. Portál Worldreligionnews.com priniesol v marci roku 2018 správu o tom, ako hinduistickí duchovní obetovali ohňu v rámci sviatku Mahayagya 110 000 libier dreva z mangovníkov v snahe zabrzdiť a zmierniť akútne znečistenie vzduchu v Indii (Nguyen 2018), pričom odborníci varovali, že práve dym z tohto ohňa znečistí ovzdušie ešte viac.⁹ Napriek tomu, že z hľadiska informovania o hinduizme nejde o ťažiskové témy, niektoré z nich sa v médiách objavujú opakovane práve kvôli svojej kontroverznosti. Ako príklad nám poslúžia dva hinduistické sviatky slávené hinduistickou komunitou v Nepále, ktorých spoločnou okolnosťou je hromadné obetovanie zvierat: sú to sviatky dašain a gandhimai, oba venované uctievaniu ženského božského princípu v hinduizme, predovšetkým však bohyně Kálí. O dašajne konanom v roku 2018 informuje napríklad Teraz.sk – správa si všíma obetovanie veľkého počtu rôznych zvierat vo veľmi krátkom čase, pričom poukazuje na boj za práva zvierat (Teraz.sk 2018). V súvislosti s ochranou zvierat a tvrdením, že ich rituálne obetovanie prebieha veľmi kruto, informuje o sviatku gandhimai portál Noviny.sk, pričom dodáva, že v roku 2014 počas neho malo zomrieť okolo 500 tisíc zvierat (Michalová 2014).

Túto kapitolu treba vnímať ako sondu do mediálneho priestoru spravodajských internetových portálov, ktorá mala za cieľ poukázať na príklady práce s témami hinduizmu v kontexte environmentálnych tém a problémov súčasnosti. Jej účelom nebol vyčerpávajúci prieskum mediálneho priestoru, ale navodenie niektorých základných tém a problémov spojených s medializovaním environmentálne ladených tém z prostredia hinduizmu. Na prvý pohľad je vidno, že pozornosť médií sa v uvedených článkoch sústredila predovšetkým na negatívny kontext, čo však pri pohľade na aktuálne environmentálne problémy našej planéty nie je prekvapujúci fakt. K akým záverom

ohľadne hinduizmu, jeho environmentálnych predpokladov a jeho mediálneho obrazu som teda dospel?

Záver

Hinduizmus patrí k východným náboženstvám, ktoré sa nám, „západniarom“, javia ako systémy zladené s požiadavkami na trvalé udržiavanie akceptovateľného stavu životného prostredia. V kapitole venovanej teoretickej analýze jednotlivých hinduistických princípov som uviedol niekoľko dôkazov svedčiacich o tom, že z hľadiska indickej náboženskej tradície, véd a indického myslenia by sme s takýmto náhľadom na hinduizmus mohli súhlasiť. Náš postoj je však následne narúšaný tým, čo nachádzame aj v prípade ďalších svetových náboženských systémov: rozporuplnosť medzi jednotlivými princípmi formulovanými v danej historickej epoche a v danom kontexte a tiež rozporuplnosť pri odvolávaní sa na ne zo strany súčasníkov. Problémom je niekedy aj fakt, že rigorózný spôsob uvažovania náboženských autorít je príliš vzdialený tomu, aby dokázal komplexne uchopiť environmentálnu problematiku a akútnosť environmentálnych problémov. A. Somvanshi uvádza príklad: Swami Hasdevacharya ako hlava jedného z inštitútov indickej filozofie síce nie je spokojný so stavom Gangy a ďalších vodných tokov, avšak hinduizmus považuje za „jediné náboženstvo, ktoré je založené na rešpekte voči prírode a životnému prostrediu“ (Somvanshi 2015). Nesúhlasí taktiež s tým, že by náboženské festivaly v Indii prispievali k ničeniu životného prostredia a vinníkov hľadá inde. Odtiaľ je len krok k argumentácii nielen laikov, ktorí využívajú nekritické fakty popierajúce vedecké poznatky a legitimizujú nimi vlastné správanie.¹⁰

V čom tkvie takáto diskrepancia a iné podobné rozpory, ktoré mnohí nachádzajú vo vnútri hinduizmu a indických myšlienkových systémov v snahe dokázať ich kompatibilitu s environmentalizmom? Treba povedať, že základným predpokladom toho, že na tieto diskrepancie vo vnútri indického nábožensko-filozofického myslenia narážajú je práve fakt, že sa usilujú o dôkaz jeho kompatibility s environmentalizmom. Vzhľadom na nesmiernu rozmanitosť starobylých i novších indických tradícií evidujeme aj napriek istej miere systematizácie a snahe o syntézu jednotlivých tradícií v hinduizme mnoho princípov, ktoré nie sú univerzálne, ale skôr špecifické pre danú komunitu. Stačí, ak vezmeme do úvahy napríklad rozličné prúdy védántovej filozofie

⁹ Podľa dostupných údajov dosiahlo znečistenie vzduchu v severnej Indii neudržateľné hodnoty (BBC.com 2019).

¹⁰ Somvanshi si všíma napríklad popieranie možnosti, že znečistiť sa môže aj tečúca rieka a nielen stojatá voda, alebo tiež ospravedlňovanie vlastného príspevku k znečisteniu argumentom, že je v rámci celkového znečistenia bezpredmetný (Somvanshi 2015, online).

(venujem sa jej v prvej kapitole). Pokiaľ o západných náboženstvách tvrdíme, že sú vnútorne členité, o indickom náboženskom myslení to platí viacnásobne, napokon, samotný pojem hinduizmu je de facto umelý a vymysleli sme si ho my, Európania, aby sme vedeli zložitý indický myšlienkový svet plný najrôznejších tradícií uchopiť pomocou jednoduchej, všeobecnej kategórie.

Za príkladný text syntetizujúci rôzne prúdy myslenia v Indii sa spravidla považuje *Bhagavadgíta*. A práve naň sa odvolávajú mnohí súčasní indickí učitelia v snahe zdôvodniť nielen minulé, ale aj súčasné dianie vo svete či nájsť odpovede na dôležité otázky. Podobnú autoritu požívajú tiež 4 hlavné védy – *sanhity*¹¹ (Down to Earth 2015). Odvoláva sa ne aj indický environmentálny magazín Down to Earth, ktorý je známy tým, že sa nebojí nastavovať zrkadlo stále výrazne konzervatívneho spoločenského prostrediu v Indii. V článku *Znečisťovanie v hinduizme* sa píše: „Ak sa pozrieme na praktiky a rituály, ktoré vykonávame v mene hinduizmu, väčšina z nich ani náznakom nenadväzuje na učenie véd a Bhagavadgítu“¹² (Down to Earth 2015). Predmetný text vo svojej podstate vyzýva k zmenám v zastaranom a prekonanom fungovaní, no neraz i v čoraz viac degenerovanom náboženskom správaní. Zmeny takéhoto rozsahu sa však v indickej spoločnosti javia ako niečo, čo by bolo vo svojej podstate bezprecedentné, a to sa podľa A. Rosencranza a R. Natha prejavuje aj v nedostatočnej politickej vôli a absentujúcej legislatíve (Rosencranz, Nath 2017). Environmentálni aktivisti sú tak nútení obracať sa v čiastkových otázkach na súdy, pričom výsledkom podobných procesov sú neraz pomerne absurdne vyznievajúce opatrenia, ako napríklad súdne vyhlásenie riek Ganga a Jamuna za živé tvory v štáte Uttarakhnad (Teraz.sk 2017).

Je prirodzené, že na rozpory vo vnútri hinduizmu ohľadne jeho vzťahu k súčasným environmentálnym predstavám nás dnes upozorňujú predovšetkým médiá, za zväzenie však stojí otázka, či ich agenda nie je príliš jednostranná, t. j. vytvárajúca u priemerného recipienta dojem, že hinduizmus je zo zásady pokrytecké náboženstvo. Zároveň je však nutné uznať, že relevantné spravodajské portály sa sústreďujú na prezentovanie takých tém, ktoré patria k ťažiskovými problémom súčasného sveta a zaujmú recipientov, resp. ktorým títo recipienti budú rozumieť, nakoľko sa ich tieto problémy rovnako dotýkajú. Význam medializovania negatívnych informácií môže okrem toho prispieť k udržaniu diskusie o danom probléme, čím sa zamedzí aspoň sčasti jeho ignorovaniu. Naša sonda ukázala, že na jednej strane sa médiá v prípade medializovania hinduizmu sústreďujú najčastejšie na kontroverzné

témy a málokedy majú pritom priestor upozorniť na prípadné rozdiely medzi tradičnou náukou autorizovanou posvätnými textami a stále viac folklorizovanými rituálmi či slávnosťami, ktoré sa podstate tradičnej náuky stále viac vzdalujú. No je tu, prirodzene, aj druhá strana – médiá umožňujú nahliadať náboženstvo komplexne, zasadené v aktuálnych súvislostiach a môžu tak danému náboženstvu a jeho prívržencom nastavovať zrkadlo. Za oveľa dôležitejšie, ako vyjadrenia náboženských autorít smerom navonok totiž považujem vysporiadanie sa s environmentálnymi výzvami vo vnútri samotného náboženstva. Môže sa to diať na základe reinterpretácie niektorých častí náuky alebo na základe dôslednejšieho rozvinutia niektorých z existujúcich interpretácií, z čoho je následne možné vyvodiť jasnejšie úlohy pre veriaceho v súvislosti s prostredím, v ktorom žije.

Literatúra

- GERT, B., GERT, J. (2017): The Definition of Morality. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [online] [2020-03-17]. Dostupné na: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/morality-definition/>>.
- CHAKRABORTY, P. (2014): The Law of Karma and Salvation. *International Journal of Humanities & Social Science Studies*, 1 (3), 193 - 195.
- KÜNG, S. (2007): *Po stopách svetových náboženstiev*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- JONES, A. J., RYAN, J. D. (2007): *Encyclopedia of Hinduism*. New York: Facts on File, 2007.
- JAIN, P. (2011): 10 Hindu Environmental Teachings. *HuffPost.com*. [online] [2020-09-10]. Dostupné na: <https://www.huffpost.com/entry/10-hindu-environmental-te_b_846245?guccounter=1>.
- LOCHTEFELD, J. G. (2002): *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*. New York: The Rosen Publishing Group.
- MISHRA, D. (2018): Almost Rs 4,000 Crore Spent, but the Ganga Is More Polluted Under Modi's Watch. *TheWire.in*. [online] [2020-09-24]. Dostupné na: <<https://thewire.in/environment/ganga-pollution-narendra-modi-increased>>.
- Morality (2020). *All About Philosophy*. [online] [2020-03-16]. Dostupné na: <<http://www.allaboutphilosophy.org/morality.htm>>.
- Pollution of Hinduism (2015). *DownToEarth.com*. [online] [2020-10-19].

¹¹ Rgvéda, Jadžurvéda, Sámavéda, Atharvavéda.

¹² „If we look at the practices and rituals that we carry out in the name of Hinduism, most are not even remotely connected to the teachings of the Vedas or the Bhagwad Gita.“

Dostupné na:
<<https://www.downtoearth.org.in/coverage/environment/pollution-of-hinduism-17622>>.

ROSENCRAZ, A., NATH, R. (2017): The Hindu God is no longer green. India's clash between environment and religion. *PolicyForum.net* [online] [2020-10-19]. Dostupné na:
<<https://www.policyforum.net/hindu-god-no-longer-green/>>.

SASIKALA, A. S. (2012): Environmental Thoughts of Gandhi for a Green Future. *Gandhi Marg*, 34 (1), 53 - 68.

SING, R. P. B. (2013): The Gangā River: Images, Sacrality and Salvific Places. In: *Hindu Tradition of Pilgrimage: Sacred Space and System*. New Delhi: Dev Publishers & Distributors, 159 - 194.

SKAČAN, J. (2016): Jihad as Muslim's Moral Obligation and its Image in Internet Media in Slovakia and Europe. In: D. Petranová – S. Magál (eds.): *Megatrends and Media - Critique in Media, Critique of Media*. Trnava: University of SS. Cyril and Methodius, 79 - 98.

SOMVANSHI, A. (2015): Hindu philosophy and environmental pollution. *DownToEarth.com*. [online] [2020-10 19]. Dostupné na: <<https://www.downtoearth.org.in/blog/hindu-philosophy-and-environmental-pollution-40126>>.

VOHRA, A., SARMA, D. (2014): Hinduism. Unity, Diversity and the Other: Advaita and Madhva Vedanta Perspectives. In: Goshen-Gottstein, A. (ed.): *The religious other: hostility, hospitality, and the hope of human flourishing*. London: Lexington Books, 99 - 122.

Tlač:

Aktivisti sa snažia zamedziť obetovaniu zvierat počas sviatku dašajn (2018). *Teraz.sk*. [online] [2020-10-15]. Dostupné na: <<https://www.teraz.sk/zahranicie/aktivisti-sa-snazia-zamedzit-obetovaniu/354134-clanok.html>>.

Diwali fireworks worsen Delhi's hazardous air pollution (2019). *DW.com*. [online] [2020-09-25]. Dostupné na: <<https://www.dw.com/en/diwali-fireworks-worsen-delhis-hazardous-air-pollution/a-51013069>>.

Do posvätnéj rieky sa ponorili milióny hinduistov (2019a). *Sme.sk*. [online] [2020-09-22]. Dostupné na: <<https://svet.sme.sk/c/22045673/india-30-milionov-lu-di-kumbhamela-sviatok-kumbhamela.html>>.

Ganges: Indiens heiliger Fluss stark verschmutzt (2015). *DiePresse.com*. [online] [2020-09-24]. Dostupné na: <<https://www.diepresse.com/4707040/ganges-indiens-heiliger-fluss-stark-verschmutzt>>.

Hinduisti sa zhromažďujú pri riekach, topia sochy boha Ganéšu (2015). *Sme*.

sk. [online] [2020-09-25]. Dostupné na: <<https://svet.sme.sk/c/8016660/hinduisti-sa-zhromazduju-pri-riekach-topia-sochy-boha-ganesu.html>>.

Hinduisti znečisťujú posvätné vody (2007). *Noviny.sk*. [online] [2020-09-24]. Dostupné na:
<<https://www.noviny.sk/zahranicie/29774-hinduisti-znecistuju-posvatne-vody>>.

HOGLOVÁ, K. (2019): Tečúce smetisko Ganga: Mŕtvych berie do neba, živých do pekla. *Dromedar.Zoznam.sk*. [online] [2020-09-24]. Dostupné na: <<https://dromedar.zoznam.sk/cl/1000017/1672879/Tecuce-smetisko-Ganga--Mrtvych-berie-do-neba--zivych-do-pekla>>.

India air pollution at 'unbearable levels', Delhi minister says (2019). *BBC.com*. [online] [2020-09-24]. Dostupné na: <<https://www.bbc.com/news/world-asia-india-50280390>>.

MICHALOVÁ, M. (2014): Hinduisti začali s rituálnym zabíjaním tisícov zvierat. *Noviny.sk*. [online] [2020-10-15]. Dostupné na: <<https://www.noviny.sk/zahranicie/139119-hinduisti-zacali-s-ritualnym-zabijanim-tisicov-zvierat>>.

Na posvätnom kúpeli sviatku Kumbhaméla sa zúčastnilo 30 miliónov ľudí (2019a). *Teraz.sk*. [online] [2020-09-22]. Dostupné na: <<https://www.teraz.sk/magazin/india-na-posvatnom-kupeli-sviatku-kum/376529-clanok.html>>.

NGUYEN, G. (2018): Hindus burning mango trees to fight pollution are actually making pollution. *Worldreligionnews.com*. [online] [2020-09-28]. Dostupné na:
<<https://www.worldreligionnews.com/religion-news/hindus-burning-mango-trees-to-fight-pollution-are-actually-making-pollution>>.

Púť v rámci sviatku Kumbhaméla absolvovalo približne 220 miliónov hinduistov (2019b). *Sme.sk*. [online] [2020-09-22]. Dostupné na: <<https://svet.sme.sk/c/22066398/india-v-meste-prajagradz-vrcholi-hinduisticka-put.html>>.

Riekam Ganga a Jamuna priznal súd štatút živých tvorov (2017). *Teraz.sk*. [online] [2020-09-19]. Dostupné na: <<https://www.teraz.sk/magazin/indickym-riekam-ganga-a-jamuna-priznal/250266-clanok.html?mostViewedArticlesInSectionTab=1>>.

SAFI, M. (2017): Hindu festival chokes Indian waterways with flowers and idol debris. *The Guardian*. [online] [2020-09-24]. Dostupné na:
<<https://www.theguardian.com/world/2017/oct/03/hindu-festival-indian-waterways-flowers-idol-debris-yamuna-river>>.

V indickom meste Prajágadž vrcholí hinduistická púť (2019b). *Teraz.sk*. [on-

line] [2020-09-22]. Dostupné na: <<https://www.teraz.sk/magazin/v-indikom-meste-prajagradz-vrcholi-h/381622-clanok.html>>.

YEUNG, J. (2019): Ahead of Diwali, New Delhi residents fear they'll be choking on smog instead of celebrating. *CNN.com*.. [online] [2020-09-25]. Dostupné na: <<https://edition.cnn.com/2019/10/25/asia/india-diwali-pollution-intl-hnk-scli/index.html>>.

Mgr. Juraj Skačan, PhD.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Hodžova 1, 949 74 Nitra

SR

email:jskacan@ukf.sk

KRITICKÁ REFLEXIA TRANSHUMANISTICKÝCH VÍZIÍ BIOCHEMICKÉHO VYLEPŠOVANIA ČLOVEKA S DÔRAZOM NA PROBLEMATIKU ŠŤASTIA A LÁSKY

CRITICAL REFLEXION OF TRANSHUMANIST VISION
OF BIOCHEMICAL ENHANCEMENT WITH EMPHASIS
ON LOVE AND HAPPINESS' ISSUES

Zlatica Plašienková – Martin Farbák – Tatiana Kovaleva

Abstract: *Love and happiness are fundamental parts of human lives, and biochemical enhancement of them raises many questions. This article's authors critically analyse the visions of love and happiness enhancement proposed by the leading transhumanists (for instance M. Walker, B.D. Earp and J. Savulescu). Transhumanist approach is based on the usage of pharmacological agents (MDMA, Oxytocin, Serotonin, etc.) that are supposed to improve the experiencing of happiness and love on the psychological level. The proponents of this type of biochemical enhancement consider it to be morally imperative. The authors of this article analyse the utilitarian platform as a concept behind these visions and emphasise the importance of recognising the possibility of negative consequences of such acts.*

Keywords: *transhumanism, human enhancement, happiness, bio-happiness, love*

Úvod

Kam až siaha ľudská túžba po dokonalosti? Túžbu vylepšiť svoj život pociťoval hádam každý z nás už od svojho detstva. S detskou nástojčivosťou sme sa často usilovali zmeniť aj viac či menej malicherné, nepriaznivé okolnosti. No keď sme narazili na neprekonateľnú prekážku, nezostalo nám nič iné, len zmeniť svoj vlastný postoj (hoci málokto dieťa sa vzdalo poslednej nádeje). O to viac sa zdá, že ľudské úsilie o dokonalejší a lepší život je fundamentálnou a neoddeliteľnou súčasťou našich životov.

V histórii ľudstva sme rovnako, ako pri našich detských zápasoch o zmenu a vylepšenie, nedokázali vždy odstrániť všetky nepriaznivé okolnosti.

Častokrát sme, naopak, museli zmeniť svoj postoj k nim. Napriek tomu sa schopnosť človeka vyrovnávať sa s „nepriazňou osudu“ vždy prejavovala ako nesmierne silná a ukázala sa ako rozhodujúca v našej evolúcii, a to nielen biologickej, ale najmä kultúrnej (či techno-kultúrnej). Stala sa typickou ľudskou charakteristickou vlastnosťou, niečím, čo nás odlišuje od zvierat. Pomalými krokmi ľudia posúvali svoje limity a vytvárali stále viac a viac sofistikovanejšie socio-techno-kultúrne prostredie, ktorým „prekračovali“ svoje prírodné prostredie.

V súčasnosti stojíme pred výzvami, ktoré sú absolútne bezprecedentné. Hranice, ktoré sme pokladali za neprekonateľné, sa posúvajú, a to zrýchleným tempom. Či už je to liečba smrteľných chorôb, možnosť „dizajnovať“ a meniť ľudské telo, schopnosť rýchlo sa presúvať po planéte a aj mimo nej, priam blesková dostupnosť informácií, narastajúci nepriaznivý vplyv na prírodu alebo sila zbraní hromadného ničenia. Progres vedy a techniky otvára stále nové a nové možnosti rýchlejšie, než ich človek dokáže správne pochopiť a využiť. Proces, ktorý naštartoval posúvanie týchto hraníc, začal už v 17. storočí¹ spolu so vznikom modernej vedy.

Hnutie transhumanizmu zhmotňuje všetky vízie modernej vedy a pri- náša aj také, o ktorých predtým nikto nesníval. V rámci súčasných transhumanistických vízií je možné rozlíšiť dve základné podoby či smery: bio-inžiniersky a technicko-kybernetický².

¹ Keď René Descartes vo svojom slávnom diele *Rozprava o metóde* (1637) hovoril o zmysle novej praktickej vedy, ktorú zakladal, veľmi zreteľne sa vyjadril o našom stávaní sa „pánmi a vlastníckmi prírody“ (Descartes 1992, 69). Hlavným cieľom tejto praktickej vedy mal byť rozvoj medicíny, keďže ľudské zdravie pokladal za prvoradé, a ako sa zdá, Descartes predvídal novú medicínu, akú vtedajší svet ešte nepoznal. Takú, ktorá by nielen efektívne zachovávala zdravie, ale vylepšovala by aj ľudské telo a myseľ za hranice, ktoré nám boli stanovené prírodou. Medicínu, ktorá by nás urobila múdrejšími, schopnejšími, kompetentnejšími a aj odolnejšími voči starnutiu a úpadku, inými slovami, neobmedzene zdravými a šťastnými. Ako poznamenal L. Kass v správe Prezidentskej rady pre bioetiku v USA, Descartove sny už nevyzerajú iba ako fantázia (Kass 2003, 11).

² Niektoré aspekty transhumanistickej vízie technicko-kybernetického smeru opisujú autori M.D. Shchelkunov a A.R. Karimov, ktorí vo svojej štúdii *Society 5.0 in technological, social and anthropological dimensions* analyzujú stratégiu rozvoja japonskej spoločnosti 5.0, ktorá by mala dosiahnuť vysoký stupeň konvergencie kyberpriestoru (virtuálny priestor) a fyzického priestoru (skutočný priestor). Znamená to, že v kyberpriestore sa bude hromadiť obrovské množstvo informácií zo senzorov fyzického priestoru, pričom v kyberpriestore budú tieto veľké dáta analyzované umelou inteligenciou (AI) a výsledky analýzy budú rôznymi formami poskytované spätne ľuďom vo fyzickom priestore. V spoločnosti 5.0 tak budú ľudia, veci a rôzne technologicky vyspelé umelé systémy prepojené, čo by malo priniesť celej spoločnosti novú hodnotovú dimenziu a veľký pokrok. Autori dospievajú ku kritickému záveru, že budovanie takejto spoločnosti 5.0 spĺňa práve predstavu transhumanistického vývoja ľudstva, ktorého

Z antropologického hľadiska majú obidve vízie jednu spoločnú vec: je ňou dominantná úloha vedy a technológie v živote človeka. V našom príspevku sa zameriame na kritickú reflexiu bio-inžinierskej transhumanistickej vízie, a to konkrétne na problematiku biochemického vylepšovania šťastia (tzv. bio-šťastia) a lásky.

Od šťastia k bio-šťastiu

Chemicky vylepšené šťastie, v transhumanistickom diskurze označované aj pojmom bio-šťastie, vychádza z predpokladu, že šťastie³ je determinované predovšetkým biologicky, a teda je možné ho rôznymi vonkajšími zásahmi regulovať, vylepšiť alebo vyvolať. Pojem bio-šťastie teda konkrétne predstavuje šťastie vylepšené farmakologicky, alebo prostredníctvom genetického bio-inžinierstva (Walker 2006, 2). V kontexte tohto príspevku sa budeme venovať iba problematike farmakologického, resp. biochemického vylepšovania šťastia.

Mnohí z nás si pod biochemickým vylepšovaním šťastia pravdepodobne najskôr predstavia ľudí užívajúcich psychotropné látky, ktoré privedú človeka do povzneseného stavu, sprevádzaného množstvom negatívnych vedľajších účinkov (z ktorých vyniká najmä ich vysoká návykovosť). Transhumanistická vízia bio-šťastia s takou predstavou nemá veľa spoločného. Hlavný predstaviteľ, ktorý obhajuje víziu biochemicky vylepšeného šťastia, Mark Walker, naopak tvrdí, že bude viesť k aktívnejšiemu prosociálnemu správaniu (Walker 2007).

Odvoláva sa na štúdie, ktoré dokazujú, že zvýšenie intenzity šťastia je sprevádzané nárastom prosociálneho správania, čo konkrétne predstavujú akékoľvek aktivity s pozitívnym spoločenským dopadom, ako napríklad rozdávanie jedla bezdomovcom, zbieranie odpadkov v prírode, vzdelávanie chudobných a pod. Výsledky daných štúdií možno zhrnúť do stanoviska: *cítiť sa dobre – robiť dobre* (Walker 2007, 96 - 97). Základným východiskom tejto vízie, na ktorom sa zhodujú viacerí jej proponenti, je, že naša percep-

cieľom je v konečnom dôsledku nahradiť telesno-vitálne základy existencie homo sapiens neživým umelým substrátom. Podľa autorov je možné sa tomu vyhnúť iba cestou budovania civilizácie na antropologickom (humánnom) základe (Shchelkunov, Karimov 2019, 158-164).

³ Rozsah tohto príspevku nám neumožňuje hlbšie sa venovať pojmu „šťastie“, kriticky však reagujeme na také chápanie šťastia, ako ho opísal Mark Walker vo svojej publikácii *Happy-People-Pills for All* (Walker 2013). Priznáva síce, že šťastie je veľmi široký pojem, no vo svojom rozbere sa vedome zaoberá predovšetkým jeho psychologickými komponentami – pozitívnymi emóciami a náladami (Walker 2013, 132).

cia šťastia je geneticky podmienená (Walker 2007, 100; Hughes 2004, 48; Pearce 1998).

