

FILOZOFICKÉ
CESTY Z NEISTOTY
—
PODOBY ZODPOVEDNOSTI



Lukáš Arthur Švihura (ed.)



Bratislava 2022

Slovenské filozofické združenie pri SAV
Filozofický ústav SAV
Katedra filozofie FF UPJŠ v Košiciach
Inštitút filozofie FF PU v Prešove

FILOZOFICKÉ CESTY Z NEISTOTY - PODOBY ZODPOVEDNOSTI

Lukáš Arthur Švihura (ed.)

Bratislava 2022

Zborník vedeckých príspevkov z výročnej medzinárodnej vedeckej konferencie SFZ pri SAV
Filozofické cesty z neistoty – podoby zodpovednosti
konanej online v dňoch 20. – 22. 10. 2021.

Editor:	Mgr. Lukáš Arthur Švihura, PhD.
Recenzentky:	prof. PhDr. Zlatica Plašienková, PhD. doc. Andrea Javorská, PhD.
Obálka:	Mgr. Lukáš Arthur Švihura, PhD. doc. Mgr. Peter Kyslan, PhD.
Technická redakcia:	Mgr. Lukáš Arthur Švihura, PhD.
Jazyková úprava:	autori príspevkov
Vydalo:	© Slovenské filozofické združenie pri SAV, Bratislava 2022
Tlač:	Tlačiareň svidnická, s. r. o. Svidník

ISBN	978-80-974367-0-4
EAN	9788097436704

OBSAH

Predslov

Lukáš Arthur Švihura6

~ I. ČASŤ ~

Odpovědnost v postmoderní době

Jaromír Feber10

Od morálnej zodpovednosti k zodpovednosti filozofa

Jozef Sivák22

Pandémia COVID-19 a zodpovednosť vedy

Adela Lešková Blahová36

Granice w sztuce a odpowiedzialność

Dariusz Juruś46

Zodpovednosť a spoločenský problém humanity v myslení Josefa Tvrdeho

Peter Mlynarčík60

Koncept etickej zodpovednosti v diele Sørensa Kierkegaarda

Katarína Pazderová68

Koncepcja fenomenologii życia Anny-Teresy Tymienieckiej jako droga pokonywania egzystencjalnej niepewności człowieka. Zagadnienie odpowiedzialności

Magdalena Mruszczuk78

Sloboda ako spoločenská zodpovednosť (aj) v kontexte sociálneho liberalizmu Johna Stuarta Milla

Jakub Švec90

Koncept antropocénu ako potvrdenie Jonasovho konceptu zodpovednosti

Richard Sťahel104

Patočkov negatívny platonizmus ako príklad inšpirácie k ceste ľudskej zodpovednosti

Zuzana Svobodová – Andrea Blaščíková116

„Starostlivosť o dušu“ ako forma zodpovednosti človeka v globalizovanom svete: K Patočkovej filozofii

Andrea Balážová126

~ II. ČASŤ ~

Fenomén otrasu v Patočkovej filozofii

Róbert Stojka140

Jean Paul Sartre na ceste k antitotalitarizmu

Daniela Kováčová152

A. Smith a S. J. Desnickij na (neistých) cestách ruskej filozofie dejín

Ondrej Marchevský – Sandra Zákutná162

Niektoré problémy československej filozofie dejín

Peter Kyslan176

Antropocén alebo kapitalocén – zlyhanie druhu alebo systému?

Katarína Podušelová188

Osoby bez minulosti

Andrej Rozemberg202

Individuum v rizikové spoločnosti

Martin Jiskra214

Maják uprostred mora

Lukáš Arthur Švihura226

PREDSLOV

V čase, kedy sa na medzinárodnej vedeckej konferencii *Filozofické cesty z neistoty – podoby zodpovednosti*, konanej v dňoch 20. – 22. 10. 2021 virtuálne zišli kolegyné a kolegovia z Veľkej Británie, Poľska, Čiech a Slovenska, sme sa nachádzali v situácii viac než rok a pol trvajúcej pandémie ochorenia COVID-19, ktorú vyhlásila Svetová zdravotnícka organizácia dňa 11. 3. 2020. Nachádzali sme sa v situácii globálnej neistoty, ktorá sa miliardám ľudí zdala nekonečná, a ktorá pre nich bola v mnohých aspektoch zničujúca.

V rovnakom čase by sme si však len ťažko pripustili možnosť, že o štyri mesiace neskôr nás zasiahne správa o vojenskej invázii Ruskej federácie na Ukrajinu dňa 24. 2. 2022. Pre mnohých z nás to bol neopísateľne ťažký okamih, ktorý sa nás dotkol nielen preto, že vojenský konflikt vypukol u našich najbližších susedov, ale najmä preto, že v napadnutej krajine sa nachádzali naši priatelia, kolegovia a rodiny našich študentov. Akoby si situácie globálnej neistoty, spôsobenej pandemiou, ľudstvo nevytrpelo dosť a pristúpila k nej neistota ďalšia. Iného druhu, no rovnako fatálna. V čase písania tohto predslavu vojna na Ukrajine stále trvá a časy globálnej istoty sú v nedohľadne. Hoci to, čo by nám ich mohlo aspoň priblížiť, sa ukrýva v zodpovednom prístupe všetkých nás, ľudí, k okolitému daniu, ako aj vo vzťahu k sebe navzájom. Či už na úrovni privátnej, lokálnej alebo dokonca globálnej.

Tieto slová nemajú byť pochmúrnou pripomienkou nedávnych udalostí, ale naznačením *kontextu*, v ktorom sa rodila téma našej minuloročnej konferencie, a zároveň témy zborníka, ktorý držíte v rukách (alebo čítate