Nejde o výlučný determinizmus, avšak autori zdôrazňujú, že samotné okolnosti života a psychológia šťastia nie sú postačujúcimi determinantami. Otázne však zostáva, či má genetika naozaj až taký veľký podiel na prežívaní šťastia, ako jej transhumanisti pripisujú. Walker vo svojej vízii vychádza z faktu, že v rámci celého spektra ľudskej populácie sú na jednej strane ľudia so sklonom k depresiám a na druhej strane tzv. hypertymickí ľudia,⁴ ktorí predstavujú výnimočnú odchýlku od normálu. Mozog týchto ľudí produkuje väčšie množstvo serotonínu, než je bežné u väčšiny populácie, čo sa prejavuje nepretržite dobrou náladou, spokojnosťou a väčšou odolnosťou voči negatívnym aspektom života. Walker vidí nádej v objavení génu šťastia práve prostredníctvom genetického výskumu hypertymických ľudí⁵.

Hlavným cieľom tejto vízie je urobiť zo všetkých členov spoločnosti hypertymikov. Namiesto genetickej manipulácie, ktorá by to umožnila, no zatiaľ nie je dostupná, Walker navrhuje farmakologickú cestu. Prostredníctvom farmakologických prípravkov by sa v mozgu zvyšovalo množstvo serotonínu a dopamínu, a to bez nepriaznivých vedľajších účinkov (Walker 2013, 169). Takéto chemické vylepšenie by znamenalo prínos pre celú spoločnosť, ktorá by ťažila z intenzívnejšieho prosociálneho správania jej občanov.

Vysvetľovanie a obhajovanie prezentovanej vízie bio-šťastia je charakteristické tým, čo spája takmer všetky biochemické vízie vylepšovania, a to je ich aplikácia u zdravej populácie. Vlastnosti chemických látok, ktoré môžu mať skutočne pozitívny dopad na liečenie psychických chorôb či porúch, sú primárne analyzované na použitie u bežnej, a teda aj zdravej populácie. A nielen to. Walker sa dokonca usiluje zdôrazniť, že použitie chemických látok je našou morálnou povinnosťou. Takúto pozíciu zastáva aj David Pearce, ktorý vo svojom utilitaristickom manifeste pod názvom *The Hedonistic Imperative* presadzuje myšlienku, že chemické vylepšenie šťastia by malo byť dokonca explicitne formulovaným cieľom demokratických verejných politik (Pearce 1998).

⁴ Hypertýmia (gr.) – vystupňovaná dobrá nálada, energickosť, entuziazmus, absencia podráždenosti a zlej nálady.

⁵ Je dôležité podotknúť, že zatiaľ sa nepodarilo zistiť presné príčiny hypertýmie. Pokiaľ sa ukáže, že ide o celý komplex genetických charakteristik, ktoré hypertýmiu determinujú, nebude jednoduché vyriešiť genetické tajomstvo šťastia (Walker 2007, 101).

Vylepšovanie lásky

Podobne ako sa niektorí transhumanisti zamýšľajú nad vylepšovaním šťastia, tak sa iní venujú aj problematike vylepšovania lásky⁶, resp. našich romantických vzťahov. B. D. Earp a J. Savulescu, autori knihy *Love Drugs – The Chemical Future of Relationships*, tiež pokladajú realizáciu svojej vízie chemicky vylepšenej lásky za morálny imperatív (Earp, Savulescu 2020, 30). No na rozdiel od bio-šťastia, ktoré sa primárne týka jednotlivcov, pri vylepšovaní lásky ide o páry, resp. zväzky viacerých ľudí, ktorým by mohla pomôcť párová terapia s využitím látky MDMA⁷. Samozrejme, pod odborným dohľadom psychológa, resp. psychiatra a v malých dávkach, ktoré nebudú sprevádzané vedľajšími účinkami. Earp a Savulescu veria v pozitívny účinok podobnej terapie na základe výskumov, v ktorých sa použitie MDMA testovalo na liečbu psychických chorôb, ako sú napr. postraumatická stresová porucha, autizmus, obsedantno-kompulzívna porucha či chorobná žiarlivosť, ako aj na základe rozbiehajúcich sa výskumov priamo pri párovej terapii (Earp, Savulescu 2020, 83-84). Napriek tomu, že žiadne z výsledkov zatiaľ nedokázali stopercentnú úspešnosť týchto drog v párovej terapii a prejavy vedľajších účinkov, resp. neskorších nepriaznivých efektov použitia drog neboli dôkladne preskúmané, autori veria, podobne ako Mark Walker, že budúcnosť podobného biochemického vylepšovania je „ružová“, a teda je potrebné jej rozvoj podporovať a tak napredovať ďalej.

Na tomto mieste si spolu s autormi môžeme položiť otázku: Pre koho by boli drogy lásky určené? Pri odpovedi na ňu zisťujeme, že Earp a Savulescu vychádzajú síce z prijateľného predpokladu, no dospievajú k neudržateľnému záveru. Ich východiskovým tvrdením je, že biologicky podmienená sexuálna príťažlivosť v každom vzťahu časom zoslabne a nastane fáza akejsi *šedosti*. Týmto výrazom charakterizujú stav vyhasnutia lásky (v zmysle sexuálnej príťažlivosti), a – podľa nich – s tým spojeného oslabenia pút medzi partnermi. Práve v takých prípadoch by malo mať použitie drog význam. Podľa autorov je partnerské puto, ktoré drží pár pohromade, limitované. Ide o určitý „konečný“ súhrn spojitostí „zafixovaný“ v našich mozgoch tými silami evolúcie, ktoré sa u cicavcov (vrátane človeka) prejavujú potrebou vydržať spolu, pokiaľ vychovávajú svoje mladé. Zároveň Earp a Savulescu tvrdia, že partnerské putá neboli „nadizajnované“ pre moderný svet. Neboli teda

⁶ Autori sú presvedčení, že je potrebné prijať také používanie slova láska, ktoré u každého človeka vzbudí relevantný kontext jej chápania na základe vlastných intuícií. Komplikovanejši filozofický diskurz o láske považujú za kontraproduktívny (Earp, Savulescu 2020, 10-11).

⁷ Skratka chemickej zlúčeniny 3,4-metylendioxy-N-metylamfetamín, známej ako extáza.

nastavené tak, aby vydržali dlhodobo.

Tieto tvrdenia opierajú o antropologické výskumy, ktoré poukazujú na to, že ľudské páry boli evolučne nastavené tak, aby spolu vydržali približne štyri roky, pretože to bol čas potrebný na zabezpečenie zdravého vývoja ich potomstva. Inými slovami, dieťa je najzraniteľnejšie práve počas prvých štyroch rokov a potrebuje stabilné prostredie pre pokračovanie jeho zdravého vývoja. Analýza rozvodových štatistík v USA, ktorú v osemdesiatych rokoch minulého storočia vypracovala Hellen Fischerová a na ktorú sa autori odvolávajú, poukazuje na to, že väčšina rozvodov nastane práve štyri roky po uzavretí manželstva, čo je podľa Earpa a Savulescu dôkazom toho, že ľudské vzťahy boli evolučne nastavené na krátky polčas rozpadu (Earp, Savulescu 2020, 103-104).

O existencii takejto evolučnej stratégie a spôsobe, akým ju Earp a Savulescu vysvetľujú, však možno pochybovať. Existuje množstvo ďalších výskumov, ktoré potvrdzujú pravý opak⁸. Rodina ako základná bunka ľudskej spoločnosti funguje ako oveľa dlhodobejší reprodukčný projekt. Je však samozrejmé, že pre prežitie ľudského potomstva je nutné, aby bolo čo najskôr životaschopné a menej zraniteľné. Ani v dnešnej dobe nie je výnimočné, že rodičia dieťaťa môžu zomrieť kvôli chorobe či zraneniu. Doba, kým človek vychová svoje „mladé“, je tak či tak oproti zvieracej ríši oveľa dlhšia.

Keď sa vrátíme k problematike drog lásky očami Earpa a Savulescu, môžeme v ich optike vidieť úsilie pomôcť partnerom, ktorí v šedých manželstvách pretrvávajú aj na úkor svojho šťastia. A tak na otázku, či by nebolo lepšie namiesto obetovania svojho vlastného šťastia (pre dobro svojich detí) radšej vniesť do šedého manželstva, či manželstva v kríze naspäť šťastie a lásku pomocou drog lásky, autori odpovedajú jednoznačne kladne. Naša odpoveď sa od ich líši. Kým Earp a Savulescu navrhujú využitie drog lásky, ktoré by spolu s „prácou na sebe“ a terapiou mohli pomôcť navrátiť partnerom nádej a obnoviť šťastie, ktoré sa z manželstva vytratilo (ibidem, 81), my si, naopak, myslíme, že práve takého šede vzťahy sú pre jednotlivcov, ktorí sa v nich nachádzajú, tou najlepšou príležitosťou a výzvou na autentickú „evolúciu“ vlastnej osobnosti, na jej duchovné dozrievanie, ktoré má význam aj v kontexte hľadania zmyslu života. Earp a Savulescu koncentrujú svoju pozornosť len na citovú stránku romantických vzťahov, ktorú chcú obnoviť biochemickým vylepšovaním a pritom im uniká podstatnejší, duchovný rozmer lásky. Podobne je to aj pri biochemickom vylepšovaní šťastia. Vníname absentu-

⁸ Dobrý príklad zlých dôsledkov absencie stabilnej rodiny pre staršie deti je prezentovaný v štúdiu *Psychological Characteristics of Adolescents Orphans with Different Experience of Living in a Family* (Shulga, Savchenko, Filinkova 2016).

júci hlbší duchovný rozmer prežívaného šťastia a lásky a ich „ukotvenia“ či miesta v rámci celoživotnej cesty človeka a jeho hľadania zmyslu života.

Utilitaristický kontext transhumanistickej predstavy vylepšovania

Na základe našej reflexie transhumanistickej predstavy vylepšovania človeka a jej povýšenia do podoby morálneho imperatívu môžeme identifikovať hlavný determinant jednotlivých transhumanistických vízií: je ním zaručený dôsledok predpokladaný na základe utilitaristického kalkulu. Veľmi zreteľne túto konzekvencialistickú tendenciu deklaroval David Pearce v jeho práci *The Hedonistic Imperative* (Pearce 1998). Formuloval v nej základnú predstavu o tom, ako genetické inžinierstvo a nanotechnológie odstránia akékoľvek utrpenie zo života všetkých vnímajúcich bytostí (nielen ľudských). Neskôr svoju koncepciu rozpracoval pod názvom *Projekt abolicionizmu* (Pearce 2007). Nepriamo tým nadviazal na abolicionizmus 18. a 19. storočia, teda hnutia, ktoré sa zasadzovalo proti otroctvu. Pearce používa tento termín na označenie hnutia, ktoré bojuje za odstránenie akéhokoľvek „otroctva bolesti a utrpenia“. Mohli by sme povedať, že v tomto chápaní ide o negatívnu podobu utilitarizmu.

O inej podobe utilitarizmu v súvislosti s vylepšovaním človeka hovoria Savulescu a Persson. Ide o preferenčný utilitarizmus a morálne vylepšovanie človeka⁹. Autori charakterizujú vlastnosti, ktoré je potrebné získať, aby sme z hľadiska preferenčného utilitarizmu mohli hovoriť o morálnom vylepšení človeka. Morálne vylepšenie vyžaduje:

- Byť schopným presne odhadnúť dôsledky skutkov a dopad ľudských preferencií.
- Byť schopným rozhodovať sa a konať podľa správnych úsudkov.
- Byť ochotným obetovať uspokojenie svojich preferencií pre uspokojenie preferencií iných.

Savulescu a Persson zdôrazňujú predovšetkým poslednú podmienku

⁹ Bližšie sme sa téme morálneho vylepšovania venovali v článku *Morálne biovylepšovanie: cesta budúcnosti alebo ohrozenie morálneho statusu človeka* (Plašienková, Farbák 2020), v ktorom sme upozornili na to, že biochemické vylepšovanie nášho morálneho charakteru môže v konečnom dôsledku ohroziť morálne postavenie človeka v posthumánnej budúcnosti. Argumentovali sme aj tým, že prirodzený, hoci pomalší, vývoj našej morálky prostredníctvom kultúrnej evolúcie dlhé stáročia spoľahlivo plnil úlohu morálneho kompenzátoru. Zdôraznili sme pritom, že jadrom kultúrnej evolúcie je práve individuálny proces personalizácie v kontexte socializácie (východiskom bol pre nás koncept P. Teilharda de Chardin), v ktorom si každý z nás buduje svoj morálny charakter a zároveň svoju identitu. Pri biochemickom vylepšovaní morálky, ale aj šťastia a lásky, je esencia individuálnej identity narušená.

a poukazujú na to, že utilitarizmus je náročnou morálnou teóriou, ktorá vyžaduje určitý stupeň seba-obety a altruizmu (Savulescu, Persson 2012, 406 - 407). Pri všetkej úcte k takto interpretovanej potrebe morálneho vylepšovania v kontexte utilitarizmu možno namietat voči jeho všeobecnej akceptovateľnosti. Prikláňame sa tu ku kritike utilitaristického stanoviska, ktoré vyslovil už R. Spaemann, keď poukázal na to, že utilitarizmus je z dlhodobého hľadiska neudržateľný. Jeho kritiku môžeme zhrnúť do troch argumentov, ktoré formuloval nasledovne:

1. V rámci utilitarizmu nikdy nevieme úplne odhadnúť všetky možné následky našich skutkov.
2. Utilitarizmus mení mravné normy na technické normy, keďže nie je možné mravnú kvalitu konania vyčítať z konania samotného, ale z jeho užitočnosti.
3. Utilitaristické zameranie konania na celok následkov zbavuje človeka orientácie a vystavuje ho každému pokušeniu a každej manipulácii (Spaemann 1995, 58 - 60).

Napriek utilitaristickej tendencii, ktorá je podľa nás v rámci transhumanistických vízií prítomná a čitateľná, musíme poukazať aj na to, že viacerí transhumanistickí autori sa voči takémuto chápaniu ohradzuju. Podľa nich ide o redukcionistickú interpretáciu.

Najvýraznejším z nich je aj James Hughes, ktorý síce tiež používal konzekvencialistický utilitaristický prístup na obhajobu technoprogresívneho hybridu sociálnej demokracie a transhumanizmu, no na základe svojho neskoršieho výskumu prehodnotil utilitarizmus ako neatraktívne morálne uvažovanie.

Hughes si uvedomil, že utilitaristický pojem šťastia, o ktorom hovoril už J. S. Mill, nedostatočne vystihuje koncepciu dobrého života – teda plnej a prekvitajúcej existencie, bez ktorej by transhumánna budúcnosť bola „tragicky ochudobnená“. Autor kriticky priznáva, že transhumanistický libertarianizmus (a predtým aj on sám) zaťato ignoruje hrozby a riziká, ktoré vyplývajú z bio-vylepšovania človeka. Sám sa preto pokúša o nájdenie akéhosi kompromisu medzi „laissez faire“ a prohibíciami v kontexte vylepšovania človeka. Tento kompromis vychádza z hlbšieho pochopenia šťastia založeného na koncepte *eudaimónie* ako dobrého života, čím nás uchráni pred posthumánnou skazou (Hughes 2011, 2). Hughes zdôrazňuje predovšetkým potrebu vnútornej vyrovnanosti, aby sme dokázali akceptovať veci, ktoré nemôžeme zmeniť, ale tiež hlbokú nespokojnosť s daným status quo (či už predstavuje tyranov, chudobu alebo život dlhý len 80 rokov) (Hughes 2011, 3). Namiesto otázky, či vylepšovanie urobí ľudí šťastnejšími,

sa Hughes pýta, či dané inovácie umožnia ľuďom dosiahnuť to, čo väčšina z nich chce vo svojom živote dosiahnuť. Opiera sa pritom o *koncept spôsobilosti* (angl. capabilities), ktorý vypracovali Amartya Sen a Martha Nussbaum a ktorý by mohol v transhumanistických víziách nahradiť hedonický kalkul užitočnosti.

James Hughes svojím hybridným prístupom k problematike ľudského vylepšovania otvoril cestu ku konštruktívnemu dialógu. Ako uvádza Stephen Lilley, diskusia sa odohráva medzi dvoma táborami, ktoré nie sú vždy ochotné komunikovať. Na jednej strane sú transhumanisti, ktorí sa zameriavajú predovšetkým na pozitívne dôsledky vylepšovania a na druhej konzervatívci, ktorí hovoria najmä o hrozbách a rizikách. Podľa Lilleyho žiadna strana nie je ochotná charakterizovať svoj postoj ako mix oboch. Transhumanisti opisujú konzervatívcov ako alarmistov, pokrytco, ktorí síce deklarujú, že chcú chrániť chudobných a slabých, no nechcú dovoliť technológie, ktoré by ich problémy mohli vyriešiť. Konzervatívci opisujú transhumanistov ako lokajov biotechnologických korporácií, neochotných vziať do úvahy nepriaznivé účinky vylepšovania, ktorí sú neúprimní v ich záujme o chudobných (Lilley 2013, 57).

Hughes vycítil, pravdepodobne vďaka svojmu budhistickému presvedčeniu, že s rastúcou dominanciou vedy a techniky sa človek dostáva do niečoho, čo Frodeman nazýva epistemicou krízou – poznanie, ktoré človek nadobúda, sa nám vymyká spod kontroly (Frodeman 2019, ix). V našich životoch narastá ľudská závislosť od vedy a techniky a všetky moderné výdobytky sme si stotožnili s vylepšením a zľahčením našich životov, a preto automaticky akceptujeme akýkoľvek ďalší pokrok v tejto oblasti, čo môže napokon viesť k nášmu zotročeniu a deštrukcii (Frodeman 2019, xi).

Možné riziká biochemického vylepšovania

Veríme, že je našou etickou povinnosťou pýtať sa, či je morálne správne biochemicky vylepšovať šťastie a lásku v živote človeka. Julian Savulescu argumentuje tým, že vylepšovanie tu bolo vždy. Rast dieťaťa v stimulujúcom prostredí, ktoré mu zabezpečí dobrú výchovu a vzdelanie, z neho de facto urobí vylepšeného človeka a Savulescu nevidí z morálneho hľadiska žiadny rozdiel medzi farmakologickým vylepšovaním detí, resp. priamou úpravou ich mozgu či génov a stimulujúcou výchovou a vzdelávaním (Savulescu 2009, 421). S niečím takým sa nemôžeme len tak ľahko stotožniť. Existuje viacero dôvodov, pre ktoré je viac než relevantné byť v otázkach biochemického vylepšovania človeka opatrný.

Nicholas Agar ponúka vo svojej knihe *Truly Human Enhancement* hneď viacero zdôvodnení, z ktorých vyberáme dve hlavné (Agar 2014). Prvé sa týka objektívneho ideálu vylepšovania človeka. Veľmi stručne povedané, hovorí o tom, že pokiaľ sa stupeň vylepšovania človeka vymkne z hraníc objektívneho ideálu, môže to mať neblahé následky. Čiže, áno, vylepšovanie bolo vždy súčasťou ľudského života, tak ako tvrdí Savulescu, no podobne, ako je to s jadrovým reaktorom, v ktorom sa naruší jemná rovnováha, udržiavajúca jeho výkon v ideálnych limitoch, môže to spôsobiť katastrofu. Preto Agar rozlišuje medzi radikálnym a umierneným vylepšovaním. Argumentuje tým, že to, čo nám dáva zmysel a hodnotu života – napĺňanie našich túžob a snov, bude pri radikálnom vylepšovaní narušené. Objektívne ideálne limity budú prekročené a túžby a sny takto vylepšených post-humánnych ľudí nebudú môcť byť v ich živote (na rovnakej planéte) naplnené.

Lepšie to vysvetlil na príklade peňazí. Prvý milión znamená pre chudobného človeka, ktorý ho zarobil, úplne iný zážitok, ako ďalší milión pre multimilionára. Vnímanie hodnoty peňazí sa s ich väčším množstvom devaluje a rovnaké to bude aj s hodnotou kvality života a jeho zmyslu u post-humánneho človeka (Agar 2014, 21).

Ďalší dôležitý argument, ktorý Agar ponúka, vyplýva z kategorizácie morálnych statusov, do ktorej včlenil novú štvrtú kategóriu (morálne stupne sú hierarchicky usporiadané od najnižšieho po najvyšší):

1. kategória: nulový morálny status (napr. horniny),
2. kategória: morálny status cítiacich bytostí (zvieratá),
3. kategória: morálny status ľudských osôb,
4. kategória: morálny status post-humánnych osôb.

Novovzniknuté bytosti, ktoré nebudú mať rovnaké kognitívne limity ako homo sapiens, nebude možné pokladať ďalej za človeka. Tieto bytosti sa budú považovať za nadradené, čím sa automaticky zdegraduje morálne postavenie človeka (Agar 2014, 180).

Vidíme, že na prvý pohľad nevinné vízie vylepšeného šťastia a lásky sú zasadené do oveľa komplikovanejšieho transhumanistického svetonázoru, ktorého ciele sú skutočne radikálne, a preto ich nesmieme opomínať. Z hľadiska našej filozoficko-etickej kritickéj reflexie bio-inžinierstva „šťastia a lásky“ musíme tiež konštatovať, že filozoficko-antropologické ukotvenie týchto transhumanistických vízií je v otázke chápania ľudskej prirodzenosti nepostačujúce a nedostatočne zdôvodnené. K tomuto nášmu stanovisku môžeme pripojiť aj Frodemanovu kritiku transhumanistických vízií, v rámci ktorej zdôrazňuje, že humánnosť a túžba po slasti je v nich považovaná za vypočítavú silu. Autor zdôrazňuje, že transhumanizmus chápe aj pokrok

len v súvislosti s vedecko-technickým rozvojom, a nie ako humanistickú kultiváciu ľudského súcitu a solidarity (Frodeman 2019, 2).

Pri čítaní spomínaných významných publikácií dvojice autorov B. D. Earpa a J. Savulescu *Love Drugs: The Chemical Future of Our Relationships* (2020) a M. Walkera *Happy-People-Pills For All* (2013) zisťujeme, že v nich abscentuje východiskové vymedzenie či určenie človeka, ktoré by bolo základom ich koncepcie a kľúčom k filozofickému diskurzu, do ktorého sa sami autori zapájajú.

Naším filozoficko-antropologickým východiskom je chápanie človeka ako jednoty jeho telesnej (biologickej), psychickej, socio-kultúrnej a duchovnej stránky. Človek je teda bytosť, ktorá sa konštituuje v plnosti svojich vzťahov k svetu (jeho kultúrno-sociálnym štruktúram), k iným bytostiam (prípadne aj k Bohu) a k sebe samému (a k svojmu životu). V rámci takto vymedzených stránok človeka sa potom môžeme aj na také fenomény, ako je šťastie a láska, pozrieť z inej perspektívy než spomínaní autori. Títo (Earp, Savulescu a Walker) pristupujú k šťastiu a láske predovšetkým ako k telesným (biologickým), psychickým a socio-kultúrnym fenoménom. Duchovný aspekt u nich celkom abscentuje, čo podľa nás deformuje ich vyššie zmienený pohľad na šťastie a romantickú lásku a ich miesto a význam v živote človeka.

Nazdávame sa totiž, že prežívanie intímneho romantického vzťahu (zaľúbenosť), ako aj pociť šťastia sú integrálnou súčasťou existencie človeka ako vzťahovej bytosti v komplexe jeho biologickej, psychickej, socio-kultúrnej a duchovnej stránky (ide o komplex, ktorý Hughes nazval plnou a prekvitajúcou existenciou). Naša prirodzená schopnosť rozličným spôsobom vzťahovať sa k sebe, iným bytostiam a svetu vôbec nám zároveň umožňuje mať od všetkého aj odstup, dovoľuje nám porozumieť sebe, iným a svetu, prejavovať a zachovávať svoju životnú kontinuitu a vlastnú integritu. Naša osobná integrita a autenticita je v rámci bytostných vzťahov konštituovaná aj v situáciách, ktoré nás nerobia iba šťastnými, ale nás aj zraňujú a ktoré sú často zdrojom bolesti, trápenia a utrpenia rôzneho druhu, ktorým zvyčajne neprikladáme nejaký zmysel, hoci sa veľkou mierou podieľajú na našom bytostnom konštituovaní (Plašienková 2015, 37). Je tak dôležité poznamenať, že keď pripustíme biochemické zásahy (do ľudského mozgu či génov) za účelom vylepšeného šťastia a lásky, môže dôjsť k narušeniu osobnej identity a autenticity¹⁰.

¹⁰ V tejto súvislosti Agar zdôrazňuje *psychologickú teóriu kontinuity*, ktorá hovorí, že príliš radikálne vylepšenie človeka narúša v našom mozgu kontinuitu autobiografickej pamäte, čo môže viesť k narušeniu osobnej identity (Agar 2014, 61).

V knihe *The positive Function of Evil* (Tabensky 2009a) sa z filozofického hľadiska skupina autorov zaoberá úlohou zla v ľudskom živote. Dochádzajú k záveru, že mnohé fenomény, ktoré pokladáme za fundamentálne pozitívne, by takými neboli, keby neexistoval ich negatívny protipól. Dostávame sa tak na skutočnú križovatku konfliktu medzi transhumanistickým vylepšovaním a prirodzeným zdokonaľovaním človeka vo všetkých dimenziách jeho života, vrátane rozvíjania jeho plnej humánnosti – t. j. pravej ľudskosti. Podstata otázky tak nespočíva v tom, či by sme mali alebo nemali biochemicky vylepšovať človeka (a jeho prežívanie šťastia a lásky), alebo či môžeme ísť cestou radikálneho alebo mierneho vylepšovania. Podstata otázky je v tom, či chceme zostať ľuďmi alebo nie. Transhumanizmus je paradoxne totiž ľudským úsilím zbaviť sa vlastností, ktoré nás robia ľuďmi.

A. P. Tabensky vystihol základnú charakteristiku ľudského bytia, keď popísal človeka ako hľadajúce stvorenie. Hľadáme poznanie, pochopenie, porozumenie, zmysel, rád vecí, komfort, blahobyť, šťastie, lásku atď. Sme uviaznutí v nekonečnom hľadaní toho, čo nemáme, alebo toho, čo máme, no nie je dokonalé. Nikdy nemôžeme byť plne uspokojení, pretože uspokojenie so sebou prináša určitý druh úzkosti, ktorá nás núti pokračovať v nekonečnom hľadaní. Je to dynamický, kreatívny a deštruktívny rytmus života. Naš mód prežitia je do veľkej miery módom popretia. Príroda nás nevybavila schopnosťou byť so sebou v mieri, a tak je naša situácia patetická. Len ťažko dokážeme pochopiť samých seba, no sme bytosti, ktoré „rastú“, dozrievajú v závislosti od nášho pochopenia vecí. Azda by sme mohli povedať, že komplexnosť nášho správania presahuje našu kapacitu pochopiť ho. No predsa je táto frustrujúca situácia, často vedúca k tragickým dôsledkom a vystavujúca nás permanentnému riziku zlyhania, podmienkou nášho konania. Ak by nám boli naše identity dopredu dané a zostávali by nemennými, nemuseli by sme pracovať na našom „stávaní sa“ tým, čím sme. Múdrosť je trofej, ktorú nemôžeme získať ľahko. Zlo je nemilosrdný pedagóg, bez ktorého asistencie by ľudský druh stratil dynamiku, ktorá nás ženie vpred (Tabensky 2009b, 51 - 52).

Podobne kriticky nahliada na dominantné postavenie vedy a techniky v našich životoch aj Frodeman, ktorý obhajuje život zladený s prirodzenými rytmi. Podmienkou autentického ľudského života je podľa neho pochopenie, že žijeme uprostred všeobjímajúceho prúdu vecí, ktoré predstavujú rytmy nášho života a ktorým sa niekedy musíme podvoliť (Frodeman 2019, 31). Pokiaľ má zostať moderná techno-veda kombináciou *epistémy*

a *techné* (v aristotelovskej terminológii), potrebuje si zachovať silný zmysel pre obozretnosť a všímavosť (Frodeman 2019, 49).

Z metodologického hľadiska by sme túto pozíciu mohli v zhode s H. Jonasom nazvať „heuristikou strachu“, ktorú rozpracoval v známej práci *Princíp zodpovednosti* (Jonas 1997, 56-57). Táto pozícia nepredstavuje však ustráchaný pesimistický prístup, ale skôr zodpovednú potrebu skúmať riziká. Princíp zodpovednosti nás v súčasnej biotechnologickej dobe núti k prezieravosti, v ktorej sa prelínajú nedostatky nášho poznania s nepredvídateľnými dôsledkami pre budúce životy ľudí a generácií po nás. Tento existenciálne motivovaný, ale zároveň uvážlivý strach, sa stáva skutočným morálnym a hodnotovým kritériom. Takto vymedzený princíp zodpovednosti môže byť základom etiky budúcnosti a v tomto duchu sa princíp zodpovednosti vzťahuje aj na problematiku biochemického vylepšovania, ktoré sa môže veľmi ľahko stať dehumanizačným procesom.

Príspevok je podporený grantami:

APVV-18-0103 *Paradigmatické zmeny v nazeraní na vesmír a človeka z filozofickej, teologickej a fyzikálnej perspektívy* (Plašienková).

RFFI 20-011-00124 *Transformation of the ethical culture under the influence of neurosciences* (Kovaleva).

Literatúra

- AGAR, N. (2014): *Truly human enhancement: a philosophical defense of limits*. Cambridge: MIT press.
- DESCARTES, R. (1992): *Rozprava o metodě*. Praha: Svoboda.
- EARP, D. B., SAVULESCU, J. (2020): *Love drugs. The Chemical Future of Relationships*. Stanford: Redwood Press.
- FARBÁK, M., PLAŠIENKOVÁ, Z. (2020): Morálne biovylepšovanie: cesta budúcnosti alebo ohrozenie morálneho statusu človeka? In: Plašienková, Z. (ed.): *Bioetické výzvy a súčasnosť z pohľadu nových poznatkov a trendov*. Bratislava: Stimul, 58 - 66.
- FRODEMAN, R. (2019): *Transhumanism, Nature, and the Ends of Science*. New York: Routledge.
- HUGHES, J. (2004): *Citizen Cyborg, Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge: Westview Press.
- HUGHES, J. (2011): After Happiness. Cyborg Virtue. *Free Inquiry*, 32 (1),

- 1 - 7. [online] [2020-10-12]. Dostupné na: <<https://archive.ieet.org/archive/2011-Hughes-AfterHappiness.pdf>>.
- JONAS, H. (1997): *Princip odpovednosti*. Praha: Oikoymenh.
- KASS, L. (2003): *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. Washington, D. C: President's Council on Bioethics.
- LILLEY, J. L. (2013): *Transhumanism and Society. The Social Debate over Human Enhancement*. New York. Springer.
- PLAŠIENKOVÁ, Z. (2015): Zmysel života a jeho problematizácia v horizonte transcencie a imanencie. In: J. Šlosiar – M. Palenčár – M. Duško (eds.): *Osamelosť v kontexte zmyslu života*. Banská Bystrica: Bellianum, 35 - 50.
- SAVULESCU, J. (2009): Genetic Interventions and the Ethics of Enhancement of Human Beings. In: Kaplen, D. (ed.): *Readings in the Philosophy of Technology*. Lanham: Rowman & Littlefield, 417 - 431.
- SAVULESCU, J., PERSSON, I. (2012): Moral Enhancement, Freedom, and the God Machine. *The Monist*, 95 (3), 399-421.
- SHCHELKUNOV, M.D., KARIMOV, A. R. (2019): Society 5.0 in Technological, Social and Anthropological Dimensions. *Vestnik ekonomiki, prava i sociologii*, 3, 158 - 164.
- SHULGAA, I. T., SAVCHENKO, D. D., FILINKOVA, B. E. (2016): Psychological Characteristics of Adolescents Orphan with Different Experience of Living in a Family. *International Journal of Environmental & Science Education*, 11 (17), 10493 - 10504.
- SPAEMANN, R. (1995): *Základní mravní pojmy a postoje*. Praha: Svoboda.
- TABENSKY, A. P. (ed.). (2009a): *The Positive Function of Evil*. Hampshire: Palgrave-Macmillan.
- TABENSKY, A. P. (2009b): Shadows of Goodness. In: Tabensky, A. P. (ed.): *The Positive Function of Evil*. Hampshire: Palgrave-Macmillan, 45 - 65.
- WALKER, M. (2006): In Praise of Bio-Happiness. *IEET Monograph* (2), 1 - 29. [online] [2020-10-12]. Dostupné na: <<https://archive.ieet.org/archive/IEET-02-BioHappiness.pdf>>.
- WALKER, M. (2007): Happy-people-pills and prosocial behaviour. *Philosophica*, 79 (1), 93-111. [online] [2020-10-12]. Dostupné na: <<http://www.philosophica.ugent.be/fulltexts/79-7.pdf>>.
- WALKER, M. (2013): *Happy-People-Pills For All*. New York: John Wiley & Sons Inc.

prof. PhDr. Zlatica Plašienková, PhD.

Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta, Univerzita Komenského
Gondova ulica 2, 811 02 Bratislava 1
SR
email: zlatica.plasienkova@uniba.sk

Mgr. Martin Farbák

Katedra filozofie a dejín filozofie
Filozofická fakulta, Univerzita Komenského
Gondova ulica 2, 811 02 Bratislava 1
SR
email: martin.farbak@uniba.sk

doc. Tatiana Kovaleva, CSc.

Institute of Philosophy
Sankt-Petersburg State University 5
Mendeleevskaya Liniya 199034,
St.Petersburg,
Russia
email: trandafir@yandex.ru

UČIŤ FILOZOFIU A UČIŤ FILOZOFIOU:
K STARONOVÉMU PROBLÉMU ÚLOHY FILOZOFOV „UČIŤ INAK“

CIOLKOVSKIJ A FJODOROV: FILOZOF AKO UČITEĽ, PRIATEĽ A UTEŠITEĽ

TSIOLKOVSKY AND FYODOROV: THE PHILOSOPHER
AS A TEACHER, A FRIEND AND A COMFORTER

Peter Nezník

Abstract: *What is the task and the role of university nowadays? What is the task of philosophy and science? A lot of philosophers have been thinking about the university, its task and mission. The Spanish philosopher J. Ortega y Gasset was also thinking critically about these questions for a long time and at the same time he was considering the question what it means to be European, to be a cultural European man. These days we are dealing with this question even more urgently – humanities are perceived as trivial and useless once more, desires and dreams of a man are said to be adequately fulfilled by technical and natural sciences. However the glance into the past, the glance into the history of philosophy shows that beyond the dreams of the past times but also of our digital era of numbers are still the philosophers – philosophic heretics, scientists dealing with philosophy, dreamers and geniuses whose courage to think and to live did not recognize the earthly boundaries. Therefore it is necessary to ask openly Nietzsche's question about the benefits and harmfulness of philosophy for a life.*

Keywords: *Tsiolkovsky, Fyodorov, university, friend, teacher and comforter, genius, brilliance and anxiety*

„Všetko veľké je vydané napospas komoleniam rôznych ľudí.“
N. O. Losskij

Žijeme v čase hlbokkej krízy modernej spoločnosti v 21. storočí? Aká bola v minulosti a aká je dnes úloha výchovy a vzdelávania? Aká je úloha školy, univerzity a Akadémie vied, výskumných ústavov a vedeckých laboratórií? Sú vedci, elita národa, pripravení na riešenie pálčivých a naliehavých otázok súčasnosti, pri dodržaní vysokých nárokov profesionálnej etiky a humanistických ideálov, alebo už dávno stratili kontakt s reálnym životom, či dokon-

ca sú hlboko zviazaní a kontaminovaní každodenným životom a korupciou, ktorá vládne svetu už pomerne dlhé obdobie? To sú otázky, ktoré sa otvárajú každý raz, keď sa spoločnosť ocitne v kríze, a tak nečudo, že sú oveľa naliehavšie, ak sa nachádza v *hlbokej* kríze. Máme tu obdobie, ktoré bude spájané s veľkou neznámou – a tou je Covid-19. Iba pred nedávnom sme oslávali s veľkými ováciami 30. výročie tzv. *zamatovej revolúcie* – revolúcie roku 1989 v Československu. Na námestiach sa ľudia objímali a spoločne spievali piesne, aj tú známu: „... sľúbili sme si lásku, sľúbili sme si pravdu len..., sľúbili sme si jasný deň...“. Naozaj? Súčasnosť nás presviedča o niečom úplne inom. Demokracia sa otriasa vo svojich základoch. Otvárajú sa tie najzákladnejšie a najpodstatnejšie otázky týkajúce sa práva, ústavnosti a základných ľudských, občianskych práv a slobôd. Tridsať rokov – presne už toľko rokov sa „vylepšuje“, transformuje naša spoločnosť, a rovnako sa „napriamuje“ naše myslenie, aj naše školstvo, univerzity a rovnako aj veda. Stav, pokiaľ ide o reálne výsledky – realizované výstupy, ktoré by mali priniesť svoje plody, to všetko je kdesi v nedohľadne. Tak, ako sa valí vlna za vlnou, rovnako jedna „múdra“ a spásna reforma sa valí za druhou a stav vzdelávania, vedy je čoraz viac alarmujúci, žalostný a hrozivejší. Každá vládna garnitúra, každá politická strana, či iba politické zoskupenie, „partia politických dobrodruhov a podfukárov“, každý minister školstva má svoje osvedčené návody a recepty ako zdokonaľiť vzdelanostnú úroveň Slovenska, ako „spasiť“ slovenský národ a národnosti v našom štáte. Žiaľ, úroveň vzdelávania a vedy na Slovensku stagnuje, pozitívne výsledky tridsaťročných snáh sa vôbec neprejavili.

V minulosti, v 30. rokoch 20. storočia španielsky filozof J. Ortega y Gasset (1883 – 1955) v texte *Misia univerzity* upozornil, že každá krajina, každý štát, každý národ musí sám vlastnými silami odhaliť a pomenovať svoje problémy v oblasti vzdelávania. A rovnako, každý suverénny štát, národ iba sám, svojimi silami a vedomosťami sa musí odhodlať realizovať tento pokus terapie, ozdravných krokov v oblasti vedenia, ale podmienkou je úprimnosť a odhodlanie realizovať ich premyslene, dôsledne, postupne a systematicky. Iba tak je možné niečo tak dôležité riešiť. Každý neuvážení krok sa prejaví v podobe zlyhania a vážnych, často až osudových problémov. Žiadny zo vtedajších európskych systémov vzdelávania, podľa Ortegu y Gasseta, ani nemecký či anglický, alebo iný nie je univerzálne použiteľný. Žiadny z nich nie je zázračným všeliekom vhodným na okamžité použitie v inej krajine. Pretože nie je možné vziať a preniesť do Španielska ani nemecký život, ale ani anglické myslenie. Veda či politika je dielo človeka, preto je historicky, kultúrne podmienené a je neoddeliteľne spojené s myslením, s *duchom* daného národa a krajiny.

Podobne sa vyjadrila aj významná filozofka, intelektuálka H. Arendtová (1906 – 1975), žiačka Heideggera a Jaspersa, keď opisovala snahu mechanicky a nekriticky prebrať v Európe vzdelávacie prístupy z USA v 60. rokoch 20. storočia, opäť, ako inak, v čase krízy. Ako hlavné problémy označila odlišnosť európskych vzdelávacích tradícií a prístupov. Podľa Arendtovej nedostatkom amerických prístupov, vychádzajúcich z ich mentality, kultúrnych a historických podmienok, je predovšetkým nekritický a nekonceptný prístup k problémom výchovy a vzdelávania – Amerike, ako aj samotným Američanom, vlastné nadšenie pre všetko nové, neznáme a aj do hĺbky nepremyslené, neuvážené rozhodnutia a nekonceptné zmeny v oblasti vzdelávania, chýbajúca *tradícia*, *autorita* ako základ vzdelávania, problematický vzťah *vedenia* a *hry*, uprednostňovanie hravých foriem výučby pred tými, ktoré vychádzajú z vedenia a postupného osvojovania základov, gramatiky, s pripustením tzv. memorovania, ako cvičenia pamäti, napr. v oblasti výučby jazykov atď. „V každej dobe by vzbudila kríza vo výchove a vzdelávaní vážny záujem, aj keby nebola ako dnes odrazom všeobecnejšej krízy a nestability celej modernej spoločnosti. Predsa výchova a vzdelanie patria k elementárnym a najpotrebnejším činnostiam spoločnosti, ktorá nikdy nezostáva v nemennom stave, neustále sa obnovuje tak, že sa do nej rodia a prichádzajú nové ľudské bytosti. Avšak títo novo-prichádzajúci nie sú už hotoví ľudia; tými sa iba stávajú“ (Arendtová 1994, 109). Aj tu sa rieši vzťah minulého – „bolo“, predkov ako vzoru pre prítomné a budúce. Nemusi vždy platiť, že staré, minulé a teda predkovia by mali byť svojim potomkom príkladom. Aká je úloha filozofie a histórie? Aká je úloha kultúry a vedy? Opäť môžeme pripomenúť Ortegu y Gasseta, ktorý v knihe Čo je filozofia? (1929) svojimi úvahami na tému histórie a úlohy generácií, odovzdávania životných skúseností, vnáša svetlo do tejto vážnej a často nesprávne chápanej témy. Arendtová podala rozbor tradičných spôsobov výchovy a vzdelávania a prístupov moderného sveta, a snažila sa poukázať na možnosť uplatniť aristotelovské *fronimos* pre mladú generáciu, jej pripravenosť pre život, ktorá zaujme svoje miesto vo svete, ktorý nepoznajú a je neznámy ako ich rodičom, tak aj dospelým, vychovávateľom a pedagógom, keďže oni v ňom nežili. Dôležité sú však Arendtovej myšlienky, slová hodné k zamysleniu: „Výchova je ten bod, v ktorom sa rozhodujeme, či milujeme svet tak, aby sme zaň prevzali zodpovednosť a chránili ho pred skazou...“; tá by samozrejme bola nevyhnutná, ak by doň nevstupovali noví a mladí. „Výchova je zároveň bod, keď sa rozhodujeme, či milujeme deti tak, aby sme ich nevyháňali zo sveta a neponechávali bez pomoci, ani im nevyrážali šance z rúk vytvoriť niečo nové, pre nás nepredvídateľné, aby sme ich vopred pripravovali k úlohe obnoviť náš spoločný

svet“ (Arendtová 1994, 120). Ak sa vrátíme k myšlienkam Ortegu y Gasseta a univerzity, tak nás udiví stála platnosť tých problémov, ktoré on považoval za zvlášť vážne. Aj Ortega y Gasset bol presvedčený o tom, že náš život nám nie je daný už v hotovej podobe, ale my sami musíme byť jeho tvorcami. Zároveň ako základnú podmienku možnosti uskutočniť reformy univerzity a vzdelávania vidí v tom, že mladá generácia bude na tento krok zrelá a pripravená. Musí byť koncentrovaná a sústredená, prestať sa rozptyľovať vecami mimo seba, ale sústrediť sa na seba. Podobne ako športovec, ktorý sa snaží získať formu, tak aj študent, mladý človek sa musí naučiť sústrediť, koncentrovať svoju pozornosť na podstatné, prestať byť ľahostajný a odovzdaný do rúk osudu a nevšímavosti, povrchnosti. Každá reforma musí vychádzať od samotného človeka, schopnosti zmeniť sa, prerodiť sa vnútorne, duchovne. Práve toto sa musí udiť s každým jednotlivcom, skupinou a aj celou univerzitou. Bez *kultúry* – bez filozofie a histórie, bez umenia to nebude možné. Vážnym problémom je otázka špecializácie a stav vedy, organizácia výskumu, vedecko-výskumnej činnosti. Preto hlavný dôraz by na univerzite mal byť venovaný deleniu na prípravu hlavnej časti študentov, určených na výkon pre spoločnosť veľmi potrebných profesií ako sú lekári, lekárnici – farmakológovia, pedagógovia, sudcovia, inžinieri, no a na druhej strane, oveľa menší počet študentov, mimoriadne talentovaných – vedcov, výskumníkov. Ale univerzitné vzdelanie ako také by malo tvoriť jednotný celok vedenia danej doby a musí v sebe spájať filozofiu, históriu, jazyky a literatúru ako základ vzdelania – *kultúru*, ktorá bola vytvorená predchádzajúcimi stáročiami, a je potrebné ju prevziať, poznať a osvojiť si – teda realizovať *komplexnú integráciu vedenia*. Tá je práve preto tak potrebná pre profesionálnu prípravu študenta, pretože kultúru nezískame vo fyzike, matematike či chémii. Ortega y Gasset tu zdôraznil, že ak nechceme vychovávať úzkych odborníkov, špecialistov, v podstate *nekultúrnych* ľudí, potom im musíme poskytnúť vedenie na úrovni doby a to nie je možné bez celostného systému vedenia – kultúry, teda všetkého, čo ľudstvo doposiaľ na duchovnej úrovni vytvorilo. Môžeme to označiť ako prenos kultúry. Humanitné a prírodovedné predmety musia byť v systéme univerzitného vzdelávania vždy spolu organicky previazané. Podľa Ortegu y Gasseta, do vzdelávania špecialistov, teda vzdelávania jednotlivých profesií je potrebné premyslene začleniť humanitné predmety, do slova je potrebná humanizácia ľudí vedy, pretože už v polovici 19. storočia si veda a vedci začali namýšľať, že si vystačia bez humanitných disciplín. Práve univerzita, podľa Ortegu y Gasseta, by mala byť tým miestom, kde sa uchováva, odovzdáva a tvorí vedenie, tvorí spoločenské vedomie a práve univerzita má byť tým miestom, kde sa premýšľajú, skúmajú, diskutujú

a riešia tie najpodstatnejšie otázky prítomnosti a budúcnosti, na základe *poznania minulosti*, a vedci, nie novinári, ktorí sú často ovplyvniteľní, úplatní a nezodpovední, by mali byť predstaviteľmi duchovnej moci národa. Iba tak by Európa mohla cez univerzitu, jej ľudský – intelektuálny a morálny – potenciál, tvoriť základ a počiatok európskej histórie, ako tomu bolo v minulosti. Pretože ako v dobe Ortegu y Gasset, tak aj dnes je potrebná schopnosť myslenia, hĺbavosť a zodpovednosť v protiklade k ľahkovážnosti, hlúposti a hre, manipulácii s ľuďmi prostredníctvom najmodernejších médií. Hovoríme o zodpovednosti a filozofia sa k zodpovednosti vyjadruje akosi zvlášť zriedka. Ruský filozof, jeden z predstaviteľov ruskej filozofickej antropológie, Boris Markov uviedol, že netreba zabúdať, že „škola a univerzita sú tiež disciplinárne stroje a ich súkolia zomelú tých, čo nedokážu spraviť skúšku, neobhájili dizertáciu, alebo nenapísali knihu, vedeckú štúdiu, ktorá by uspokojila požiadavky recenzentov“ (Markov 2014, 59).

Avšak nielen v čase zrodu modernej Európy v 17. storočí sa tí najgeniálnejší a najvzdelanejší muži snažili žiť, pracovať a myslieť mimo múry univerzity a jej neľútostného stisku čelustí pravidiel, tabuliek a rituálov. Mnohým z významných ľudí vedy a umenia nebolo dopriate mať možnosť absolvovať úplné univerzitné vzdelanie, no napriek tomu sa dokázali vzdelávať vďaka vlastnej túžbe po vedení a aj vďaka pomoci a podpore vzácných ľudí, s ktorými sa stretli akoby „riadením osudu“. Takýto osud a životný príbeh prežil E. K. Ciolkovskij (1857 – 1935), ktorému tým vzácnym človekom bol N. Fjodorov (1828 – 1903), moskovský Sokrates.

Ľudstvo od nepamäti sprevádzajú odvážne sny a túžby. V roku 2020 človek, náš súčasník, zamieril *opäť* do ďalekých diaľav – do vesmíru. *Opäť* z územia USA a diváci v rôznych častiach sveta *opäť* s napätím zasadli k svojim televízorom, notebookom a tabletom, či iba mobilom, aby v tichu svojho domova, so zatajeným dychom zažili to zvláštne napätie a dobrodružstvo, keď človek bude merať svoj rozum, sily a schopnosti s Prírodou, s tiažou Zeme. Máme tak *opäť* príležitosť a reálnu možnosť zamyslieť sa nad tým, ako sa menili smelé sny a túžby ľudstva, považované príčasto iba za smiešne rojčenie v očiach súčasníkov. Máme možnosť položiť si otázku, kým a čím bol a rovnako aj dnes je ruský kozmizmus v dejinách vedy a kozmonautiky. Podľa slovenského filozofa Vladislava Dudinského bol práve Nikolaj Fjodorov najoriginálnejší ruský filozof 19. storočia, ktorý ako prvý v polovici 19. storočia rozpracoval myšlienky o výstupe ľudstva do Vesmíru „... nie čisto v abstraktnej podobe, ale z pohľadu najdôležitejších prírodných, sociálno-ekonomických, ale aj mravných aspektov“ (Dudinský 2002, 33 – 34). Keďže ruskej filozofii, skúmaniu týchto otázok sa Dudinský venoval pomer-

ne dlhé roky, v roku 2002 napísal zaujímavú knihu pod názvom *Antropokozmické motívy v ruskej filozofii* (N. Fjodorov; N. Berďajev; V. Vernadskij), v ktorej predstavuje jedinečnosť Fjodorovových myšlienok: „Pokus Nikolaja Fjodorova spojiť osudy človeka s kozmickým bytím, zjednotiť antropológický pohľad s kozmologickým ho priviedol k záveru, že poslaním človeka je stať sa garantom existencie nielen ľudskej civilizácie, ale celého vesmíru“ (Dudinský 2002, 49). Ruský historik filozofie, jeden z popredných špecialistov na Dostojevského, Tolstého a ruskú filozofiu, Igor Evlampiev uviedol na adresu N. Fjodorova, že tento nemanželský syn kniežaťa P. I. Gagarina, ktorý vďaka starostlivosti svojho otca získal dobré vzdelanie, nakoniec po krátkych pobytoch na rôznych učiteľských miestach prišiel v roku 1868 do Moskvy, kde sa stal knihovníkom v Rumjancevovskom múzeu a na tomto mieste pracoval dlhých 25 rokov (Evlampiev 2014, 172). Pre Fjodorova, ako aj pre mnohých iných ruských mysliteľov, počiatkom jeho filozofie a filozofického úsilia bol ostrý sociálny cit, uvedomenie si nedokonalosti sveta, hlboký žiaľ a súcit s utrpením chudobných a biednych, snaha odstrániť zlo, ktoré je neoddeliteľnou súčasťou života obyčajných, utláčaných a vykorisťovaných ľudí. Fjodorov odmietal akúkoľvek „abstraktnú“ metafyziku, uprednostňoval konkrétnu realitu človeka.

Význačnosť Fjodorovovej encyklopedickej osobnosti sa odrážala aj v skutočnosti, že dokonca samotný F. M. Dostojevskij písal o fjodorovských ideách, ktoré ho natoľko zaujali a boli v zhode s jeho hľadaniami, že ich on sám považoval 'za svoje vlastné', rovnako aj L. N. Tolstoj mal pocit, že by bolo v jeho silách ich obhájiť“ (Semenova 1982, 5). Pre Ciolkovského bol Fjodorov, tento mysliteľ pôsobiaci mimo stien univerzity, bez akademických prístupov a schém, možno niečo ako vzor, priateľ a blízky človek, osobitý a neopakovateľne zanietený učiteľ. Práve tu máme možnosť v plnej sile vnímať Nietzscheho pravdivý postreh, že dejiny filozofie a vedy sú spolu pevne späté, no tým podstatným nie sú ani tak samotné idey, ale životné osudy, vzostupy a tragické pády ich tvorcov, priekopníkov, architektov nového myslenia. Pamäť, dejiny a ľudský osud sú tým „lepidlom“, ktoré pôsobivé abstraktné idey spája do *kultúrneho* reťazca obopínajúceho *zmysluplný* ľudský život. Tým podstatným však je podľa Nietzscheho to, aby sa nám dejiny a ich protagonisti nepremenili na nedotknuteľnú modlu. Ich skutočnou úlohou pre každého súčasníka je pravý opak – majú slúžiť „k životu a k činu, nie k pohodlnému odvracaniu sa od života a činu, či dokonca k skrášleniu sebeckého a zbabelého a zlého činu“ (Nietzsche 2005b, 77). Snáď i tu rozpoznávame symptóm našej doby...

Nikolaj Fjodorov bol nielen filozof, bol aj historik a zaujímal sa o filo-

zofiu dejín, preto nie náhodou sa viackrát vyjadril k Nietzschemu a jeho text *O úžitku a škode histórie pre život* obdivne, ale aj značne kriticky okomentoval, že tento „paškvil na históriu a panegyriku života“ treba chápať práve „v súvislosti s prechodom Nemecka od učenej pasivity a nečinnosti k ‘činu’ politickému a ekonomickému. Pozoruhodný je ten terapeutický prostriedok, ktorý odporúča lekár, a práve nehistorický element života, čím je sila a umenie zabúdať, tak, že všetko Nové, všetko čo označuje Nadhistorické, bude iba zabudnuté staré, mŕtve! Keby autor nebol v moci smiešnej samochvály (prežitku starého lokajského aristokratizmu), potom pod históriou by musel chápať vedenie vôbec nie iba ako dielo jedného stavu. Zatiaľ čo je potrebné všetkých, čo tvoria históriu, obrátiť na poznávajúcich, aby sa odstránil rozdiel medzi nehistorickým a historickým, a vzniklo nadhistorické, ktorého vyjadrením by bolo všeobecné, svätá vec, kde by sa zliali všetky sily náboženstva, vedenia a umenia, povedané jedným slovom, skutočné činné vzkriesenie“ (Fjodorov 1995, 119). V čom tkvel hrot Fjodorovovej výčitky Nietzscheho aristokratizmu, ktorý veľmi názorne demonštruje odlišnosť ruského a nemeckého ducha? V modernom spôsobe života, ktorý sa rozvíjal v Európe v 19. storočí zvlášť, nielen na Západe, ale aj v Rusku, videl prejav kapitalizmu, istej podoby rozumu a vedy, ktorá vedie k egoizmu. Podľa Fjodorova, bludní synovia (Európania – moderní ľudia) sa stratili v bezbrehosti uspokojovania svojich túžob, v úsilí viesť pohodlný, záhaľčivý život v dostatku a blahobyte, zabudli na svojich otcov. Ale týmto životom žije iba malá časť ľudstva. Fjodorov hľadal riešenie sociálnych problémov. Sám žil veľmi netypicky, skromne a nedal sa zotročiť hmotnými statkami. Veľmi dobre vedel, ako veci vedia zotročiť človeka, preto si neustále prenajímal nový byt, ak sa v tom starom začalo hromadiť veľa vecí. Rozdával svoj skromný plat ľuďom chudobným a potrebným, rovnako aj knihy a všetko, čo sám dostal darom od priateľov, ctiteľov a známych. Bol askétom v spôsobe života, nemal rád, ak ho priatelia za také konanie chválili, bol v plnom zmysle slova *duchovným človekom*. Fjodorov bol kritický k vede a jej nárokom na moc a rozhodujúce slovo o budúcnosti a osudoch človeka a ľudstva. Odmietal všemoc kalkulujúceho typu myslenia, bol za *mysliace* myslenie, povedané slovami Heideggera, ktoré dokáže veci hlbšie premyslieť a myslieť v celostnom kontexte a súvislostiach, bez zaslepenosti vierou v pokrok. Fjodorov bol často zmietaný pochybnosťami, bol v pravom zmysle slova mysliteľom, hľadačom, žijúcim na rozhraní svätca, človeka pravdy, génia, pre mnohých šarlatána, poloblázna a pomätenca. Nikolaj Berďajev sa o ňom vyjadril, že „N. Fjodorov – on je najviac ruský spomedzi všetkých Rusov, prostredníctvom neho môžeme študovať zvláštnosť ruskej mysle a ruského hľadačstva ...

Odrhnutie teoretického rozumu od praktického rozumu je hriech, hriešny pád mysle. Preto svoju filozofiu označuje ako «*философию общего дела*» «filozofiu spoločnej veci». Len tá filozofia je skutočná a odôvodnená, ktorá má vo svojich základoch úprimnú starostlivosť, trúčlenie o smútku, bolesti, utrpení a smrti ľudí“ (Berďajev 2018, 116 – 118). Berďajev uviedol, ako Fjodorov žiadal aktívny prístup človeka k svojmu životu, vyzýva ho k boju so smrťou, pretože smrť vedie opäť iba k smrti. Novosť myšlienok Fjodorova mala svojich ctiteľov ako aj odporcov. U mnohých vyvolávala strach a obavy. Fjodorov žiadal radikálny obrat, zdôrazňoval askézu, aktivitu človeka, ale aktivitu oveľa väčšiu, ako je tá, v ktorú verí humanizmus a pokrok. Vzkriesenie nie je vec iba Božej milosti, ale rovnako aj aktivity človeka. „Viera a aktívne poslanie človeka je spojená u N. F. s vierou v rozum, vo vedu, techniku, v možnosť regulácie celej prírody. Jeho myslenie má kozmický rozmer. Odmieťa však násilie, neuznáva vedenie boja s prírodou s cieľom si ju podmaniť. Preto jeho idea regulácie prírody je kardinálne odlišná od ideí a prístupov civilizácie pokroku“ (ibidem, 120). VI. Solovjov bol nadšeným zástancom myšlienok Fjodorova a toto učenie považoval za najdrzejšie v celej histórii kresťanstva, pretože namiesto trpitelstva a pasivity človeka hlása aktívny prístup k životu, k viere a hľadaniu pôvodnej, čistej podoby viery. V listoch ho označoval ako učiteľa, duchovného otca a utešiteľa. Fjodorov veril v silu rozumu, vedy a techniky, avšak jedine v spojení s vierou a náboženstvom. Ľudstvo sa musí spojiť a jedine veľké myšlienky a ciele dokážu spojiť ľudí, aby spoločnými silami zvíťazili nad smrťou, spoločne ovládli vesmír a dokázali spájať kozmické častice a energiu, aby nebola smrť a umieranie, aby človek dokázal obnovovať svoje telo a životné sily. „Fjodorov chcel pre techniku vytvoriť ideál. Sníval o vzkriesení mŕtvych, fyzickom, a už sa znepokojoval nad tým, kde bude možné presídlieť vzkriesené ľudstvo. Preto považoval za nevyhnutné osídlieť hviezdy.“ (Školovskij 1966, 519). Ale najprv musí dôjsť k prerodu v oblasti myslenia a mravnosti človeka. Fjodorov nebol rojko, ako sa domnievali mnohí jeho súčasníci, neskorší kritici, akademici či historici filozofie. Veľmi pozorne študoval a sledoval spoločnosť, klímu, vplyv vedy a techniky na zmeny v oblasti života a myslenia, ktoré sa aktuálne diali vo svete, a mal k tomu ešte jednu zvláštnosť, výnimočný dar génia – myslieť, slobodne, tvorivo a odvážne, aj za hranice reálne uskutočniteľného v jeho prítomnosti.

Podľa slov K. E. Ciolkovského: „Prorokom je ten, kto vidí ďaleko dopredu, ale zároveň vidí všetko okolo seba, pretože budúcnosť začína už dnes“. Táto myšlienka by nám mohla umožniť prejsť od učiteľa k žiakovi. Fjodorov v rokoch 1873 – 1876 organizoval, usmerňoval a viedol vzdelávanie budúce-

ho „otca ruskej kozmonautiky“. Ako ďalej upozorňuje Semenova, hoci Ciolkovskij otvorene nehovorí o vplyve Fjodorovových ideí na svoje myslenie, s veľkým záujmom študoval jeho dielo *Filozofia spoločnej veci*. V ňom „boli predpovedané niektoré neskoršie vedecko-technické projekty Ciolkovského (cesta ľudstva do kozmu, regulácia prírody a prírodných živlov, skúmanie a ovládnutie priestoru okolo Slnka)“ (Semenova 1982, 6 – 7). Ciolkovskij prišiel do Moskvy ako 16-ročný, bol hluchý. Práve v jednej z najväčších knižníc Moskvy – v Čertkovovskej knižnici sa zoznámil s Fjodorovom a ten mu začal dávať knihy k štúdiu. Prvý rok sa venoval štúdiu matematiky, fyziky a chémie. Druhý rok sa venoval vyššej matematike – vyššej algebre, diferenciálnemu a integrálnemu počtu, analytickej geometrii atď. Ciolkovskij vo veľmi skromných podmienkach prežil v Moskve tri roky. Aj z toho dôvodu mal po celý život veľmi blízko k otázkam súvisiacim s človekom, problémami sociálneho života a spravodlivosti. Ruský historik filozofie V. V. Lytkin v štúdiu *Sociálne ideály vo svetonázore K. E. Ciolkovského* (2019) uviedol, že v roku 1920 v jednom zo svojich listov Ciolkovskij napísal: „Je zložitá rozhodnúť, aké objavy sú dôležitejšie: technické alebo tie, súvisiace so spoločenským zriadením. Sám sa prikláňam k tomu druhému“. Lytkin je presvedčený, že Ciolkovskij sa snažil nájsť odpoveď na otázky, ktoré riešilo ľudstvo už od nepamäti, ale aj na tie, je potrebné dodať, ktoré budeme musieť už veľmi skoro riešiť aj my a nasledujúce generácie. Aké? Ciolkovskij spolu s ruskými kozmistami predvídali ekologické problémy, demografické problémy a rovnako aj možný rapidný úbytok nerastných surovín, ak ľudstvo nezmení svoje myslenie a nastúpený trend v oblasti života zameraný na pohodlie a komfort. V centre pozornosti Ciolkovského bol nielen svet a príroda, ale aj človek a otázka života, prežitia ľudstva. „Jedna z jeho prvých vedeckých prác *Výpočty a formuly týkajúce sa otázky medziplanetárnych prenosov* (1879) má mnohohravný podnadpis «Otázka o večnej blaženosti». Samotný problém je starý ako je svet svetom, ani presvedčenie o tom, že je technicky riešiteľný, ani v tom nie je nič nové – ide však o to, ako tieto prostriedky – vzducholoď a raketu – vyvinúť“ (Ciolkovskij 1992, 126).

Vo svojom ďalšom pozoruhodnom diele *Utopisti* K. E. Ciolkovskij odhaľuje svoju hlbokú previazanosť s etickými a sociálnymi myšlienkami Učiteľa-Ježiša či Platóna, avšak podopreté čímsi pevnejším – vedou (Ciolkovskij, 1992). Nemenej dôležitý je jeho kritický vzťah k Nietzschemu a jeho konceptu génia v súvislosti so zdokonaľovaním (aj z hľadiska biologického) ľudstva a postupným osídľovaním Slnečnej sústavy. Sú to zvláštne, azda geniálne vízie, ktoré nachádzame v prácach Ciolkovského – raketonosiča a srdcom básnika budúcnosti. Sám sa vyjadril aj k zložitosti práce v oblasti vedy a ve-

deckého skúmania: „Sklony k mysleniu, k vynaliezaniu, k inováciám – to všetko môže byť stokrát neplodné a neúspešné, a v stoprvý-krát sa predsa len dostavia udivujúce plody“ (Ciolkovskij 2014, 27). A to je ono! Žiaľ, predstavitelia manažmentu dnešných akadémií vied a univerzít celkom isto nečítajú geniálnych autorov, akým bol napr. Ciolkovskij, hluchý a chudobný mladík kdesi z okraja Ruska, vidiečan bažiaci po vedení a snívajúci odvážne sny, túžiaci postupne pripraviť pre ľudstvo cestu do kozmu a možno dať aj nádej na spásu. V modernom, „prísne vedeckom“ akademickom systéme sú slobodné, ťažko rodiace sa spoločenské vízie a úvahy zomleté v mlyne grafov a scopusovských štatistík ako „nepodstatná vata“. Dopovedzme však k nezabudnutému dejinnému odkazu *filozofov a vedcov tragickej múdrosti* slová G. Marcela o tom, že práve „v tejto perspektíve sa môže vyjasniť, že skutočná múdrosť nášho storočia, veku absolútnej nezabezpečnosti, je v tom, aby sme s absolútnou rozvahou, pokojným myslením, ale vôbec nie bez patričného vzrušenia a znepokojenia hľadačov, aby sme sa pustili po stopách a cestičkách, ktoré vedú, nepoviem za hranice času, ale za hranice *nášho* času, – teda tam, kde technokrati a štatistiky, na jednej strane a inkvizítori a kati, zo strany druhej, nielen nestrácajú pôdu pod nohami, ale sa úplne strácajú, ako hmla za úsvitu, za brieždenia a nástupe nádherného dňa“ (Marsel 1991, 364). Ak teda uznáme, že žijeme v obzvlášť krízovej dobe, ktorá sa až hrozivo odráža v kríze výchovy a vzdelávania, nie je načase prehodnotiť nastavenú manažérsku, tabuľkovú „metodiku vzdelávania“ a dať slovo *filozofii výchovy*¹¹, ktorej centrálnym problémom je človek v koexistencii s druhými a jeho vzťah k Svetu, kozmu?

Príspevok vznikol ako súčasť riešenia projektu VEGA č. 1/0058/21 *Problém človeka v digitálnej dobe. O úžitku a škodlivosti filozofie pre život (človek a myslenie v pavučine sietí a médií)*.

Literatúra

- ARENDTOVÁ, H. (1994): *Kríze kultury*. Prel. M. Palouš. Praha: Mladá fronta.
- ARTAMOSHKINA, L. E. (2012): *Biografija pokolenija. Olicetvorenije istoriji*. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskoje filosofskoje občestvo.
- BERĎAJEV, N. (2018): *Tragedija i novoje bytije*. Moskva: RIPOL klassik.

¹¹ Pozri: (Dědečková 2018), (Suša, Štáhel, 2016), (Štáhel, 2019), (Lisanyuk, Perov 2014).

- CIOLKOVSKIJ, K. E. (1992): Utopisty. *Voprosy filosofiji*, 45 (6), 132 – 135.
- CIOLKOVSKIJ, K. E. (2014): *Filosofija kosmičeskoj epochi*. Moskva: Akademičeskij projekt.
- DĚDEČKOVÁ, E. (2018): *Kozmologická filozofia výchovy Eugena Finka*. Praha: Univerzita Karlova.
- DUDINSKÝ, V. (2002): *Antropokozmické motivy v ruskej filozofii (N. Fjodorov; N. Berďajev; V. Vernadskij)*. Prešov: ManaCon 2002.
- EVLAMPIEV, I. I. (2014): *Istorija russkoj filosofiji*. Izdaniye vtoroje, ispravlenoje i dopolnenoje. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RCHGA.
- EVLAMPIEV, I. I. (2017): *Russkaja filosofija v jevropejskom kontekste*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo RCHGA.
- FJODOROV, N. F. (1982): *Sočinenija*. Moskva: Mysľ 1982.
- FJODOROV, N. F. (1995): *Sobranije sočinenij v četyrjoch tomach*. Tom vtoroj. Moskva: Izdatel'stvo gruppa „Progress“ 1995.
- FJODOROV, N. F. (1997): *Sobranije sočinenij v četyrjoch tomach*. Tom tretij. Moskva: Izdatel'stvo Tradicija 1997.
- GAVRJUŠIN, N. K. (1992): Kosmičeskij puť k 'večnomu blaženstvu' (K. E. Ciolkovskij i mifologija technokratiji). *Voprosy filosofiji*, 45 (6), 125 – 131.
- LISANYUK, E. N., PEROV, V. J. (eds.) (2014): *Filosofija otvetstvennosti*. Sankt-Peterburg: Nauka.
- MALYŠKIN, E. (2011): *Dve metaforj pamjati*. Sankt-Peterburg: Izdatel'skij dom Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta.
- MARKOV, B. V. (2014): Otvetstvennoť, obščestvo, čelovek. In: E. N. Lisanyuk – V. J. Perov (eds.): *Filosofija otvetstvennosti*. Sankt-Peterburg: Nauka.
- MARSEL, G. (1991): K tragičeskoj mudrosti i za jijo predely. In: *Samosoznanije jevropejskoj kul'tury XX veka*. Moskva: Izdatel'stvo političeskoj literatury, 352 - 366.
- NIETZSCHE, F. (2005a): *My filologové*. Prel. P. Kitzler; P. Kouba. Praha: Oikúmené.
- NIETZSCHE, F. (2005b): *Nečasové úvahy*. Prel. J. Krejčí; P. Kouba. Praha: Oikúmené.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1994): *Vzbura davov*. Prel. V. Orelíny. Bratislava: REMEDIUM.
- ORTEGA-I-GASSET, CH. (1997): *Izbrannyje trudy*. Prel. A. M. Rutkevič. Moskva: Izdatel'stvo „Ves mir“.
- ORTEGA-I-GASSET, CH. (2005): *Missija universiteta*. Prel. M. N. Golubeva. Minsk: BGU.
- SEMENOVA, S. G. (1982): N. F. Fjodorov i jeho filosofskoje nasledije. In: Fjodorov, N. F.: *Sočinenija*. Moskva: Mysľ 1982, 5 – 50.

- SŤAHEL, R. (2019): *Pojem krízy v enviromentálnom myslení*. Bratislava: Iris.
- SUŠA, O., SŤAHEL, R. (2016): *Enviromentální devastace a sociální destrukce*. Praha: Filosofia;
- ŠKLOVSKIJ, V. (1966): *Žili-byli. Vospominanija, memuaranye zapisy, povesti o vremeni: s konca 19. v. po 1964 g.* Moskva: Sovetskij pisatel'.

doc. PhDr. Peter Nezník, CSc.

Katedra filozofie a dejín filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita P. J. Šafárika v Košiciach

Moyzesova 9, 040 59 Košice

SR

email: peter.neznik@upjs.sk

FILOZOFIA KONKORDANCIE V ČASOCH NEVZDELANOSTI

PHILOSOPHY OF CONCORDANCE IN TIMES OF COMMONNESS

Peter Rusnák

Abstract: *In the presented text, we consider the possibilities of teaching philosophy and mediating philosophical thinking to young people in the era of ignorance (Liessmann). Using the philosophical concept of syncriticism, we try to open and defend the otherness of philosophy in the education system, justify its enriching and provocative dimension, its free-teaching time (Pinc) and life practice in building relationships and in the authentic life of our everyday life. In the philosophy of concordance (Piaček) and in the indifference to the future we see the meaningfulness of philosophical education, we find its new possibilities and challenges for homo educandus.*

Keywords: *teaching philosophy, era of ignorance, syncritism, concordance*

V našej dobe postfaktickej, či lepšie v „době pozdní“ (V. Bělohradský), teda vo svete, kde pravdu nahrádza realita vplyvných hoaxov a zásadu *distincte et clare* podmanivý pôvab informačného smogu, sa filozofia vždy nanovo usiluje vymedziť priestor pre odkrytie a hlbšie poznanie pravdy. Usiluje sa vytvoriť podmienky pre jej zjavnosť. Na pozadí živého filozofického diskurzu o význame výchovy môžeme objaviť množstvo aktuálnych a inšpirujúcich tém. Jedným z významných poznatkov súčasnej filozofie je, že výchova a jej funkcie vždy odkazujú k určitému porozumeniu sveta, pričom „toto porozumenie je naším horizontom a je vpísané do našej reči a do našej kultúrnej tradície, hoci nemôžeme presne, raz a navždy definovať dané štruktúry tohto horizontu“ (Pinc 1999, 96). Téma prirodzeného sveta (*Lebenswelt*), uvedená do našej filozofie v medzivojnovom období Janom Patočkom, bola začiatkom 70. rokov minulého storočia v povojnovom záujme o Komenského dieľo ďalej rozpracovaná aj v kontexte filozofie výchovy (Palouš 2007). Zároveň práve dnes môžeme rozpoznať, že klasická otázka vzťahu edukácie a filozofie vyzýva k novému premýšľaniu a k novej reflexii (Svobodová 2005). Na zmene chápania významu a zmyslu prirodzeného sveta, sveta v ktorom žijeme, sa podieľajú práve médiá a možnosti informačnej spoločnosti. Vplyv tejto

zmeny môžeme badať aj na vzťahu výchovy a vzdelávania. Zmenou funkcií a požiadaviek sveta výchovy a vzdelávania sa však zásadne mení aj jeho ak-tér – žiak, študent. Veď, podľa Liessmanna „mladí ľudia vyrastajú vo svete, v ktorom od malička musia stále naplňať nejaké štandardy. Testy sú štandardizované, forma stredoškolských prác takisto“ (Liessmann 2010, 34). Zdá sa, že vo vymedzení pojmu edukácia vo výchovných a vzdelávacích inštitúciách informačnej spoločnosti, sa ukazuje aj kríza prirodzeného sveta, kríza authority a výchovy, ktorá sprevádza našu súčasnú situáciu technologizácie informačnej reality. Spolu s Liessmannom sa domnievame, že informatizácia spoločnosti nie je samospasiteľným riešením krízy výchovy v súčasnosti. „Keď sa všetci pozerajú do toho istého článku z Wikipédie, tak ako z toho môžu vypadnúť originálne výsledky?“ (Liessmann 2010, 34) Ekonomická, a v proklamáciách i politická objednávka si síce mnoho sľubuje od investícií do tzv. znalostnej ekonomiky, pod čím však rozumie investície do technickej modernizácie škôl, internetizácie, dovybavenosti školských zariadení multimediálnym zabezpečením etc. Avšak technologizácia vzdelania môže byť vnímaná aj ako akútne nebezpečenstvo. Informácia (latinské *informare* ako utvárať, vzdelávať, formovať) sa v 20. storočí rýchlo technizuje, čoho dôkazom je aj progres kybernetiky. Vyučovanie sa stáva spravidla technologickým a byrokratickým procesom, ktorý už nie je prípravou pre život (*Lebenslehre*), pretože také vyučovanie už nie je otvorené živému (*φύσις*). Pôvodne však *informatio* súvisí práve so vzdelaním a výchovou, a až následne, ako skvalitnenie schopnosti vykonávať nejakú činnosť, vedie ku kvalifikácii. Technizáciou pojmu *informácia* sa aj kvalifikácia stáva technológiou, čím sa technologizuje aj celé vzdelávanie. Ako signifikantný príklad technologizácie vzdelávania uvádza Zdeněk Kratochvíl pojem výchovno-vzdelávací proces, ktorý simuluje proces technologický. K paradigmatickej zmene funkcie výchovy a vzdelávania došlo preto, lebo „od súčasného školstva sa už dávno neočakáva len vzdelanie (...), ale predovšetkým udeľovanie takej kvalifikácie, ktorá je potrebná pre technickú a byrokratickú stránku chodu spoločnosti – a ktorá sa navyše dá testovať a overovať“ (Kratochvíl 1995, 155).

Hľadaním riešenia utilitárnej kapitalizácie vedenia, ako aj spoločenských nádejí investovaných do všelieku budovania tzv. znalostnej ekonomiky a z nej vyplývajúcej situácie „bezútešného stavu ducha“ (Liessmann 2008) musí byť oslovené práve školstvo. Ak sa totiž doba radikálne premenila, „nie je možné prehliadnuť, že európske školstvo je snáď tým hlavným ‚vinníkom‘ súčasnej vzdelanostnej podoby“ (Palouš 2008, 8). Tam, kde Radim Palouš vidí priestor pre Patočkovu koncepciu „otvorenej duše“ sa zároveň otvára ďalšia téma, ktorou je denaturácia prirodzeného sveta. Odpoveďou na fak-

tický stav denaturácie by mohla byť iniciatíva znovuobjavenia zmyslu pre *φύσις*. Domnievame sa totiž, že výchova a vzdelanie sú spoluzodpovedné za to, či sa bude schopnosť živého (metabolického v zmysle udržania jednoty vo víre premien) myslenia ďalej rozvíjať v kultúre, alebo či sa stane len utilitárne založenou sofistickou pre dosahovanie parciálnych cieľov (kariérny rast, technologické zvládnutie profesie či sociálnych rolí, obhájenie sociálneho statusu a efektivity výkonu). Postmoderná pluralita možností nemusí byť len prívalom výrobkov zábavného priemyslu, ktoré majú na okamih vytvoriť ilúziu novej slobody, aby sme ju po chvíli zasa mohli uplatniť v novom výbere. Postmoderná *diafora* (diferencia či rozdielnosť) sa môže stať výzvou aj pre výchovu. Racionalistické, osvietenské a technokratické reformy školstva a výchovy totiž zabúdajú na odovzdávanie tajomstva, teda toho, čo najväčšmi charakterizuje výchovu. Zabúdajú na ono nevysloviteľné, čo sa nedá tematizovať kalkulujúcim technickým uvažovaním, avšak je vo výchove vždy prítomné ako nárok nepodmieneného. Výchova je predsa „udalosť, zázračný úžas (*thauma*)“ (Palouš 2008, 11). A *scholé* nie je sprvu inštitúciou, liahňou vzdelania, ústavom produktivity poznania, ale pôvodne je opakom zaneprázdnenosti (*ascholia*), ako píše Radim Palouš, je uvoľnením od činností a starostí všedného dňa, je udalosťou, sviatočnou chvíľou sústredenia v medzere všednej prevádzky každodenného ruchu a povinností. Táto sviatočnosť stojí v samej hĺbke výchovy. Ak je *paideia* vo svojej podstate sviatkom, nedeľou, potom vychovávať znamená „byť ne-delne...“ (Palouš 2008, 11).

Jan Patočka v slávnej časti fenomenologickej analýzy prirodzeného sveta hovorí o zásadnom význame pohybu prijatia: svet, do ktorého sme vrhnutí a do ktorého nás vychovávateľ uvádza, je predovšetkým svetom prijatia. Je primárne akousi „bavlnkovou“ existenciou, životom bez starostí a v nežnom prebývaní pri matke. Je to svet základnej a nemennej jednoty, a ako taký je významnou fázou života, v ktorej sa konštituuju bazálne vrstvy spoluurčujúce človeka (Patočka 1990, 45). Poznatky z oblasti detskej psychológie a psychiatrie poukazujú na fakt, že neprimeraná pluralita a diferencia vedie k neurózam. Nejednotná a nedôsledná výchova aktivuje psychotické poruchy. „K detským neurózam vedie na prvom mieste nejednotná výchova, ďalej výchova nedôsledná, ktorá nedovolí, aby sa v mysli dieťaťa ustálili mravné hodnoty, výchova precitlivená a povolná alebo strohá smerujúca k nadmernej sebakontrolle. Veľkú úlohu pri vzniku neuróz hrajú kolísavé postoje vychovávateľov, ktoré dieťaťu nedovolia rozpoznať, ako bude ich správanie v danej situácii hodnotené. Podobne pôsobia aj spory s rodičmi“ (Michálek 1996, 85).

Práve preto sa požiadavka primeranosti, spolu s potrebou jednoty a plurality, stávajú vyjadrením rôznosti (diferencia, diafora), ktorá je zároveň výzvou pre súčasnú edukáciu. Diaforu súčasnej výchovy môžeme vidieť aj v istej dvojznačnosti zodpovednosti a povolania vychovávateľa a v antinómiách organicky prítomných vo výchove (Pelcová 2004). Toto dvojaké a antinomické zameranie výchovy odkazuje k možnosti vychovávať postmoderne, v postmodernej situácii a pre postmodernú dobu. Avšak v tendenciách k potláčaniu onej *dvojiny* (jednota/pluralita) nevidíme cestu pre súčasnú výchovu. Cestou je skôr pokus o výchovu ako primerané vyvažovanie diafory ako rozdielnosti nároku. Na tejto ceste by sme mohli stretnúť obidvoch: vychovávateľa i vychovávaného. Z pohľadu učiteľa je to aj cesta učenia sa od žiaka. Veď „vychovávateľ vychovávajúci žije ako ten, kto nikdy nie je so svojou vlastnou výchovou celkom hotový“, pričom „skutočne edukačné, výchovné pôsobenie bolo vždy ťahom proti definitívnej zatvrdnutosti, otváralo, vyvádzalo, budilo vlastnú aktivitu vychovávaného a vzdelávaného“ (Palouš 2008, 91).

K tomu, ako myslieť diaforu, dvojinu jednoty a plurality, nám môže byť nápomocný Derridov pojem *diférance*, ktorý poukazuje na diferenciu nielen v zmysle rozdelenia, odlišnosti, ale aj v zmysle odloženia, oddialenia vzhľadom na niečo, zdržania sa (Derrida 1993). „*Diférance* okrem toho nie je nejakou dištinkciou, esenciou alebo opozíciou, ale skôr pohybom rozmiestňovania (*espacement*), stávaním-sa-priestorom, ktorý je vlastný času, a stávaním-sa-časom, ktorý je vlastný priestoru, odkazom k inakosti, k heterogenite, ktorá nie je primárne opozičná. Odtiaľ istá inškrípcia rovnakého, ktoré nie je identické, teda ako *diférance*. Ekonómia a non-ekonómia súčasne“ (Derrida, Roudinesco 2003, 36).

Postmoderná výchova k životu (*Lebenslehre*) ukazuje predovšetkým možnosť stávania sa, možnosť ako byť. „Vychovávateľ, ako učiteľ života, učí spolu s tým, čo odovzdáva ako známe a poznané zároveň, a predovšetkým to, čo nepozná, o čom nevie. To, čo takto nevie a nemôže nikdy premeniť v nejakú znalosť, sa učí predovšetkým od tých, ktorých učí“ (Michálek 1996, 88). Ako sme už spomínali, výchova je predovšetkým odovzdávaním a prijímaním tajomstva bytia. To, čo pozitívne nepoznáme, ale je významné pre naše bytie, to, čo nesieme v sebe a čo odovzdávame druhým a učíme sa od nich prijímať, to nesmieme v sebe potláčať, lebo práve to robí edukáciu pravou „horskou výchovou“ (Palouš 2008) k otvorenej spoločnosti. „Cesta, ktorou kráča životom vychovávateľ spolu s vychovávaným, vedie takpovediac lesom bez ciest (bez pripravených ciest), takže cestu si je nutné nájsť tam, kam nakoniec žiadne cesty nevedú“ (Michálek 1996, 88). To však otvára člo-

veka k zodpovednosti za každý krok. Kráčajúc cestou necestou nikdy vopred nepoznáme všetky ľudské možnosti, možnosti ako *byť*. Vrastáme do nich, učíme sa byť pripravení ich spoznať a myslieť tam, kde sa vynoria. Tajomstvo výchovy spočíva v tom, že sa učíme tomu, čo sami ako učitelia nepoznáme.

Špecifický spôsob uchopenia možností ako vychovávať nedeľne v *dobé pozdň* ponúka synkritická pedagogika, ktorá vychádza z predpokladov synkritistickej filozofie bezčasia, teda perichronozofie (Piaček 2003). Tento jedinečný spôsob filozofického uvažovania, v mnohom iste ovplyvnený fenomenológiou a myslením Jana Patočku, ako originálny príspevok do slovenskej filozofie uviedol a hlbšie rozpracoval Jozef Piaček. Pojem *perichorézis* je pritom základným pojmom, ktorý používa klasická teológia západného typu, či presnejšie teológia židovsko-kresťanskej tradície, ktorý označuje dynamický vzťah osôb, existenciálnu relationalitu, vzájomné prenikanie, darovanie sa. Klasická teológia používa pojem *perichorézis* na metaforický popis toho, čo inak vymedzuje trinitárny model kresťanskej teológie (Piaček 2004, 11). Etymologicky môžeme vyložiť pojem *chorea* ako spev, avšak spev spojený s vizualitou, so somatickým prejavom, s tancom, pričom *perichoresis* znamená prenikanie sa tancom navzájom, spolu-tancovanie, pretancúvanie sa spoločne rytmikou života. Manželský pár, ktorý spolu tancuje synchrónne (ale aj diachrónne), vždy však aj v personálnej rovine intimity. Takýmto spôsobom si predstavovala ranokresťanská teológia Božiu Trojicu. Tajomstvo viery popisovali cirkevní Otcovia ako tanec, vzájomné premýšľanie sa osôb, ktoré sa navzájom obohacujú, ktoré majú k sebe blízko, sú si inšpiráciou i podporou. Vzájomne premknutý existenciálnou jednotou, ktorá medzi nimi vzniká a pretrváva. Takéto zladenie či vyladenie intimity môže vnímať aj vo vzťahoch, v manželstve, v intelektuálnych a duchovných komunitách, vo výchove a sebadarovaní.

Perichrónia je zároveň prenikaním viacerými typmi času. Ako vieme, je možné vnímať kategóriu času z rôznych hľadísk: od fyzikálno-matematického, existenciálne-personálneho, od intímneho prežívania časovosti až po mystický zážitok bezčasia. *Perichrónia* by potom znamenala prenikanie viacerých typov či verzií času v našom vedomí. Jozef Piaček v *Primum perichronozofie* píše, že *perichrónia* je preznívaním bezčasia časom, je udržovaním času v jeho dani, v jeho rytmoch, formách a tvaroch. Aj Edmund Husserl vo *Fenomenológii vedomia a vnútorného časového prežívania* jedinečným spôsobom popísal vnímanie času v našom vedomí. Husserl – ako je známe – hovorí o retencii, protencii a aktualite časovosti. Avšak my vnímame čas ako kontinuum, ako kontinuálny priebeh udalostí v médiu vedomia, vnímame čas ako plynutie, trvanie, avšak existujú minimálne tri rozdielne charakter

vnímania časovosti: časovosť predbehu, teda myslím na niečo, čo ma čaká, teda akési očakávanie. Potom aktuálna prítomnosť, ktorá je do veľkej miery iluzórna, lebo to je vlastne to, čo už v rukách nemám. A zároveň je to minulosť, ktorá tiež už nie je celkom časom, tým vlastným časom, pretože to je už niečo, čo sa ma netýka, čo je už za mnou, čo nenávratne uplynulo. Čiže aj to, čo vnímame ako kontinuálne časové dianie, predsa len kontinuum nie je. Existuje tu teda čosi, čo môžeme označiť ako *bezčasie* (Piaček 2004, 12; Petříček 2018, 212-214).

Bezčasie nás neustále preniká, atakuje... Vždy zostávame dedičmi času minulého, ktorý sa nezameniteľne podpisuje pod naše vnímanie súčasnosti, pričom toto bezčasie je podmienkou diania ako takého. Teda veci sa dejú preto, lebo majú nejaký korelát, akýsi vzťah k tomuto bazálnemu bezčasiu, k tomu akoby večnému trvaniu plodov ľudského ducha, či reality Boha. Teda aj čas konečný, aj čas nekonečný, je produktom bezčasia. Toto bezčasie všetko preznieva, prepája, ozýva sa v kontemplatívnom tichu meditácie, znie ako zvuk zvona, ktorý očakávame na poludnie za prestretým rodinným stolom, zvona, ktorý ešte nezačal znieť, ale už ho v pohostinnej atmosfére daru domova počujeme ako dôverne známe pozvanie. Takéto bezčasie je základom všetkých možných uzdravujúcich účinkov, ktoré zbavujú človeka telesného aj duševného utrpenia. Je to veľké pozvanie k pohrúženiu sa do meditácie a modlitby. Je to cesta hľadania vnútornej harmónie, nielen mentálnej, intelektuálnej, ale aj psychosomatickej vyrovnanosti. Bezčasie je dianím mieru, pokoja, ticha a pohody (Piaček 2014, 124 -1 25).

Perichrónia je teda autentickým porozumením vzťahu nášho vnímania času s bezčasím, ktoré je podmienkou akéhokoľvek časového diania. Bezčasie tu nikdy nechýba, to len my k nemu strácame prístup. V našom každodennom dani zmyslu a povinnosti, v zahltení technológiou a mechanickou metodikou zvládania každodennosti, strácame kontakt s týmto zmysluplným bezčasím. Hluk a rinkot myšlienok, dejov a procesov, administratívnych úkonov, kariérnych očakávaní, sveta zaobstarávania a povinností, ale aj našich vášní, túžob, tráum, zranení... to všetko je to, čo nás vzdaluje od možnosti vnorenia sa do bezčasia, do tohto základného nastavenia nášho života, ktorý má svoj pôvod práve v bezčasí. Bezčasie, *perichrónia*, je tým, čo zmenu koordinuje, hoci samé nemusí byť v tej zmene rozpoznateľné. Bezčasie je to, čo usporadúva, štrukturuje každú možnosť, ale zároveň je artikulovateľné a teda poznateľné v istých obmedzeniach.

Nová náuka časovosti, ktorá by bola rozvinutím takéhoto špecifického chápania času, je *perichronológia*. Perichronológia by mohla byť pozitívnou vedou, ale má však bližšie k filozofii, teda aj k životnej múdrosti. Podľa Pia-

čeka stať sa tovarišom perichronozofie, teda praktikantom perichronológie, znamená pestovať učenie, túto zvláštnu múdrosť (*sofiu*). Perichronozofia nie je *sapientia per se*, nie je to teoretické poznanie pre akési vlastné intelektuálne sebauspokojenie, ale je to skôr múdrosť na spôsob pozvánky do sveta, volanie praktického života. Je to pozvanie usporiadať svoj život. *Praxis* našej každodennosti. Je to praktická náuka o večnosti, náuka o tom, ako nás večnosť oslovuje a bytostne preniká, ako vstupuje do našej každodennej časovosti. Perichronozofia je zároveň v tom najlepšom zmysle slova teóriou. Ak totiž *theoria* odkazuje k *bios theoretikos*, potom je životom, ktorý je založený na poznatkoch, a zároveň prakticky žitý.

Perichronické, teda také, kde nás čas večnosti preniká, je poznateľné – častokrát v mýtoch, umení a v eschatológii. Vo filozofii transcendencie, pretože perichronické vždy zostáva vo svojej povahe nespredmetnitelným, teda tým, čo nám uniká, akýmsi horizontom všetkých skúseností. Sme vo svete, ale prichádzame z tejto večnosti, pričom v našich mysliach existujú archetypálne mentálne stopy, ktoré nám túto spomienku invokujú na spôsob pociťovania potreby a túžby po večnosti. Staré kultúry a civilizácie nám ponúkajú špecifické chápanie tejto perichronie. V ich náboženskom kulte, v rituáloch a mýtických naráciách, v obrazoch (*eikones*) a metaforách je možné nahliadať tento špecifický rozmer časovosti, ktorá nami preniká na spôsob túžby a zvedavosti, s ktorou pristupujeme napríklad k umeniu. Toto prenikanie času je zároveň perichronické a svojim spôsobom aj simulakrické. Cesta k poznaniu pravdy sa deje ako výzva, ako skutok, vzťah a dianie.

Dejinné chápanie perichronie sa exemplárne ukazuje v rôznych systémoch náboženskej mystiky. Tie sú veľkou správou o dianí lásky a štedrosti v našom živote. Hoci mystika vypovedá častokrát na hranici zrozumiteľnosti o neuchopiteľných stavoch ľudskej mysle, tie však – hoci nutne neúplné a alegorické – sú vždy správou o milovaní sa osôb, správou o dianí lásky, o prieniku milujúcná v našich životoch (Piaček 2014, 120-121).

Dobrá náuka o časovom prenikaní, teda dobrá perichronozofia, je predovšetkým praktickým ústupom od nášho ega. Je to deegoizácia, teda celoživotná práca na našich egoistických potrebách. Mystici píšú o nevyhnutnosti sebaodovzdania a vyprázdnenia sebastredného života. *Anegoita* je jediná možnosť otvorenia sa perichronii, tohto prenikajúcná v našom živote. *Anegoita* je umožnením večného diania času v živote, a je zároveň vstupom inakosti, alterity do nášho života. Práve perichronozofia je náukou a zároveň praktickým vykročením k vnímaniu a akceptácii inakosti. Inakosti času, ktorý nie je celkom disponibilný pre naše potreby. Času, ktorému sa musíme prispôbiť, ktorý môžeme aktívne vpustiť do nášho života. Prípadne aj

inakosti Boha, absolútna, alebo inakosti druhého, špecifik nášho životného partnera, špecifik našich kolegov a priateľov, inakosti blízkeho (E. Lévinas). Perichronozofia je zároveň správou o konci filozofie a začiatku myslenia a je aj správou o apokalyptike našich čias (M. Heidegger).

Perichronozofia je zvláštnou pedagogikou, synkritickou pedagogikou, ktorá nás učí tomu, čo sme už zabudli, ale čo deti ešte vedia: je to vykročenie do prázdna, odovzdanie sa momentu dôvery, prijatie pomoci, keď nám niekto podáva ruku a my urobíme ten krok do neurčitosti... Je v pravom zmysle slova vytvorením priestoru dôvery, je tvorbou domova a štedrej blízkosti. Perichronozofia je vykročením do neznámeho, otvorením sa dôvere. Stáva sa vykročením, ktoré je láskyplným odovzdaním a prijatím daru, pričom vždy zostáva krokom naslepo. V perichronozofii nám nezostáva nič iné, než výzva k odvahe vykročiť do neznámeho: skočiť a plávať. Perichronozofia je výzvou k praxi, výzvou ku každodennej žitej skutočnosti. Je to výzva plávať v oceáne bytia s vedomím rozvahy a opatrnosti (Piaček 2004, 13).

Problém bezčasia máme dnes preto, lebo máme problém s časom. Problém s tým, ako vnímame časovosť svojho života. Podľa Piačeka hľadáme cestu k bezčasiu (k perichronii) preto, lebo sme uviazli v čase. Uviazli sme v každodennom obstarávaní, v ktorom čas neustále reprodukuje, chceme ho dohnať a nahradiť. Plánujeme si ho odložiť a neskôr sa k nemu vrátiť. Avšak až zánikom predmetňujúceho myslenia a obmedzením túžob môžeme splynúť s dianím udalosti a tak môžeme vstúpiť do bezčasia.

Synkriticizmus je médium nášho životného štýlu, je to spôsob nášho života, v ktorom sa uskutočňuje perichronia. Perichronia zasa pracuje v synkriticizme. Synkriticizmus je výzvou aj pre výchovu a vzdelávanie. Je totiž schopnosťou vnímať svet spolu s druhými (*Mitsein*) bez ambície manipulácie a uniformity. Byť spolu-mysliacimi (*syn* = byť spolu), byť spolu-kráčajúcimi po ceste. Toto spolu-kráčanie po ceste nie je ani narcizmom, ani obdivovaním sa navzájom, ale skôr vnímaním spoločnej perspektívy, pozeraním sa spoločným smerom. Synkritická pedagogika (*paedagogia syncritica*) hlása ochotu prijať v našom živote inakosť, je vytvorením času pre druhého, je otvorenou disponibilitou pre blízkeho, ktorý zostáva neredukovateľný. Želánym dôsledkom synkritickej pedagogiky, ktorá sa prejavuje ako otvorenosť k prenikaniu iného času do našej časovosti, je *konkordancia*. Toto súsrdečenie je ochotou prijať druhého v jeho jedinečnosti a neopakovanosti. Konkordancia je maximum lásky. Človek je vo svojej najvyššej humánnej forme *homo-concordance*, človek schopný tohto spolusrdčenia, súsrdečenia. Je to však vždy súsrdečenie odlišného, inakého a mohli sme ho popísať ako prajnosť. Ochotu vyjsť druhému v ústrety, nechať mu svoj príbytok otvorený

a prijať ho ako hosťa. Ochota zdieľať jeho čas v našom živote denných povinností. Konkordancia je cestou k spoločenstvu, spoločenstvu, je vytvorením prostredia podpory a prijatia.

Tvorivým atribútom konkordancie je kreativita. Je doslova virtualizáciou, teda výzvou stávať sa lepším. Konkordancia ako výzva vytvoriť zo života umelecké dielo ako najvlastnejší spôsob *epimeleia tes psyches*. Udalosť modlitby zvláštnym spôsobom poukazuje na možnosť preniknutia inakosťou času. Život je utkaný z látky času, pričom fenomenológia časovosti je pokusom pozrieť sa na ľudskú smrteľnosť a zmysluplnosť života z hľadiska časového diania. V modlitbe sa čas deje špecifickým spôsobom. Transcendencii spravidla rozumieme tak, že je to vzťah k čomusi, čo nás prevyšuje, spravidla k Bohu, ale v diachrónii, teda v prenikaní času modlitby časom každodennosti, v striedavom rytme denných prác a oddychu, rekreácie a modlitby, ktorá do času povinností vstupuje ako čas iný, privilegovaný čas stíšenia, koncentrácie, načúvania, je diachrónia niečím, čo nám otvára nielen priestor pre vnímanie transcendencie, ale aj priestor prítomnosti druhého. Priestor štedrosti a ochoty vzdávať sa svojich potrieb a byť disponovaný načúvať hlasu partnera, dieťaťa, blízkeho, osoby, ktorú sprevádzame. A práve diachrónia – ako schopnosť a ochota vsunúť do jedného času ten druhý, je najvlastnejším zmyslom diania modlitby. Veď modlitba je manifestovanou ochotou otvoriť svoj čas inej časovosti (Casper 2000, 70-71). Je to zároveň slobodné rozhodnutie koncentrovať pozornosť na očakávané iné. Modlitba je ochotou nechať sa premknúť iným, niečím, čo nie je disponovateľné, čo nemôžem ovládať a čím nemôžem manipulovať. Toto iné so sebou prináša svoj neopakovateľný a jedinečný čas. Modlitba je ochotou urobiť si čas pre niekoho; v najvlastnejšom zmysle modlitby čas pre Boha. Tento čas sa však sprítomňuje len tomu, kto je ochotný čakať v pokore a otvorenosti.

Modlitba je teda zásadne diachronická. A ako perichrónia, toto prenikanie časovostí, prítomnenie inej časovosti v našom živote, je zároveň prenikaním uzdravujúcim. Jej pôsobenie je rekreačné, je znovu-stvorením našich vitálnych síl pre ďalšie potreby. Zmysel nášho bytia sa v modlitbe ukazuje predovšetkým ako dar, ako bytie, ktoré sme si nezaslúžili. Modlitba je jednou z existenciálnych možností ako dospieť k sebe samému. Je možnosťou ako pokračovať zdravým spôsobom v plynúcom živote, možnosťou dávať sa ďalej a byť pomocou či obohatením pre druhých. Reč modlitby je autentická vtedy, keď je mojou rečou, to znamená, keď sa týka mňa a vychádza z mojej neopakovateľnej jedinečnosti. Je mojou rečou, avšak nie je egoitou. Vždy totiž vyžaduje prítomnosť druhého, s ktorým vediem rozhovor, ku ktorému sa utiekam, voči komu som otvorený. Je to teda ochota byť spolu v reči.

Komunita takto nastavených, takto kráčajúcich v živote, je spoločenstvom spásy. Spásy nielen pre seba samého, ale spásy pre druhých, pre ktorých sa v živote stávame darom.

Náš každodenný čas, rytmicky obnovovaný slávnostným dianím, sa môže prejavovať ako výnimočný čas modlitby, čas načúvania i vyučovania a výchovy. Je to zvláštny čas slávania, ktorý má možnosť premieňať. Je to čas *ascholie* a nedeľnosti. Špecifický čas, ktorý prerušuje každodennosť starostí a umožňuje vidieť nový začiatok. Táto synchronizácia, plávanie v oceáne bytia, je niečím, čo sa môže stať *choreou*, ktorá pozýva druhého a tým ho berie vážne. Kráčajúc spolu na ceste horskej výchovy. Tá môže byť rekreačná nielen pre nás, ale aj pre všetkých, ktorí prijímú pozvanie a na spoločnú cestu či do životného tanca (*perichoresis*) – odhodlane a dôverujúc – v konkordancii vstupia.

Literatúra

- DERRIDA, J. (1993): Diferänce. In: M. Petříček (ed.): *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa, 146 - 176.
- DERRIDA, J., ROUDINESCO, É. (2003): *Co přinese zítřek?* Praha: Karolinum.
- CASPER, B. (2000): *Udalost modlitby*. Praha: Vyšehrad.
- KRATOCHVÍL, Z. (1995): *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrmann & synové.
- LIESSMANN, K. P. (2010): I já jsem propadl internetu. *Respekt*, 21 (41), 34 - 35.
- LIESSMANN, K. P. (2008): *Teorie nevzdělanosti*. Praha: Academia.
- MICHÁLEK, J. (1996): *Topologie výchovy*. Praha: Oikoymenh.
- PALOUŠ, R. (2007): Filosof krizí: od fenomenologie přes emendaci k tajemství. *Filosofický časopis*, 55 (3), 413 - 421.
- PALOUŠ, R. (2008): *Heretická škola*. Praha: Oikoymenh.
- PATOČKA, J. (1990): *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia.
- PELCOVÁ, N. (2004): *Filozofická a pedagogická antropologie*. Praha: Karolinum.
- PETŘÍČEK, M. (2018): *Filosofie en noir*. Praha: Karolinum.
- PIAČEK, J. (2004): Primum perichronozofie. In: Čas, bezčasie a večnosť ako horizont bytia osoby. Trnava: FF TU, 11 - 27.
- PIAČEK, J. (2014): *Synkriticizmus – filozofia konkordancie*. Bratislava: Hronka.

- PIAČEK, J. (2003): Úvod do synkriticizmu. In: *Brnianske prednášky*. Brno: Masarykova univerzita, 230 - 248.
- PINC, Z. (1999): *Fragmenty k filosofii výchovy*. Praha: Oikymenh.
- SVOBODOVÁ, Z. (2005): *Nelhostejnost*. Praha: Malvern.

doc. PhDr. Peter Rusnák, PhD.

Katedra pedagogických štúdií
Pedagogická fakulta
Trnavská univerzita v Trnave
Priemyselná 23, 918 43 Trnava
SR

email: peter.rusnak@truni.sk

VZDELÁVANIE ORIENTOvané NA ZÍSKAVANIE KOMPETENCIÍ V REFLEXII FILOZOFIE VÝCHOVY K CNOSTI

EDUCATION FOCUSED ON ACQUIRING COMPETENCIES
IN THE REFLECTION OF THE VIRTUE PHILOSOPHY EDUCATION

Andrea Blaščíková

Abstract: *The article reflects the current competence model of school education in comparison with the traditional model of virtue education, which was cultivated in antiquity and the Middle Ages. It perceives the basic difference in the one-sided orientation of contemporary education to usefulness, practical life and everyday purposes. In the pre-modern model of education, the attention was focused on bringing (e-ducatio) the pupil out of a life tied to the purposefulness towards the extraordinary, to the view of being through astonishment and contemplation. The challenge for current education is not to allow the practical, i.e. scientific and technical focus of science to master the whole science and to strengthen the orientation of science in education to contemplate its basic principles and through it to discover the essential connection between a man and creation.*

Keywords: *virtue, education, competences, science*

Úvod

Kľúčovým konceptom vo vzdelávaní sa na Slovensku od roku 2008 stal pojem kompetencia. Od jeho implementovania v škole sa očakávalo, že absolventi vzdelávania budú pripravenejší aktívne a flexibilne sa prispôbiť meniacim sa požiadavkám pracovného trhu. Orientácia na kompetencie znamenala, že škola mala prestať chápať samu seba ako rezervoár vedomostí, ktoré mala odovzdať, a mala sa sústreďovať na žiaka, na to, aby nielen zopakoval učivo, ale i preukázal kompetenciu, čiže „schopnosť využívať vedomosti, zručnosti, postoje, hodnotovú orientáciu a iné spôsobilosti na predvedenie a vykonávanie funkcií podľa daných štandardov v práci, pri štúdiu, v osobnom a odbornom rozvoji jedinca a pri jeho aktívnom zapojení sa do spoločnosti, v budúcom uplatnení sa v pracovnom a mimopracov-

nom živote a pre jeho ďalšie vzdelávanie“ (Zbierka zákonov, č. 245/2008, § 2, s. 1915).

Zámerom tohto príspevku je položiť si dve otázky: 1. Čo kompetenčný model vzdelávania odhaľuje o našom pochopení cieľa vzdelávania? 2. Ako by mohol grécky a stredoveký koncept cnosti pomôcť pedagogike integrovať kompetencie do širšieho výkladu toho, čo je výchova?

Definícia pojmu kompetencia

Úvodná definícia kompetencie, prevzatá z tzv. školského zákona, ukazuje, že obrat vo vzdelávaní je vlastne dôrazom na schopnosť žiaka vedieť využiť to, čo sa v škole naučí. Kým v pôvodnom modeli vzdelávania sa v žiakovi vrstvil vedomosti, zručnosti, návyky, v súčasnom modeli sa žiak učí vedieť *využiť, použiť*. Vedomosti, zručnosti a postoje sú chápané ako akýsi kapitál, ktorý žiak v procese vzdelávania získal, a škola ho má naučiť tento kapitál investovať či reinvestovať. Bez toho by išlo o mŕtvý kapitál, o mŕtve poznanie (FESec 2008, 19). Žiak napreduje, keď to, čo sa naučí, dokáže vložiť do iných kontextov, do komplexnejších úloh (funkcií). Tie sa nemusia týkať len jeho budúceho pracovného života, ale i mimopracovných rozhodnutí.

Celistejší obraz o reforme vzdelávania môže poskytnúť i výber kľúčových kompetencií. Podľa Odporúčania Rady EÚ z roku 2018 je ich osem: gramotnosť, viacjazyčnosť, matematická kompetencia a kompetencia vo vede, v technológii a inžinierstve, digitálna kompetencia, osobná a sociálna kompetencia a schopnosť učiť sa, občianska kompetencia, podnikateľská kompetencia a nakoniec kompetencia v oblasti kultúrneho povedomia a prejavu. Podstatnou vlastnosťou kompetencie je to, že je súhrou vedomostí, zručností a postojov. „Vedomosti sa skladajú z faktov a číselných údajov, konceptov, myšlienok a teórií, ktoré sú už etablované a prispievajú k porozumeniu určitej oblasti alebo témy; zručnosti sa vymedzujú ako schopnosť a spôsobilosť vykonávať procesy a využívať existujúce vedomosti na dosahovanie výsledkov; postoje opisujú charakter a názory, o ktoré sa opiera konanie či reakcie na myšlienky, osoby alebo situácie“ (Odporúčanie, 2018, 7). Kľúčové kompetencie sa získavajú naprieč všetkými predmetmi, ktoré sú tým pádom „od-hierarchizované“ a spoločne prispievajú k realizácii výstupov zo vzdelávania.

Z uvedeného stručného predstavenia môžeme vyvodíť nasledovné znaky vzdelávania orientovaného na získavanie kompetencií: (1) je praktické, čo znamená, že je využiteľné v bežnom živote žiaka; (2) je (aspoň v teórii)

kooperatívne, čiže ciele jednotlivých predmetov sú podriadené cieľu, ktorým je žiakova kompetencia pre praktický život. (Ďalším znakom by bola preukázateľnosť a overiteľnosť kompetencie, čiže testovanie žiaka. Hoci tento znak významne ovplyvňuje to, či sa vo vzdelávaní sledujú vnútorné dobré alebo merateľné faktory, pre zjednodušenie nosnej niti príspevku je tento záber z neho vypustený.)

Kritika kompetenčného modelu vzdelávania

Kompetenčný model vzdelávania má z radov filozofov výchovy mnohých kritikov. Popredný český filozof výchovy, Radim Palouš, ešte na sklonku 20. storočia označil súčasnú pedagogickú orientáciu ako odklon od výchovy, ktorej archetypom je grécka *paideia* a stredoveká kresťanská *educatio*. Jeho kritika, zdôvodnená napríklad v jeho najznámejšom diele Čas výchovy (1991), sa týkala nielen kompetenčného modelu vzdelávania, ale celkovo moderného chápania zmyslu školskej výchovy a vzdelávania. Nešlo mu teda o to, či má mať primát učivo (osvojenie si vedomostí, zručností a návykov) alebo schopnosť toto učivo použiť v pracovnom a mimopracovnom živote (súčasný kompetenčný model vzdelávania), pretože oba tieto moderné koncepty výchovy a vzdelávania sú podľa neho v skutočnosti vzdialené od toho, ako výchovu koncipoval grécky a stredoveký svet. To, čo sa oproti predmodernému konceptu zmenilo, bol práve zmysel výchovy.

Zmyslom výchovy v gréckom a kresťanskom svete bolo podľa neho vynorenie, vyvedenie zo života viazaného na čiastkové účely všedného dňa, v ktorom si zabezpečujeme svoje prežitie. Výchova bola udalosťou obratu od tejto praktickej a všednodennej orientácie a následne i stálym úsilím, ktoré musel človek vyvíjať, aby sa vymanil zo zmätenosti a samozrejmosti každodenných starostí k celkovému zmyslu ľudského pobytu. Cieľom či zmyslom výchovy bola teda premena celkovej orientácie človeka, ktorý sa otvoril náhľadu rozumného (v prípade kresťanského poňatia Bohom založeného) poriadku sveta a miesta človeka v ňom. Otvorenosť celkovému je podľa R. Palouša zároveň otvorenosťou voči ostatným bytostiam, spoluobývajúcim svet, otvorenosťou voči ľuďom i veciam v ich pravej perspektíve. Práve touto otvorenosťou končí determinovanosť egocentricky orientovanými účelmi (Palouš 1991, 161). Škola (*scholé*) bola teda príležitosťou obrátiť pohľad na to, čo nesúvisí so sebazáchovou a sebazabezpečovaním, aktivitou a rozhodovaním, ale naopak s načúvaním, náhľadom, poodstúpením od užitočných činností. Škola mala človeka oslobodiť od

zaneprázdnenosti, nie vychovávať pre pracovný a mimopracovný život.

O tento logocentrický, resp. teocentrický charakter prišla podľa Palouša výchova s nástupom novoveku. V úzadí zmeny stál objav, že človek má moc ovládať sily prírody. Škola sa od tohto momentu stala vybavovaním a vyzbrojovaním človeka vedomosťami a zručnosťami pre ovládanie predmetov sveta a pre získanie moci nad nimi. Tento sekulárny charakter školy postupne prevládol a škola začala byť chápaná ako príprava na zamestnanie, na užitočné činnosti, na praktický život. Stredom vzdelávania sa stal človek, no nie starosť o jeho dušu, o jeho ľudskosť, o jeho vedomie príslušnosti k *logos*, ale človek ako suverén, ktorý má moc zaistiť sa v jeho aktuálnych potrebách. Dôsledkom tejto orientácie je podľa Palouša to, že človek zotrúva v ustarostenosti o seba, v uzavretosti v sebe, v strachu a v úsilí zabezpečiť sa, oddelený od ostatných spoluobývajúcich svet (Palouš 1991, 88-89).

Kompetenčný model vzdelávania však nie je predmetom skúmania a kritiky len kvôli jeho zameraniu na zamestnanie, na činnosť. Sprievodným javom premeny zamerania školy sú aj otázky, ktoré vyvoláva samotný nový termín „kompetencia“. Kým niektorí súčasní autori (Macaulay, Lawton 2006) ho chápu ako pojem zameniteľný s pôvodným pojmom cnosť, iní autori nešetria kritikou a pojem považujú za „v jadre pedagogiky a filozoficky nedostatočne prejasnený“ (Strouhal, Kořa 2006, 39) a snažia sa zakomponovať aspoň do profesijnej prípravy budúcich učiteľov aj výchovu k pedagogickej cnosti (Helus 2003). Tieto kritické postrehy naznačujú, že pojem cnosti ešte stále figuruje ako možný prameň inšpirácie pre súčasnú pedagogiku, dokonca ako rozmer, ktorý je nutné zakomponovať do prípravy budúcich absolventov tzv. pomáhajúcich profesií.

Výchova k cnosti

Našou tézou v tejto nezhode je tvrdenie, že výklad cnosti, ktorý vznikol ešte pred novovekým obratom v pochopení významu školy pre človeka a spoločnosť, poskytuje veľmi dobre premyslenú platformu pre porozumenie rôznym rozmerom výchovy v ich vzájomnosti a previazanosti a môže byť i dnes inšpiráciou pre filozofické úvahy o smerovaní výchovy a vzdelávania. Toto tvrdenie podporím dvoma argumentmi.

Prvý argument sa týka práve toho, čo je jadrom odklonu súčasnej školy od jej pôvodného významu. Môže byť škola priestorom pre náhľad celkového zmyslu? Cnosť a výchova k cnosti je bez pozornosti voči zmyslu existencie a konania nemysliteľná. Jej výkon je totiž závislý od správnej

vôle a tá nie je správnou, kým nie je spravodlivou. Spravodlivosť pôvodne neznamenal len zákonnú spravodlivosť, akoby stačilo splniť si povinnosť pred zákonom. Spravodlivosť ako cnosť predpokladala múdrosť, hlbšie nazretie toho, že človek je dlžníkom, že si nijako nezaslúžil svoje bytie, situované v čase, a že ho prijal od svojich rodičov, od svojej komunity, predkov a v konečnom dôsledku od bytia samotného, od Prameňa bytia. Byť spravodlivý znamená uznať a prijať svoj dlh, chápať účasť na živote ako dar a súčasne ako výzvu či záväzok. Byť spravodlivý znamená teda nielen konať podľa zákonnej spravodlivosti, ale mať isté metafyzické poňatie a náhľad o svojom mieste vo svete, o svojich väzbách s ostatnými súcnaťmi participujúcimi na živote a o svojej väzbe s tajomným základom. Byť spravodlivý znamená mať postoj vďačnosti, úcty, zbožnosti a poslušnosti tomuto poriadku (*Summa theologiae* II-II, q. 80), byť voči nemu zodpovedný, verný pravde. Znamená to byť slobodného ducha a chrániť svoju schopnosť úsudku i proti ochote pomáhať (Guardini 2015, 20). Bez základnej väzby k poriadku, bez vedomej a chránenej príslušnosti k *logos*, by predsa nemohla byť pravdivou a cnostnou ani štedrosť, privetivosť či priateľstvo, ktoré dotvárajú obraz o tom, čo v gréckom a kresťanskom svete znamenala spravodlivosť.

V tomto momente by mohla byť vznesená námietka, či by takto koncipovaná výchova, výchova k úcte, zbožnosti a pravdivosti neznamenal odlúčenie sa od praktického života, prílišnú „spiritualizáciu“ výchovy. Skutočne, keby cnosť bola len múdrosťou, náhľadom a spravodlivosť len úctou a zbožnosťou, tak by mohlo hroziť, že zodpovednosť človeka sa nerozvinie v celej svojej šírke. Takto to však grécky ani stredoveký kresťanský svet nechápal. Cnosť nie je len kontempláciou, ale i zodpovednou činnosťou. Náhľad prvého impulzu a posledného zmyslu bytia je podmienkou spravodlivej vôle, pretože sa ním slobodné ľudské konanie stáva zmysluplným, pretože človek po tomto náhlade vie, že má isté poslanie, že má byť spravodlivý, priateľský k všetkému na zemi. Z toho dôvodu je podmienkou cnosti, hoci sa spája s aktívnym životom v spoločnosti, nie návyk, nie vedomosť, nie zručnosť, ale vynorenie z bežnej každodennej činnosti a zamestnávania sa rôznymi čiastkovými životnými účelmi. Až človek, ktorý nahliadol zmysel celku, je schopný konať cnostne a slobodne, pretože už nie je uväznený v zmätku jednotlivých účelov a v egocentrickom zabezpečovaní sa.

Aktívny občiansky život, ktorý je realizáciou tohto poslania, je spojený s tým, čo Gréci nazývali *fronésis* a latiníci *prudentia*. Rozumnosť ako cnosť vo svojom výkone priamo závisí od správnej/spravodlivej vôle (Akvinský,

I-II, q. 57, a. 5 ad 3), a tým pádom od múdrosti. Je cnosťou, ktorá jednotlivé každodenné účely volí v závislosti od toho, ako chápe ich primeranosť k vlastnému poslaniu človeka a zmyslu. Belgický filozof Marcel de Corte, o nej povedal, že je to tá najľudskejšia z cností (Corte 1974). Vskutku, práve ona plní poslanie človeka obstať v dráme života ako človek, ako ten, kto má privilégium nahliadnuť svoje miesto a svoju príslušnosť, kto má kritérium voľby medzi mnohými drobnými účelmi života, vďaka ktorému môže prekročiť postoj pragmatického orientovania sa na výhodné/nevýhodné, užitočné/neužitočné so zreteľom len na vlastné sebazabezpečenie. Je však ľudskou aj preto, lebo človek nie je vo svojich voľbách neomylný. To, čo svojimi skutkami tvorí, je nerozlučne dielom túžby zotrvať v spravodlivosti (v úcte, zbožnosti a priateľstve so všetkým) a odvahy prijať neabsolútnosť vlastného pohľadu a riziko voľby. Rozumný človek preto pravosť svojej túžby obstať vo svetle zmyslu vyjadruje i tým, že vstupuje do dialógu, že nechá zaznieť a počúva *logos/ratio* v iných názoroch, vychádza zo seba. Rozumnosť ako učiteľnosť (*docilitas*) sa tak stáva prednostnou cnosťou demokratického spoluzitia a výchova k cnosti skutočnou občianskou výchovou.

Dalo by sa tu opäť namietať, že tieto ciele vzdelávania – otázka nahliadnutia celkového zmyslu a poslania byť ľudským, otázka rozumnosti ako cnosti praktického života a otázka hľadania pravdy v dialógu v obci – predsa i dnes pokrývajú predmety náboženská a etická výchova, prípadne občianska náuka. Je však výchova len vecou výchovných predmetov? A znamená „postoj“, ktorý sme vyššie opísali ako jednu zložku kľúčových kompetencií to isté čo cnosť? Zopakujem, že odporúčanie Rady EÚ z roka 2018 definovalo postoj ako „charakter a názory, o ktoré sa opiera konanie či reakcie na myšlienky, osoby alebo situácie“ (Odporúčanie 2018, 7). Takéto vymedzenie postoja je predsa len príliš vágne na to, aby mohlo účinne podporovať výchovu ako vyvedenie žiaka zo všedného života k náhľadu svojej základnej príslušnosti k poriadku sveta a svojho poslania byť zodpovedný. Je tu tiež druhá stránka problému, a to či delegovanie zodpovednosti za postojovú zložku kompetencie na tzv. výchovné predmety nie je popretím fundamentálnej logiky kľúčových kompetencií, ktoré majú byť vo všetkých troch svojich zložkách – vedomosti, zručnosti, postoje – formované na každom predmete. Nemajú aj ostatné predmety viesť k tomuto vyvedeniu a spoznaniu miesta človeka vo svete? V akom vzťahu je veda (vedomosti) a technika (zručnosti) k etike (postoj)? Ako tento vzťah koncipovali predmoderné teórie cnosti?

Táto otázka uvádza druhý argument, ktorý chcem uviesť v prospech

tvrdenia, že cnosť je premyslenejšou platformou pre integrálne poňatú výchovu, než je pojem kompetencia. Pôvodné teórie cnosti chápali vedu/vedenie/vedomosti a techniku/produkovanie/zručnosti ako dokonalosti človeka, ako tzv. rozumové cnosti. Dnes sa o vede a technike hovorí v tretej osobe, akoby sa chcel čo najviac zachovať ich status objektivity, závislejší len na „a-personálnej, morálne neutrálnej koncepcii rozumu“ (Reichberg 2018, 62). Ideálom vedy je chladná nezúčastnenosť pozorovateľského pohľadu (Palouš 1991, 85). To, že pôvodne boli veda a technika chápané ako dokonalosti rozumu, dokonalosti ľudskej schopnosti myslenia, neoddelenej od ostatných ľudských dokonalostí (vôle, cítenia), chce zároveň povedať, že ich prostredníctvom sa vytvárala väzba človeka so skúmanými alebo tvorenými vecami. Nebol to subjekt, ktorý objektívnymi metódami (meranie, kvantifikácia) skúma objekt, ale vec sa stávala prístupnou ľudskému rozumu, dávala sa mu spoznať a ľudský rozum zase vychádzal v ústrety veci, ktorú poznával, a rešpektoval jej povahu. Veda teda bola vo svojej podstate kontempláciou; bola vhladom do veci (*nús, intellectus*) a následným usudzovaním a tvorbou záverov o tom, ako sa to s vecami má. Nebola spojená s niečím užitočným, nebola kauzálnou, aplikovanou vedou. Kauzalita alebo spôsobovanie vecí bola úlohou techniky (*techné, ars*). Táto rozumová cnosť sídlila v praktickom intelektu, čiže nemala realitu kontemplovať, ale ju spôsobovať, riadiť proces, ktorým sú veci uvádzané do existencie (Akvinský, I-II, q. 57, a. 4). Jej úlohou bolo, aby vytvorená vec zodpovedala pravidlám umenia jej tvorby, postupom a technikám. Ani veda ani umenie nepotrebovali (aspoň nie prvorado) pre svoje dielo etiku, no človek ako vedec a ako tvorca reality neprestal byť človekom, neprestal byť nositeľom poslania byť ľudským, zodpovedným. Keďže chápal, že vedenie i tvorba sú jeho dielom ako človeka, chápal aj svoju zodpovednosť. Preto tak aktivita jeho poznávania (veda), ako aj aktivita jeho tvorby (umenie, technika) museli obstať aj vo svetle cnosti dobrého ľudského života – cnosti rozumnosti (Akvinský, I-II, q. 57, a. 5 ad 1).

Od novoveku stráca veda svoj vzťah k celku, ku kontemplácii príčiny, princípu a je nahrádzaná vôľou ovládať a panovať. Stalo sa to po uvedomení si, že poznanie sa dá využiť k ľudským účelom, že sa dá aplikovať. Touto praktickou orientáciou vzdelávania sa pretrhla bezprostrednosť, s akou kontemplujúci nahliadal svoje spoločenstvo s ostatnými súcami a svoju potrebnosť, vzájomnosť i ľudskú zodpovednosť pri zaobstarávaní si obživy a starosti o svet. Človek sa stal suverénom, ktorý len dodatočne, akoby s nevôľou vidí, že sa koristnícky spôsob jeho vedecky a technicky pokrokového konania obrátil proti nemu samému.

Ako poslednú chcem vyzdvihnúť ideu, s ktorou ku chápaniu filozofie vedeckej výchovy v dnešnej škole prišli Radim Palouš a Zuzana Svobodová (2011, 18). Dnešnou výzvou pre vedeckú výchovu podľa nich nie je návrat k predvedeckému obrazu sveta, ktorý jednak nie je možný, nakoľko sa svet stal od technológií závislým, jednak by bol nedocenením možností, ktoré aplikovaná veda človeku poskytla. Dnešnou výzvou je podľa nich „dobrá veda/remeslo/umenie“, „svedomitá veda“, „putujúca veda“. Veda je putujúca, keď nie je jednostranne zameraná na obstarávanie praktických potrieb človeka, ale putuje až k svojim premisám, k princípom, k náhľadu. Je to veda, ktorá je oddaná „pocitvému zotrvaní na ceste“ (tamtiež); cieľom, ktoré nie sú určené praktickou potrebou bežného života, ale ktoré sú povznesením k nevšednému, k pôvodu, k tajomstvu. Takáto veda je výchovou, lebo umožňuje človeku odpútať sa od pragmatizmu, nahliadnuť spoločenstvo sveta, ale i zmysel, s ohľadom na ktorý inovovať, či spôsob, akým inovovať (šetrne, zodpovedne, v prospech všetkých). V tomto rozšírení svojho zamerania by i súčasná vedotechnika mohla byť považovaná za rozumovú cnosť (nie iba za „kompetenciu vo vede, v technológii a inžinierstve“) a spomedzi školských predmetov by to mohla byť práve ona, ktorá „môže otvárať výchove pribudnuté dvere žalára“ (ibidem).

Záver

Na záver v krátkosti zopakujem myšlienku svojho príspevku. Súčasný model vzdelávania, ktorý je orientovaný na získavanie kompetencií, síce obrátil pozornosť na žiaka, ale len ako na toho, kto sa má v škole naučiť, ako zužitkovať vedomosti, zručnosti, postoje v praktickom (rodinnom, spoločenskom, pracovnom) živote. Pôvodný (predosvietenský) ideál výchovy k cnosti chápal človeka integrálne, v jeho väzbách so stvorením i v jeho základnej väzbe a príslušnosti k logos. Preto jednotlivé zložky výchovy – veda, technika a etika – boli v gréckej a stredovekej kresťanskej tradícii prepojené. Veda bola vo svojej podstate kontempláciou, technika bola tvorbou a etika (rozumnosť) mala spravovať všetky činnosti človeka tak, aby obstál v jeho poslaní byť človekom. Novoveká aplikovaná veda porušila túto jednotu, keď oddelila subjekt a objekt a orientovala vedu a vedeckú výchovu na užitočnosť pre človeka bez ohľadu na celok. Súčasnými filozofmi výchovy (Palouš, Svobodová) navrhovaná svedomitá a putujúca veda nesie znaky pôvodnej koncepcie cnosti a zároveň nie je anachronická. „Dobrá veda“ nie je orientovaná len na úžitok pre človeka, ale aj na kontempláciu, na spriaznenosť s ostatným stvorenstvom, vzbudzuje úžas

a vďačnosť za svet, a tak sa práve ona môže stať impulzom pre hĺbkovú premenu sebastredného správania človeka a pre jeho obrat k starosti o dušu a o svet.

Príspevok vznikol na Filozofickej fakulte UKF v Nitre ako súčasť grantového projektu APVV– 17– 0158 *Perspektívy vývoja súčasnej religiozity na Slovensku*.

Literatúra

- AKVINSKÝ, T. (1937-40): *Theologická summa*. Preložil P. E. Soukup a kol. Olomouc: Krystal.
- CORTE, M. de (1974): *De la prudence, la plus humaine des vertus*. Paris: Morin.
- FESec [Fédération de l'Enseignement Secondaire Catholique] (2008): *Outil Religion - Note complémentaire au programme de religion*. [online] [2020-08-08]. Dostupné na: <<http://admin.segec.be/documents/4453.pdf>>.
- GUARDINI, R. (2015): *Ctnosti. Meditace o podobách mravního života*. Preložila D. Pohunková. Praha: Triáda.
- HELUS, Z. (2003): Učitelství – doména pedagogických ctností? *Pedagogika*, 53 (4), 355 - 357.
- MACAULAY, M., LAWTON, A. (2006): From virtue to competence: Changing the principles of public service. *Public Administration Review*, 66 (5), 702-710.
- Odporúčanie Rady európskej únie z 22. mája 2018 o kľúčových kompetenciách pre celoživotné vzdelávanie. (2018). In Úradný vestník Európskej únie (C189/1-13). [online] [2020-08-07]. Dostupné na: <[https://eurlex.europa.eu/legalcontent/SK/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604\(01\)&from=EN](https://eurlex.europa.eu/legalcontent/SK/TXT/PDF/?uri=CELEX:32018H0604(01)&from=EN)>.
- PALOUŠ, R., SVOBODOVÁ, Z. (2011): *Homo educandus: Filozofické základy teorie výchovy*. Praha: Karolinum.
- PALOUŠ, R. (1991): *Čas výchovy*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- REICHBERG, M. (2018): Aquinas on Moral Responsibility in the Pursuit of Knowledge. In: Gallagher, D. M. (ed.): *Thomas Aquinas and His Legacy*. Washington, D.C.: CUA Press, 61-82.
- STROUHAL, M., KOŤA, J. (2006): *Vzdělanost jako problém a jako výzva*.

K proměnám univerzity a smyslu vysokoškolské přípravy budoucích učitelů. In: M. Strouhal (ed.): *Učit se být učitelem. K vybraným problémům učitelského vzdělávání*. Praha: Karolinum, 14 - 43.

Zákon 245/2008 o výchove a vzdelávaní. (2008). [online] [2020-08-08]. Dostupné na: <<https://www.slov-lex.sk/pravne-predpisy/SK/ZZ/2008/245/>>.

doc. Andrea Blaščíková, PhD.

Katedra náboženských štúdií
Filozofická fakulta
Univerzita Konštantína Filozofa
Hodžova 1, 949 74 Nitra
SR
email: ablascikova@ukf.sk

AUTOREGULATÍVNE MYSLENIE A JEHO UTVÁRANIE V SOCIETE

SELF-REGULATED THINKING AND ITS FORMING IN SOCIETY

Gabriela Šarníková

Abstract: *Thinking is one of the manifestations of a transcendent and dynamic person. M. Lipman founded the concept of Philosophy for Children. Its' purpose is to develop multidimensional thinking based on critical, creative and caring thinking through discussion of community of inquiry. In dialogue, the thinking is deepened and corrected. The process of joint discussion was named orchestration. There is also a self-correction of thinking. Individual is aware of acknowledges personal responsibility for his/her own thinking. The result is cognitive as well as moral and social change of the individual and the community.*

Keywords: *multidimensional thinking, philosophy for children, community of inquiry, discussion, self-correction*

Človek je bytosťou transcendentnou, dynamickou aj reaktívnou, s čím súvisí aj zmena myslenia aj to, že sa prúd myšlienok spúšťa, keď sa objaví stimul. Človek aj spoločnosť napredujú vďaka mysleniu, ale práve pre myslenie môže človek seba či spoločnosť aj obmedzovať.

Súčasnú internetovú možnosť odhaľujú, aké myšlienkové reakcie spúšťajú rôzne druhy podnetov a ako človek prezentuje svoje myslenie. Príkladom sú komentáre k článkom na internete alebo k príspevkom na sociálnych sieťach. Niektorí reagujú na titulok, niektorí na obsah a niektorí na komentár niekoho iného. Veľmi zoširoka by sme mohli hovoriť o dvoch skupinách komentárov či komentátorov: tých, ktorí nejakým spôsobom vyjadrujú súhlas, a tých, ktorí nesúhlasia. Potom sú to podskupiny tých, ktorí hľadajú k svojmu súhlasu argumenty, a tých, ktorí hľadajú argumenty k nesúhlasnému stanovisku. Ďalšiu skupinu tvoria nadávajúci – na obsah článku, na jeho autora, na komentáre, na autorov komentárov alebo priamo autorom. Internetoví komentátori v prevažnej miere zostávajú na svojom názore, ktorý obhajujú nejakým argumentom, no sú aj takí, ktorí keď vyčerpajú argumenty, prejdú k nadávkam.

Majú súčasní (nielen) internetoví komentátori záujem o diskusiu, chcú poznať mienky ostatných a ich dôvody, alebo vyjadrujú, že len ich mienka, názor či postoj sú správne? Alebo je vyjadrenie ich komentára len možnosťou prejavu sa bez záujmu o mienky iných? Rezistentný a nekriticky presadzovaný postoj však stojí v základoch totalitných systémov a ideológií. Ony určujú, čo a ako má človek myslieť, z istého hľadiska obmedzujú slobodu a rozvoj.

Tento príspevok nemá byť analýzou komentárov na internetových stránkach, ale smeruje k predstaveniu možnosti zmeny komunikácie a následne aj society cez zmenu myslenia.

Schopnosť premýšľať, rozmyšľať, uvažovať, myslieť a rozvoj tejto schopnosti, podobne ako pojmy myseľ, myslenie, uvedomovanie či sebauvedomovanie sú predmetmi záujmu filozofie a filozofov od čias staroveku a v priebehu dejín sú skúmané psychológmi, teológmi, pedagógmi, neurovedcami aj politikmi. Myslenie je prirodzenou súčasťou človeka a jeho vývinu.

Jedným z cieľov filozofie je naučiť človeka byť slobodným v myslení (Krapiec 1996) a samotné myslenie by malo byť otvorené (Dweck 2006), a teda aj výučba filozofie by mala byť zameraná aj na rozvoj slobodného, otvoreného a zároveň autonómneho myslenia. Nie každý však absolvoval štúdium filozofie a nie všetci, ktorí filozofiu študovali, prejavia cieľavedomý záujem o myšlienky či myšlienkový proces druhého a neraz ani o korekciu myslenia vlastného. Rozvíjať svoje myslenie a byť v myslení slobodným je základným právom človeka (OSN 1948, čl. 18-19).

Myslenie sa rozvíja a po celý život je sprevádzané nedokonalosťou aj omylmi. Už Sokrates hovoril o elenktickej fáze, resp. metóde vedúcej k revidovaniu prezentovaného postoja a k popretiu východiskových téz.¹ Francis Bacon (1990) zas do kontextu myslenia a poznávania vkladá pojem idol – prekážku, ktorá skresľuje poznanie alebo sa mu stavia do cesty. Aj elenktická fáza, aj eliminácia idolov sú procesom uvažovania, myslenia, sú súčasťou korekcie, zmeny v myslení.

Človek skúma svoje myslenie, aby porozumel tomu, čo znamená myslieť, aj tomu, ako tento proces funguje, zároveň sleduje, ako ho možno zmeniť či ovplyvniť. Ako sociálna bytosť je pod vplyvom ostatných ľudí, v spoločnosti sa rozvíja (alebo ani nerozvíja) a v nej a vďaka nej sa prejavuje jeho myslenie aj prežívanie a konanie.

História aj súčasnosť ukazujú, že sloboda v myslení, otvorené a samostatné myslenie a jeho korekcia nie sú samozrejmosťou.

Ani vo výučbe nie je vždy žiadúce, aby sa žiaci/študenti prejavili ako iní z hľadiska myslenia, aby kládli otázky alebo aby nezdieľali rovnaký názor ako pedagóg.

Nepochopenie, nepočúvanie, nezáujem o uvažovanie druhého, neakceptovanie iných názorov a presadzovanie vlastných presvedčení sa v ľudských dejinách prejavuje v podobe konfliktov, napätia až nenávisti, na druhej strane nesloboda v myslení, podriaďovanie vlastného uvažovania mysleniu iných vedie k neslobode v rozhodnutiach a neraz i k strachu.

Nejde o to, aby človek stojí čo stojí za svojím presvedčením, ani o to, aby sa rýchlo svojich mienok vzdával. Dôležité je uvažovať o svojom myslení, vnímať myslenie iných a zvažovať aspekty tvrdení a presvedčení. Zmena myslenia je procesom, ktorý sa deje počas celého ľudského života. Z hľadiska rozvoja jedinca aj spoločnosti je dôležité, aby išlo o zmenu, ktorá pomáha osobnému rozvoju aj rozvoju spoločnosti.

Dôvod, prečo je dobré počúvať iných a komunikovať s ľuďmi s iným názorom je aj ten, aby sme pochopili ich premýšľanie. Cieľom nie je presvedčiť druhých o vlastnej pravde, ale vidieť svet z viacerých perspektív. Pohľad iného človeka pomáha vlastnému mysleniu, riešeniu problémov či k zmene prístupu k osobným aj spoločenským témam.

Problematika myslenia súvisí aj s jeho klasifikáciami a rôznymi aspektmi týchto klasifikácií, a tak hovoríme o uniformnom, kolektívnom, konzervatívnom, pokrokovom, fixnom či otvorenom, negatívnom či pozitívnom myslení.

V posledných desaťročiach je jedna z výziev mnohých spoločností zameraná na rozvoj kritického myslenia. Jej výsledkom je vznik rôznych vzdelávacích programov pre deti, žiakov i dospelých študentov. Priviesť žiakov ku kritickému mysleniu je jedným z cieľov vyučovania. Uvažovanie o rôznych témach kritickým prístupom prináša aj riešenia mnohých problémov. Kriticky mysliaci človek je schopný posúdiť svoje vlastné myslenie aj konanie a rovnako aj myslenie a konanie druhých. Od toho sa odvíja aj vplyv na sociálne okolie a zmenu spoločenskej situácie (Adler 2011).

Zameranie sa len na rozvoj kritického myslenia však nestačí. Je potrebné implementovať do vyučovacieho procesu a rozvoja človeka také programy, ktoré rozvíjajú myslenie komplexne a neizolujú ho od praktického života.

Uvedenej problematike sa systematicky venovalo a venuje mnoho osobností v oblasti filozofie aj pedagogiky a jednou z nich je americký učiteľ filozofie Matthew Lipman (1923 – 2010). V šesťdesiatych rokoch 20. storočia jeho skúsenosť negatívnych stretov medzi vysokoškolskými študentmi a pedagógmi, ale aj obyvateľmi mestskej časti, v ktorej býval, bola jedným

¹ Porov.: (Olesiński 2014).

z významných podnetov vytvorenia koncepcie filozofia pre deti.

Lipman (2008) tvrdil, že keby sa študenti a pedagógovia viac počúvali, diskutovali a spoločne uvažovali nad vzájomnými myšlienkami, prepájali ich s procesom vzdelávania a osobného rozvoja, nevznikli by také napätia, aké vznikli. A podobne, keby sa obyvatelia rôznych sociálnych skupín – napr. bývajúci v jednej štvrti – radšej rozprávali, počúvali, pýtali sa navzájom, hľadali a ponúkali riešenia, ani tam by nebolo toľko nepokojov.

Za jeden z hlavných dôvodov považoval Lipman nekorigované či neformované (inak povedané neadekvátnym spôsobom formované) myslenie, pričom nepochyboval o jeho dynamickosti.

Tvrdil, že človeku je myslenie také prirodzené ako dýchanie, ale že rovnako ako môže byť dýchanie nesprávne a treba sa učiť dýchať správne, tak je to aj s myslením. Všetci dýchame, všetci myslíme, ale nie všetci dýchajú správne a ani všetci správne nemyslia, no možno sa to naučiť. Súčasťou procesu učenia sa myslieť je aj autokorekcia či autoregulácia. A keďže sa človek počas života mení, mení sa aj jeho myslenie, a to je základ, na ktorom má stavať vyučovací proces (Lipman 1988).

Lipman na túto skutočnosť zareagoval návrhom zvýšenia počtu hodín logiky pre študentov študujúcich na Kolumbijskej univerzite, kde pôsobil. Aj napriek tejto intervencii veľký úspech nedosiahol. Pre študentov bolo dôležité čo najskôr predmet ukončiť, dostať hodnotenie, ale bez nejakej zásadnej zmeny myslenia (Lipman 2008).

Po komunikácii s viacerými odborníkmi (predovšetkým J. Deweyom) a štúdiu viacerých prameňov (Wittgensteina, Rylea, Buchlera i Vygotského a Piageta) dospel Lipman k záveru, že je nutné začať u detí, a sám sa do praktizovania rozvoja uvažovania, myslenia detí pustil (Lipman 1996; Lipman 2008).

Nezostal len pri rozvoji logického myslenia, ale vytvoril koncepciu zasadenú do širšieho kontextu. Nezameral sa iba na rozvoj logického či kritického myslenia, ale išlo mu aj o to, aby sa proces myslenia cibril aj v školskom prostredí, ale aby sa deti, žiaci či študenti učili rozvíjať svoje myslenie v bežných životných situáciách (Lipman 1988; Lipman 2003).

Už Mortimer J. Adler (1902 – 2001), Lipmanov predchodca pôsobiaci na Kolumbijskej univerzite v New Yorku, tvrdil, že kritické myslenie nemožno ako zručnosť získať izolovane od ostatných kognitívnych zručností ani mimo životnej praxe. Študenti a neskôr absolventi nielen základných či stredných, ale aj vysokých škôl, majú mnoho poznatkov, informácií, teda disponujú množstvom myšlienok, no nie sú schopní s vlastnými myšlienkami pracovať. Kriticky myslieť sa naučíme tak, že túto zručnosť začneme

praktizovať (Adler 2011). Aj Aristoteles (2009) tvrdil, že tak etické, ako aj rozumové cnosti sú záležitosťou praxe, že sa nadobúdajú cvičením a spočívajú v navykaní si byť cnostným, a rovnako i Adler a neskôr Lipman uvádzajú, že aj rozvoj myslenia sa uskutočňuje jeho neustálym cvičením, využívaním v rôznych v životných situáciách a neustálym procesom opakovania či navykania.

Za najvhodnejšiu metódu považujú tak Adler, ako aj Lipman diskusiu.

Lipman rozpracoval svoje úvahy a vybudoval koncepciu filozofia pre deti (Philosophy for Children – skratka P4C, v našich podmienkach sa ujala skratka FPD), ktorej súčasťou sú filozoficko-psychologické východiská. Vytvoril metodiku aj texty v podobe filozofických príbehov, na ktorých základe sa má rozvinúť diskusia. Počiatky filozofie pre deti sa týkali žiakov druhého stupňa základných škôl, no postupne sa aplikovala aj do predškolského vzdelávania a dnes sa využíva aj u vysokoškolákov aj v procese celoživotného vzdelávania.²

Diskusie sa stala kľúčovou metódou filozofovania detí/s deťmi a filozofický text (s obsahom zameraným na bežné životné problémy) jeho východiskom (Lipman 1988, 2008).

Realizácia filozofie pre deti zaznamenáva nielen premeny v myslení, ale aj výsledky v oblasti sociálnej a etickej.

Špecifikom tejto koncepcie je, že má medzinárodný charakter. Diskusia ako jej základná metóda pomáha v uvedomovaní, že spôsob života každého človeka nie je jediný, že je množstvo ľudí s inými záujmami, náboženstvom, kultúrou, spôsobmi správania, umeleckými prejavmi a pod., a že to sú fakty, ktoré nás majú vzájomne obohacovať (Lipman 2008).

Významným fenoménom a súčasťou filozofie pre deti je hľadajúce spoločenstvo (angl. „community of inquiry“). Tak sa nazýva skupina, ktorá spoločne hľadá odpovede na formulované otázky, ktorá spoločne diskutuje, kde každý reaguje na každého rešpektujúc etické normy či stanovené pravidlá (Lipman 2003).

V takomto spoločenstve sa spresňuje a prehĺbuje kritické myslenie³, avšak nie je jedinou dimenziou myslenia, pretože sa rozvíja aj myslenie kreatívne a angažované. Ide o tri mody myslenia, o ktorom Lipman hovorí ako o myslení multidimenzionálnom (Lipman 1988; Lipman 2003). Ono smeruje k rovnováhe medzi rozumom a afektivitou, medzi vnímaním a tvorením

² Porov.: (Kennedy 2006).

³ Podobne ako sa v európskom kontexte hovorí o kompetenciách a kľúčových kompetenciách, Lipman uvádza, že je nevyhnutné získať počas výchovno-vyučovacieho procesu aj niekoľko typov zručností, ktorými sú zručnosti v myslení (angl. „the thinking skills“).

pojmov, medzi telesnosťou a psychikou, medzi tým, čo je ovládané pravidlami, a tým, čo pravidlá neovládajú.

Kritické myslenie pomáha tvorbe úsudkov, pretože sa opiera o kritériá a využíva indukciu aj dedukciu, je sebakorektívne a vnímavé na kontext, spočíva v posudzovaní dôvodov, vyjasňovaní a definovaní pojmov, overovaní hypotéz, v hľadaní východísk, kritérií, predpokladov, argumentov, kladení otázok, upozorňovaní na rozpor tvrdení, zovšeobecňovaní a pod. Kreatívne myslenie zahŕňa hľadanie alternatív, súvislostí, zvažovanie dôsledkov, myšlienkový experiment, analógie, metafor, prirovnania, skúmanie problému z viacerých aspektov a pod. Angažované (angl. caring) myslenie sa vzťahuje na záujem o myslenie druhého a na to, že sa berieme vážne, že si členovia diskusie navzájom pomáhajú v myslení, vyzývajú a povzbudzujú sa k zapojeniu do diskusie, ale sa aj zaujímajú o to, či sa neodbočilo od témy, či nejaká myšlienka nezapadla. V procese angažovaného myslenia sa uznáva, že niekedy je vlastný vstup do diskusie už neaktuálny, ide aj o snahu o myšlienkovú kontinuitu a pod. (Lipman 1988; Lipman 2003).

V procese diskusie sa spája aktivita účastníkov v hovorení s postupným precizovaním obsahu diskurzu a nakoniec so spôsobom jeho realizácie. Stimulátorom myslenia je teda práve dialóg a je zároveň jeho dynamizujúcim prvkom. Z jednoduchého hovorenia sa stáva konverzácia, ktorá sa postupne rozvíja v diskusiu. Ona má provokovať, motivovať a zároveň (alebo práve preto) má byť blízka životným skúsenostiam účastníkov (Lipman 1996; Lipman 2003).

Človek môže byť presvedčený o svojej pravde a môže kvôli nej ísť až do ostrého stretu, ale ak vstupuje do otvorenej diskusie, v ktorej platia pravidlá načúvania, reagovania na seba, nemusí meniť závery svojej logiky, ale môže korigovať a formovať myslenie angažované či kreatívne.

Diskusia podporuje členov hľadajúceho spoločenstva, aby myšlienky a otázky vyslovovali nahlas a spoločne sa učili hľadať odpovede na otázky a regulovali vlastné myslenie. Vďaka pravidlám a formovaniu sa spoločenstva sa jeho členovia nemusia ostýchať pýtať nahlas a nahlas aj odpovedať, vyjadrovať svoje odpovede, mienky, predpoklady, závery, reakcie. Členovia hľadajúceho spoločenstva nemajú obavu pokoriť sa, ale neponižujú ostatných. Prezентujú názory, na ktorých trvajú, ale učia sa rozumieť iným pohľadom k diskutovaným témam.

Učia sa hovoriť sami za seba a neboja sa urobiť chybu, pretože mnohé otázky môžu byť rozporuplné. Lipman hovorí (2008), že nie „parta“, ale blízki ľudia dokážu hovoriť, že niečomu nerozumejú. Spoločenstvo a diskusia v ňom by mali pomôcť členom žiť autenticky a so zdravým sebedomím

v súčasnej „multi-“ spoločnosti.

V hľadajúcom spoločenstve sa jeho členovia učia meniť úsudok a zbavovať sa predsudkov, myslieť samostatne, ale nie osamote. Sasseville a Gagnon (2011) uvádzajú, že diskutovať sa nedá osamote a osamote nemožno ani samostatne premýšľať, pretože keď človek myslí, vstupuje do dialógu so sebou samým, no správnosť myslenia sa upravuje v uvažovaní s inými.

Samostatné myslenie sa rozvíja zdieľaním mienok a názorov, počúvaním ostatných účastníkov diskusie, premýšľaním, ale aj konaním. Samostatné myslenie neznamena za každú cenu si myslieť alebo povedať niečo iné ako druhí ani to, že každý má právo myslieť si, čo chce, ale ide o ochotu vstúpiť do procesu kritického skúmania argumentácie, o úsilie hľadať a tvoriť dôvody a úvahy v spolupráci s inými ľuďmi (Sasseville, Gagnon 2011).

Druhí ľudia sú pre nás dôležití, potrebujeme ich na kultiváciu myslenia, na zdokonaľovanie vlastných úvah. Skôr si všimneme omyl v uvažovaní druhého ako vo svojom vlastnom (Kahneman 2012), a tak sú nám druhí nápomocní, aby sme skúmali vlastné mienky, názory, presvedčenia, ale aj želania.

V diskutujúcom hľadajúcom spoločenstve sa rešpektuje sloboda prejavu každého člena, a tak sa rozvíjajú demokratické postoje. Reč, hovorenie je prezentáciou myslenia navonok, a teda aj prezentáciou časti svojej osobnosti a príležitosťou, aby druhí načúvali a uvažovali o myslení druhého a následne o myslení vlastnom. Ak v uvažovaní „uviaznu na mŕtvom bode“, ostatní sú nápomocní – doplnením, otázkami a pod., a tak „vyslobodia“ toho, kto začal prezentovať svoju myšlienku.

Členovia diskutujúceho spoločenstva sa učia byť otvorení, učia sa rozvíjať svoje postoje, dispozície a postupne sa obohacujú svojou prítomnosťou – nielen vďaka znalostiam, ale aj vďaka „bádateľským“ aktivitám (Lipman 2003).

Ide tak o myslenie v spolupráci, v skupine, čo znamená viac možností obohacovania a sociálneho rozvoja.

Lipman (2003) o tomto procese, ktorý sa rozvíja, o myslení, ktoré sa formuje, cibí, prehľbuje, koriguje, hovorí ako o procese orchestrácie.

Ide o to, že jednotlivé „prvky“ a mody myslenia (kritické, kreatívne, angažované či jednotlivé „thinking skills“) nemajú existovať oddelene. Inak povedané, keď sa účastníci počas diskusie, ale aj v iných aktivitách, ktoré sú súčasťou filozofie pre deti, učia týmto zručnosťami, je nutné, aby išlo o proces učenia, ktorý je súčasťou praxe, o použiteľnosť v bežnom živote. A tak keď sa jedinec naučí korigovať svoje myslenie v procese diskusie hľadajúceho spoločenstva, mal by to zvládať aj v bežnom živote v prítomnosti aj v budú-

nosti (Lipman 2003; Kennedy 2006).

Práve orchestrácia umožňuje rozvinutie (angl. elaboration) elementárnych aktov myslenia a ich transformáciu do komplexnejších zručností myslenia. A to je to prepojenie kritického, kreatívneho a angažovaného myslenia - od parciálnych zručností kritického myslenia sa účastníci dostávajú k formulácii hypotetických úvah či k intelektuálnej aktivite spojenjej s riešením problémov v spoločenstve a rovnako aj s aktivitami, ako je empatia či asertivita. V dialógu podľa koncepcie filozofia pre deti ide o osobnú angažovanosť, záujem, o ponorenie celého človeka do problematiky/témy (Lipman 1996; Lipman 2003).

Dialóg a rozvoj myslenia sa tak spája s rozvojom celej osobnosti a v tom tkvie aj to, že myslenie v procese diskusie je autoregulatívne či autokorektívne a vedie k istej premene jednotlivých členov. V diskutujúcom spoločenstve si jedinec viac uvedomí vlastné skresľovanie úsudkov a „náchylnosť“ k omylom. Viditeľne ide o autoreguláciu vtedy, keď si jedinec uvedomuje a uznáva osobnú zodpovednosť za svoje vlastné myslenie. Toto uvedomenie má viesť k zmene jedinca aj spoločnosti.

Príspevok je parciálnym výstupom projektu IGA_CMTF_2020_008.

Literatúra

- ADLER, M. J. (2011): Critical Thinking Programs: Why They Won't Work. *Self-Educated American*. [online] [2020-10-07]. Dostupné na: <<https://selfeducatedamerican.com/2011/09/26/critical-thinking-programs-why-they-wont-work/>>.
- ARISTOTELÉS (2009): *Etika Níkomachova*. Praha: Petr Rezek.
- BACON, F. (1990): *Nové organon*. Praha: Svoboda.
- DWECK, C. S. (2006): *Mindset. The New Psychology of Success*. New York: Random House.
- KAHNEMAN, D. (2012): *Myšlení – rychlé a pomalé*. Brno: Jan Melvil Publishing.
- KENNEDY, D. (2006): *The Well of Being. Childhood, Subjectivity, and Education*. Albany: State University of New York Press.
- KRĄPIEC, M. A. (1996): Okresy i główne nurty filozofii. In: E. Łupina (ed.): *Wprowadzenie do filozofii*. Lublin: RW KUL, 33 - 87.
- LIPMAN, M. (2008): *A Life Teaching Thinking*. Montclair: Montclair State University.

- LIPMAN, M. (1996): *Natasha. Vygotskian Dialogues*. New York: Columbia University.
- LIPMAN, M. (1988): *Philosophy Goes to School*. Philadelphia: Temple University Press.
- LIPMAN, M. (2003): *Thinking in Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OLESIŃSKI, D. (2014): Filozofia ako skúmanie ľudského života – rola apórie a irónie v sokratovskej elenktike. In: P. Sucharek – R. Sťahel (eds.): *Filozofia a umenie žiť*. Bratislava: SFZ pri SAV, Nitra: FF UKF, 36 - 41.
- OSN (1948): *Všeobecná deklarácia ľudských práv*. [online] [2020-10-06]. Dostupné na: <http://www.snslp.sk/CCMS/files/Vseobecna_deklaracia_ludskych_prav.pdf>.
- SASSEVILLE, M., GAGNON, M. (2011): *Pozorujeme filozofování s děmi*. České Budějovice: Centrum filozofie pro děti, TF JU.

PhDr. Gabriela Šarníková, PhD.

Katedra křesťanské výchovy
Cyrilometodějská teologická fakulta
Univerzita Palackého Olomouc
Univerzitní 22, 779 00 Olomouc
ČR

email: gsarnikova@yahoo.com

(NA)UČÍ FILOZOFIA MYSLIEŤ?

CAN PHILOSOPHY TEACH US TO THINK?

Silvia Tomašková

Abstract: *Paper reflects capacity of a man to think (otherwise) on the background of recent experimental findings in cognitive psychology and neuroscience. Attention is concentrated on the role of cognitive biases in the process of thinking and the ways philosophy can contribute in realizing and overcoming their impact on humans thoughts and decision making. Philosophical methods of analysing plausibility of questions with the help of socratic dialog, methodical doubt and criticism are considered highly fruitful in developing students' argumentation skills and openmindedness.*

Keywords: *think, socratic dialog, doubt, questioning, criticism*

Na úvod

Organizátori 6. filozofického kongresu si zvolili stále aktuálnu tému prežívajúcu v celom rade otvorených otázok: Čo znamená myslieť? Prečo by sme mohli (mali) myslieť inak? Ako môže filozofia napomôcť pri rozvíjaní samostatného myslenia študentov? Vo svojom príspevku sa aspoň v skratke zamyslím nad tým, ako vnímam otázku o vzťahu filozofie a učenia z perspektívy učiteľa predmetov spadajúcich pod odbor Filozofia a príbuzné odbory v rámci rôznych programov na našich vysokých školách. Špecificky filozofickému problému o možnej *zavádzajúcej* povahe otázky sa vyhnem. Budem predpokladať, že *pozadiu* otázky rozumieme v podobnom zmysle ako keď sa učíme rozprávať, písať, čítať alebo chodiť. Učiť sa alebo sa naučiť tieto schopnosti a zručnosti teda znamená chápať aj myslenie ako *proces* do ktorého sa včleňujú jedinečné vrodene dispozície, prenatálny vývin, narodenie človeka, skúsenosť a jednotlivé vývinové etapy života.

Veda o mysli

V 20. storočí poznatky experimentálneho a klinického výskumu viace-

rých vedných disciplín (kognitívne vedy, neurovedy, psychiatria, filozofia mysle, atď.) osvetlili mnohé stránky o mechanizmoch, štruktúre a funkciách ľudskej mysle (Eysenk, Keane 2008). Veda o mysli (science of mind), resp. disciplíny, ktoré sa zaoberajú jednotlivými stavmi našej mysle a vedomia, priniesli neraz prekvapivé a ťažko pochopiteľné hypotézy. Skutočnosť, že jedna z najintímnejších súčastí života človeka – *vnútorná skúsenosť* – sa stala predmetom vedeckého bádania, prehĺbila citlivosť na povahu a dôsledky daných poznatkov. Spomedzi množstva spomeniem dva. Prvý sa týka experimentálne podloženej hypotézy o vplyve predsudkov, ideí na myseľ a následné konanie človeka. Najnovšie poznatky nadviazali na skúmanie vplyvu kognitívnych predsudkov v práci kognitívnych psychológov A. Tverského, P. Slovicu a D. Kahnemana (1982) v 70. a 80. rokoch 20. storočia. Autori teoreticky nadviazali na úvahy filozofia 17. storočia – F. Bacona, ktorý v diele *Nové Organon* (1620) analyzoval negatívne stránky *idolov* (prekážok) opakovane sprevádzajúcich ľudskú myseľ na ceste poznania¹. Experimenty odhalili existenciu spoločných zdrojov skreslení, ktoré sa vyskytujú jednak u laikov v bežnej skúsenosti ako aj u odborníkov rôznych vedných disciplín (ekonómia, právo, medicína atď.). K frekvencovaným predsudkom a skresleniam sa zaradili, napríklad: a) rámcovanie (framing effect), b) predsudok potvrdzovania (confirmation bias), c) nadhodnocovanie (overestimation), d) skupinová konformita (group conformity), e) dostatočný súhlas (sufficient agreement) atď. (Gáliková, 2013). Uvedomovať si a vedieť rozpoznať skreslenia, predsudky, omyly v argumentácii a pod., umožňuje primeranými spôsobmi kontrolovať a minimalizovať ich negatívny vplyv. Druhý objav, ktorý spôsobil v posledných dekádach *revolúciu* v neurovedách, spočíva v odhalení schopnosti mozgu *pretvárať seba samého prostredníctvom myšlienok a aktivity*, povedané bežnou rečou, schopnosti človeka zmeniť svoje myšlienky, predstavy a správanie. Tradičný názor o nemennosti anatomickej štruktúry a fungovania mozgu nahradila myšlienka *neuroplasticity* – *schopnosti mozgu každého z nás v priebehu rôznorodej aktivity meniť svoju štruktúru s cieľom čo možno najefektívnejšieho fungovania organizmu* (Doidge 2011). Pokiaľ niektoré „súčasti“ neurónovej aktivity zlyhávajú, (napríklad

¹ F. Bacon začlenil k ľudskej prirodzenosti *idoly rodu* (idola tribus), ktoré sú vrodene a prejavujú sa v tendencii rozumu prichyľovať sa k autorite predchádzajúcich záverov. *Idoly jaskyne* (idola specus), ktorých sa možno vyvarovať, sú idolmi jednotlivca – vlastníka *jaskyne* „vyplnenej“ výchovou, individuálnou skúsenosťou, preferenciami atď. *Idoly trhoviska* (idola fori) vychádzajú zo spoločenskej komunikácie, a tiež je možné im predísť. Zdrojom *idolov divadla* (idoli theatri) sa stáva nekritické preberanie myšlienok, ktoré môžu viesť k prijatiu a utvrdzovaniu (nevyvrátených) dogiem.

v dôsledku poškodenia) iná „časť“ mozgu je (niekedy) schopná danú funkciu nahradiť. Druhou stranou mince sa stala skutočnosť, že schopnosť neuroplasticity môže prispieť k *rigídnejšiemu* správaniu – k akémusi skostnateniu, návykovosti označenému ako „plastický paradox“ (plastická zmena sa etabluje a môže zabrániť výskytu iných zmien). Ako napokon súvisí schopnosť mozgu pretvárať seba samého s učením a filozofovaním?

Metódy filozofovania

Existuje viacero spôsobov metód, pomocou ktorých môže učiteľ filozofie prispieť ku korekcii skreslení a nabúraníu spomínaného ustrnutia mysle voči prijímaným ideám a názorom. Napriek rôznorodosti filozofických názorov, škôl a metód, existuje, ako sa domnievam, zdravé *jadro* filozofovania. Ukotvené v starovekej gréckej a rímskej vzdelanosti, helenizme, rozvinuté descartovskou *metodickou skepsou* až po kritický racionalizmus K. Poppera a jeho súčasné podoby. Pre učiteľa (nielen) filozofie to predpokladá vstúpiť študentom prinajmenej základy štúdia *siedmich slobodných umení* (lat. septem artes liberales)². Vzhľadom na nezastúpiteľnú rolu slova a previazanosti jazyka a myslenia to vôbec nie je ľahká úloha. Pri výučbe metodicky zameraných predmetov (Textový seminár, Akademické písanie, Metodika tvorby záverečných prác) sa opakovane stretávam s ťažkosťami študentov vyjadriť svoje myšlienky – ústne alebo písomne. Či už sa štylizujem do roly moderátora alebo učebnej pomôcky (môj obľúbený prívlastok seba samej), pociťujem niekedy takmer bezmocnosť v úsilí navodiť prijateľné prostredie pre obojstrannú komunikáciu a porozumenie. Zjednodušene povedané, pri držiať sa *kostry* vo výučbe vyžaduje od učiteľa uplatnenie viacerých schopností vo vzťahu k študentovi, ako napríklad motiváciu k: a) samostatnému premýšľaniu, b) vysloveniu obsahu myšlienky čo najzrozumiteľnejšie, c) zdôvodneniu idey, názoru. Už v tejto fáze výučby je nesmierne dôležité, aby medzi študentom a učiteľom „zavládla“ atmosféra dôvery a rovnocennosti. Učiteľ a študent vystupujú ako rovnocenní partneri v diskusii, vyjadrujú sa k nastolenej otázke, premýšľajú nad jej zmysluplosťou, posudzujú názory jednotlivých študentov a spoločne sa usilujú viesť debatu na čo možno najvyššej úrovni. Aj z tohto dôvodu je vhodnejšie sa pridržať jednoduchších

otázok či námetov diskusie (napríklad vyhnúť sa (mojej obľúbenej) téme interrupcií a eutanázie, pri ktorých to v učebni niekedy až „vrelo“ emóciami a hlukom). Postupnosť a najmä disciplinovanosť pri vedení diskusie sa stáva akousi skúškou správnosti prípravy učiteľa na vyučovanie. Samozrejme, veľa závisí na ochote študentov spolupracovať, resp. po uplynutí užitočného (niekoľko sekundového) *ticha*, prehovoriť. V uplynulých rokoch rastie vo mne pocit, akoby sa študenti báli vysloviť svoj názor, sformulovať dôvody na obhajobu alebo odmietnutie myšlienky. O to väčší tlak pociťuje učiteľ, ktorý musí pomerne rýchlo nájsť spôsob ako ich motivovať a inšpirovať k prejavu. Ďalšia, nemenej náročná je fáza zhodnocovania vypovedaného, analýza dôvodov a argumentov „chladnou hlavou“. Tu sú naporúdzi viaceré prvky metódy sokratovského dialógu, ako napríklad: odbúravanie slabých hypotéz vedúcich k logickému sporu, posilňovanie hypotéz, ktoré sa nepreukázali ako sporné, ujasňovanie predpokladov alebo tvrdení, z ktorých vychádzajú jednotlivé hypotézy. Jedno z osvedčených cvičení, ktoré používam pri výučbe je zamerané na zdôvodňovanie názorov, s ktorými študent vnútorne *nesúhlasí*. Obhajovať protichodné názory, ako sa ukazuje, poskytuje študentovi priestor na posúdenie názoru (myšlienok) druhého, resp. konfrontuje ho s iným typom myslenia zasadenom v odlišnom prostredí a kultúre. V neposlednom rade môže posilniť, prípadne oslabiť hodnotu a obsah vlastného uvažovania a argumentácie. S touto metódou sa môžeme stretnúť v dielach viacerých filozofov (Platón, Descartes, Akvinský atď.) vyjadrenou vo forme *odpovedí na námietky*.

Komplexnosť vzťahu jazyka a myslenia sa pri filozofovaní naplno odкрýva (ako inak?) pri písaní. Rôznorodosť typov rečníckeho prejavu, jednotlivých štýlov, výrazových prostriedkov, štádií výstavby prejavu sa premieta v nastolených komunikačných cieľoch a postupoch. Inak tomu nie je ani v prípade písaného textu. Či ide o krátku esej, úvahu alebo text záverečnej práce, študent je vystavený celému radu kritérií a odporúčaní súvisiacich s témou, štruktúrou, dikciou, argumentáciou až po zhodnocovanie vlastného postoja. Podobne ako pri precvičovaní rétorických schopností aj písanie predpokladá uplatnenie zručností a zároveň špecifik písania akademického textu. Keďže pri výučbe svojich predmetov sa zameriavam predovšetkým na písanie analyticko-kritickej eseje, pozastavím sa pri niektorých ťažkostiach, s ktorými študenti zápasia pri jej príprave. Požadované znaky jasnosti a zrozumiteľnosti sa viažu na nastolenú tému, štruktúru textu, jazykové prostriedky, argumentačné techniky až po vyjadrenie postoja autora a celkové zhodnotenie cieľa práce. K najproblematickejším častiam písania takto orientovaného textu možno zaradiť spôsob argumentácie a aspoň čiastoč-

² Sedem slobodných umení tvorili predmety, ktoré sa v antike stali súčasťou všeobecného vzdelania (slobodných občanov), prvú časť *trivium* tvorila gramatika, dialektika (logika), rétorika a druhú časť *quadrivium* - geometria, aritmetika, astronómia, hudba. Výučba predmetov pokračovala s istými premenami pri svetskom a cirkevnom vzdelávaní v stredoveku a ranom novoveku.

né zdôvodnenie vlastného postoja autora. Vecnosť argumentácie vyžaduje znalosť problematiky, o ktorej píše študent, tzn., že príprava pozostávajúca z preštudovania textov a ich premýšľania je zásadná. Podobnú disciplínu vyžaduje aj pridržiavanie sa štruktúry textu, používanie vedeckého jazyka, primeraných jazykových prostriedkov (Gáliková 2015). Najčastejšie omyly pri písaní súvisia s akýmsi „ostichom“ či obavou vyjadriť svoj postoj k analyzovanému autorovi či názoru. Je na učiteľovi, aby prelomil prekážky tohto typu a presviedčal študenta o význame a potrebe preniesť myšlienky, takpovediac, „z hlavy na papier“. O tom, že nejde o mechanický proces vie každý, kto sa o to usiluje a preto netreba zabúdať na akcentovanie tvorivosti – „vlastného života“ textu, ktorý neraz posunie alebo pozmení domnele originálne úvahy.

Napokon mi nezostáva mi nič iné, než konštatovať, že už pomerne dlho, pri výučbe, predovšetkým humanitných predmetov, sa často zabúda na prirodzenú vlastnosť človeka *mýliť sa*, na principiálnu spochybniteľnosť *akejkolvek* myšlienky alebo teórie. Táto skutočnosť, žiaľ niekedy interpretovaná ako príliš „silné tvrdenie“, tvorí *kameň úrazu* nejednej diskusie či polemiky. Tak ako pre Sokrata, Descarta alebo Poppera, ani pre nás by pochybnosť a kritika nemala vyznieť ako *samoúčelová*. Preto je potrebné uvedomiť si, že konfrontácia s *inakosťou* nie je útokom proti pomyslenému nepriateľovi, ale skôr hnacou silou skúmania, formulovania hypotéz, otázok, uplatňovania rôznorodých metód riešenia problémov pre potrebu kritiky a diskusie.

Na záver

Východiskom akejkoľvek podoby výučby a výchovy je recipročný, na porozumení založený vzťah medzi učiteľom a študentom. Na základe svojej dlhoročnej skúsenosti učiteľa a zároveň študenta filozofie si napokon dovoľím uviesť nasledovné: myslieť, zvažovať, rozhodovať sa, plánovať, kritizovať druhých vrátane seba samého, nie je prechádzka „ružovou“ záhradou, môže ísť o dlhodobý bolestivý proces. Základom je chuť učiť sa a disciplína vytrvať. Som presvedčená, že filozofia šírkou svojho bádania a rozmanitosťou metód ponúka nekonečný priestor kultivácie myslenia. Jeden z významných dôsledkov jej nasledovania spočíva v posilnení svojbytnosti mysliaceho a *otvorenosti* voči rozmanitým spôsobom vnímania okolitého sveta, seba samých nevynímajúc. Aj preto vás na túto strastiplnú púť vrelo pozývam.

Literatúra

- BACON, F. (1990): *Nové Organon*. Praha: Svoboda.
 DESCARTES, R. (2010): *Meditace o první filosofii*, 2. vyd. Praha: Oikoymenh.
 DOIDGE, N. (2011): *Váš mozek se dokáže změnit*. Brno: Computer Press.
 EYSENK, M., KEANE, M. (2008): *Kognitivní psychologie*. Praha: Academia.
 GÁLIKOVÁ, S. (2013): *Filozofia vedomia*. Trnava: Filozofická fakulta TU.
 GÁLIKOVÁ, S. (2015): *Akademické písanie: (vybrané témy písania akademického textu)*. Trnava: Filozofická fakulta TU.
 KAHNEMAN, P., SLOVIC, A., J. TVERSKY (1982): *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases*. Cambridge: Cambridge University Press.

prof. PhDr. Silvia Tomašková, CSc.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre

Hodžova 1, 949 01 Nitra

SR

email: stomaskova@ukf.sk

BREMENÁ PRÁCE SLOVENSKÝCH FILOZOFOV A HISTORIKOV V ČASE SÚČASNÝCH CIVILIZAČNÝCH VÝZIEV

BURDENS OF THE WORK OF SLOVAK PHILOSOPHERS AND HISTORIANS IN A CHALLENGING TIME FOR CIVILIZATION

Juraj Šuch

Abstract: *The author herein deals with the varied reception of work by historians and philosophers in Slovakia in the last three decades. Despite brief public interest in the study of philosophy in universities, Slovak philosophers were only occasionally invited to media discussions during this period. In comparison to philosophers, historians were more often present in the media at many anniversary events. One of the historian's burdens is the relationship between history, politics and ideology, as different views on the past are defended by various ideological positions. Historians preferring certain conclusions about people living in the past can indirectly participate in devising proposals for modern challenges to civilization. The Slovak philosophers' burden is the struggle for recognition in public discourse. Philosophers' views on various solutions to the challenges of civilization can add to the cultivation of public discussion.*

Keywords: *philosophy, history, civilization challenge, media, solutions*

Vývoj humanitných vied a ich postavenie na Slovensku pred rokom 1989 boli do značnej miery predvídateľné a „plánované“. Po roku 1989 čelila komunita humanitných vedcov viacerým spoločenským výzvam, ktoré poznamenávali ich recepciu a status v spoločnosti. Cieľom príspevku je poukázať na niektoré problémové aspekty práce filozofov a historikov, ktoré vzhľadom na trvalejšie pôsobenie by sme mohli nazvať „bremená“. V stati sa pokúsime stručne naznačiť ako spoločenský vývoj v posledných troch desaťročiach posunul postavenie týchto dvoch disciplín a ich možnosti vplývať na formovanie spoločenského vedomia obyvateľov Slovenska.

Po roku 1989 sa filozofi a historici na Slovensku ocitli v novej spoločenskej situácii, ktorá ich v krátkom čase postavila voči viacerým výzvam. Ideologická kontrola výstupov pracovníkov na humanitných pracoviskách bola späť s nevyhnutnou akceptáciou „marxisticko-leninského“ pohľadu

na minulosť a budúcnosť slovenskej kultúry. Po roku 1989 sa i (aj navonok) ideológiou poznačené práce historikov a filozofov dovtedy pôsobiacich na vedeckých a akademických inštitúciách považovali za dôkaz ich odborného a morálneho zlyhania. Keďže častokrát nebolo možné ich okamžité nahradenie rovnako početnou „minulosťou nezaťaženou“ vedeckou komunitou, tak sa mohli u časti verejnosti objavovať pochybnosti o úrovni štúdia humanitných vied na dovtedy zabehnutých inštitúciách. Vzhľadom na porovnávanie so západoeurópskou spoločnosťou pristupovala nová politická reprezentácia k zakladaniu nových akademických pracovísk. Týmto spôsobom sa tak mala u verejnosti zvýrazňovať predstava o kvalitatívne novej spoločnosti spojennej s väčšou slobodou, ktorá mala prinášať rozširovanie možnosti štúdia v novom spoločenskom zriadení.

Atraktivitu filozofie v nových spoločenských podmienkach mohla posilňovať aj postava prezidenta Václava Havla a niektorých predstaviteľov českého disentu, ktorí častokrát zdôrazňovali význam filozofie pre život človeka. I keď nastalo rozdelenie Česko-Slovenska a s ním vážny ekonomický pokles na Slovensku, tak záujem o štúdium filozofie a histórie v denných aj externých formách prekvapivo neochaboval. Túto skutočnosť môžeme prísúdiť rokmi prísne regulovaným malým počtom prijímaných študentov na vysokoškolské štúdium filozofie a histórie ako aj potrebou navyšovania percenta vysokoškolských vzdelaných administratívnych pracovníkov. Záujem o štúdium filozofie na Slovensku sa začal vytrácať po roku 2010, kedy nastala zmena pohľadu na kvalifikačnú štruktúru administratívy. Domnievame sa, že dôvodom bol nielen pokles populácie na Slovensku v 90. rokoch, široká ponuka externých študijných odborov na početnejších filozofických pracoviskách či možnosti štúdia v atraktívnejších mestách v Českej republike. Podstatným aspektom pri výbere štúdia filozofie mala v posledných desaťročiach aj uplatniteľnosť absolventov v praxi. Po reforme školského systému v roku 2008 sa tradične 2 hodiny filozofie na gymnáziách zredukovali na 1 hodinu týždenne. Napriek masívnej produkcii absolventov filozofie a učiteľskej filozofie v 90. rokoch ako aj v prvej dekáde tohto storočia výraznejšie v povedomí verejnosti výraznejšie nezarezovalo meno slovenského filozofa, ktorý by sa podieľal na formovaní verejnej mienky. Predpokladáme, že i keď sa medzi politikmi ocitol filozoficky vzdelaný politický reprezentant, tak zväčša zostal v tieni jeho populárnejších straníckych kolegov.¹

V porovnaní so spoločenským postavením filozofov sa spoločenská re-

¹ Takýmto príkladom by mohla byť postava Petra Weissu alebo Borisa Zalu. Pre širšiu verejnosť od roku 1990 sa stali známejšími kresťanskí myslitelia napr. Ján Chryzostom Korec alebo Anton Srholec.

levantnosť historického poznania objavuje už v prvých mesiacoch po roku 1989. Keďže každý občan absolvoval povinné hodiny dejepisu na stredných školách, tak s novou spoločenskou situáciou nastal „heterogénny zlom“ v predstavách verejnosti, o tom aká „bola“ minulosť. Preto historické poznanie a zdanlivo neohybné historické fakty sa stali centrom vášnivých diskusií a sporov. Vzhľadom na úzku prepojenosť politických (ideových) vízií s históriou sa polemiky o nej medzi občanmi viedli na všetkých úrovniach spoločnosti. Relevantnosť tohto prepojenia bolo zreteľná nielen počas prvých rokov náhle otvoreného slobodného verejného priestoru, ale takmer v celom prvom desaťročí existencie samostatnej Slovenskej republiky. Prirodzenými „rozhodcami“ pri určovaní skutočnej a skresľovanej minulosti mal byť práve historici. Samotní historici sa diferencovali nielen pohľadom na minulosť, ale podobne ako filozofi tiež svojím pôsobením na pracoviskách počas socialistického režimu. Široká verejnosť po niekoľko rokov bola svedkom názorových stretov historikov so zásadne odlišnými pohľadmi a interpretáciami minulosti. Tieto rozdielne interpretácie podsúvali do popredia verejného záujmu pri rôznych výročiach jednotlivé politické prúdy a ich reprezentácie.

K aktualizovaniu uvedomovania dôležitosti historického poznania neustále prispievali najmä médiá pri výročiach a spomienkových akciách. Krátke a spleťité dejiny politických reprezentácií spojených s novým štátnym útvárom boli viazané na perspektívy náhľadov na minulosť a s tým súviselo aj jej hodnotenie. Historici v týchto procesoch nemohli byť prehliadaní a mali časté výstupy v spravodajských reláciách, besedách v TV ako aj v mienkotvornej tlači. Počet mediálnych výstupov historikov v porovnaní s filozofmi bol niekoľkonásobne častejší. Vzhľadom na túto skutočnosť možno konštatovať, že mediálne výstupy zvyšovali status historikov oproti filozofom. Podobne ako v prípade vysokoškolského štúdia filozofie, tak aj štúdium dennej a externej formy histórie bolo atraktívne pre značné množstvo mladých ľudí počas 90. rokov minulého storočia. Vznik nových akademických pracovísk ako aj znižujúce sa možnosti reálneho uplatnenia študentov histórie od konca prvej dekády tohto storočia utlmili záujem o štúdium histórie:

Počas 90. rokov minulého storočia sa neustále zviditeľňovalo tradičné spájanie percepcie historických interpretácií minulosti s politickou a ideologickou orientáciou, ktoré je trvalým „bremenom“ historikov. Zreteľným príkladmi tohto spojenia boli diskusie medzi historikmi o Veľkej Morave alebo Slovenskej republike počas druhej svetovej vojny. Dominantná časť domácich historikov polemizovala s predstavami dovtedy len v zahrani-

čí pôsobiacich slovenských historikov (František Vnuk a Milan Stanislav Ďurica). Títo historici zdôrazňovali štátotvorný význam vojnovnej Slovenskej republiky ako aj nesprávne vnímanie pôsobenia Jozefa Tisa. Najmä svojimi „popularizačnými“ prácami sledovali aj napravenie „desaťročiami marxizmom a čechoslovakizmom“ skresleného chápania slovenských dejín u širokej verejnosti. Vzhľadom na zásadne novú politickú situáciu spojenú s voľbou štátoprávneho usporiadania tieto interpretácie minulosti mohli mať potenciál formovať postoje a rozhodovanie značnej časti obyvateľstva. Vo svetle dynamiky štátoprávneho vývoja na Slovensku mohli pohľady na minulosť domácich historikov u recipientov vyvolávať „konzervatívne“ postoje, pričom práve náhľady a postoje M. S. Ďuricu a F. Vnuka mohli vyvolať u recipientov radikalizovaný postoj k minulosti a tým aj snahy o („emancipačnú“) zmenu aktuálneho stavu.² Samotný vývoj v posledných desaťročiach potvrdil, že interpretačný pohľad na minulosť M. S. Ďuricu nezískal širšiu podporu medzi historikmi a občanmi.

Vstupom Slovenska ako samostatného a demokratického štátu do Európskej únie sa vytratila spoločenská atraktivita diskusií medzi historikmi, ktoré by púťali pozornosť médií podobne ako to bolo v 90. rokoch minulého storočia.³ Vo väčšine mediálnych výstupov sa objavuje skôr objasňovanie a upresňovanie predstáv o kľúčových udalostiach, ktoré determinovali vývoj slovenskej spoločnosti.

Ďalším bremenom práce slovenských historikov, ktorých väčšina pôsobí na univerzitnej pôde, je sociálna neistota, pretože pracujú pod tlakom častých inštitucionálnych zmien a zvyšujúcich sa nárokov na ich publikačnú činnosť (prenášanú z oblasti prírodných vied). V porovnaní s komunitami historikov v susedných štátoch má veľmi malá komunita slovenských historikov problém reagovať a aj prakticky nadväzovať na mnohé teoretické prúdy v súčasnej historiografii. Jednou z črt „komornej komunity“ slovenských historikov je aj vytrácanie sa odbornej polemiky. Vzhľadom na dynamiku vývoja globalizovaného sveta sa stáva problémom tvorba prác, ktoré by zohľadňovali potreby hodnotovej a dejinnej orientácie slovenských

² Mnohé kritické postoje k prácam a vyjadreniam M. S. Ďuricu alebo F. Vnuka boli nimi odmietané s pripomenutím, že ich nositelia boli pod dlhoročným vplyvom marxizmu alebo sú stúpenci čechoslovakistického pohľadu na slovenskú minulosť. Vo vzájomných (aj mediálnych) výmenách názorov sa historici odvolávali na fakty, pričom ich interpretácie vyvolávali odlišné postoje ku konaniu historických postáv, akými boli politické reprezentácie Slovenského štátu.

³ Výnimkou bola inštalácia jazdeckej sochy Svätopluka na Bratislavskom hrade v roku 2010, ktorá vyvolala diskusie o charaktere Veľkej Moravy.

občanov. Vzhľadom na prepojenosť histórie s politickými (ideovými) prúdmi možno predpokladať zotrúvanie dvoch základných typov (inštitucionálne podporovaných) naratívov: *slovenského národne katolíckeho* a *slovensky národne európskeho*. Vo vývoji vzťahu pohľadu na vývoj Slovenska v rámci Európy by sme tieto dve naratívne pozície mohli označiť za *konzervatívnu* a *liberálnu*. Slovenskí historici zaujímajú rôzne pozície v rámci týchto dvoch širokých prúdov, pričom reagujú na práce, ktoré z odlišnej perspektívy podávajú predstavu o pôsobení historických postáv.⁴ I keď minulosť sa zdá byť vzdialená súčasným problémom, ktorým čelí súčasná spoločnosť, tak historici môžu pripomenutím spôsobov riešenia problémov známych dejinných aktérov v kritických situáciách posúvať verejné diskusie o hľadaní alternatívnych riešení súčasných výziev.⁵ S historikovým osvojením predstavy „nadčasového“ hodnotovo nezávislého bádateľa, ktorý len sprostredkúva fakty verejnosti, sa historik len zdanlivo zbavuje „bremená“ nevyhnutne spojeného s jeho prácou.

Na rozdiel od historikov je postavenie slovenských filozofov v spoločnosti podstatne zložitejšie. Vzhľadom na podstatne menšiu odbornú komunitu filozofov v porovnaní s historikmi sa pre nedostatok pravidelného vystupovania v médiách stali pre spoločnosť takmer neviditeľní. Úvahy (slovenských) filozofov pri riešení spoločenských problémov sa vytratili na perifériu spoločenského a mediálneho záujmu. I keď významné postavy z filozofickej obce sú prizývané k odborným diskusiám o spoločenských problémoch, tak tento ich hlas zostáva prehliadaný. Táto skutočnosť sa prejavila pri redukcii počtu hodín filozofie na stredných školách, ktorá prešla bez akejkoľvek kritickéj spoločenskej reakcie. V čase trvale klesajúceho záujmu o humanitné vedy bude práve strácanie priestoru na školách pre získavanie budúcich filozofov už blízkej v budúcnosti vážnym problémom. Možno práve v tejto dobe sa viac ako kedykoľvek predtým stávajú aktuálnymi myšlienky Jacquesa Derrida o práve filozofovať, s ktorým je podľa neho spojená aj väčšia demokratická (Derrida 2002, 13-14).

S filozofickým prístupom k riešeniu problémov sa spája určitá miera pochybností, argumentácia a zohľadňovanie špecifik problému a hľadanie komplexnejších riešení. Tieto aspekty spôsobov hľadania riešení súčasných spoločenských problémov a výziev sa objavuje v spojitosti s prioritizovaným

kritickým myslením. V dnešnej „postfaktuálnej dobe“ práve v osvojení a každodennom používaní kritického myslenia širokou verejnosťou sa očakáva efektívna obrana pred deštruktívnym zavádzaním. Súčasný trend marginalizácie významu filozofie v očiach verejnosti na základe prioritizovaného kritéria „ekonomickej efektívnosti“ (napr. médiami deklarovanej vysokej nezamestnanosti absolventov humanitných odborov) môže oslabiť kontinuitu vývoja malej filozofickej komunity. V diskusiách o verejných problémoch môžu nahradiť filozofov odborníci z iných humanitných odborov (politológovia, ekonómovia a historici). Otvorenou otázkou zostáva, do akej miery tieto parciálne pohľady budú schopné nahradiť ucelenejšie pochopenie problémov života ľudí, ktoré v iných krajinách neustále reflektujú desiatky filozofických pracovísk v Európe. Len ťažko si predstaviť, že reflexiu slovenských filozofov, ako aj ich podnety a formulovanie alternatívnych riešení k súčasným spoločenským výzvam by mohli v plnej miere uspokojivo nahradiť ich kolegovia z iných krajín.

Pôsobenie slovenských historikov a filozofov v posledných troch desaťročiach prešlo zložitým vývojom, ktorý vyústil do odlišného vnímania ich významu u spoločnosti. Zároveň sa s týmto vývojom jasnejšie vykryštalizovali bremená, s ktorými je a v najbližšom období bude spojená ich práca. Zatiaľ čo význam prác historikov sa výraznejšie nebude spochybňovať pre potrebu orientácie v dejinách, tak potreba filozofických prác a pôsobenie filozofov budú obklopovať pochybnosti. Vzhľadom na toto mentálne nastavenie verejnosti a médií sa domnievame, že filozofi sa budú musieť viac ako kedykoľvek predtým pokúšať o aktívnejšie získavanie priestoru na vystupovanie v médiách s ponukou filozofických náhľadov na možné riešenie súčasných výziev.

Táto práca bola podporená Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-18-0122.

Literatúra

- DERRIDA, J. (2002): *Ethics, Institution and the Right to Philosophy*. Boston: Rowman and Littlefield Publishers.
- MICHELA, M. (2014): Historici a súperenie o podobu nových národných dejín na Slovensku po roku 1989. In: R. Šustrová – L. Hédlová (eds.): *Česká paměť. Národ, dějiny a místa paměti*. Praha: Academia, 131-159.
- ŠKVARNA, D., KOŽIAK, R., KMEŤ, N. (2020): *Slovenská historiografia*

⁴ Príkladom práce podávanej z odlišnej (americkej a liberálnej) perspektívy je kniha Jamesa Warda *Jozef Tiso – Kňaz, politik, kolaborant* (2018).

⁵ Príkladom na jednej strane nahliadať na vyrovnávanie sa s ekologickou krízou poukazovaním na vieru v silu moderných technológií alebo „konzervatívnejšie“ riešenia, ktoré sa inšpirujú v hľadaní inšpirácií v „dávnejším“ harmonickejšom vzťahu človeka k prírode.

v minulosti a dnes (Reflexia vývoja po roku 1989). In: T. Sedová (ed.):
*Pohľady do nedávnej minulosti a súčasnosti. Príspevok k stavu sociálneho
a humanitného poznania*. Bratislava: VEDA, 48-76.

doc. PhDr. Juraj Šuch, PhD.

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita M. Bela v Banskej Bystrici

Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica

SR

email: juraj.such@umb.sk

Zborník zo VI. slovenského filozofického kongresu
Myslieť inak – iné v myslení
s medzinárodnou účasťou konaného online 21. - 23. 10. 2020.

Vydavateľ:	Slovenské filozofické združenie pri SAV
Tlač:	Tlačiareň svidnická, s. r. o. Svidník
Vydanie:	prvé
Miesto vydania:	Bratislava
Rok vydania:	2021
Náklad:	100 kusov
Rozsah:	314 strán

ISBN	978-80-973092-6-8
EAN	9788097309268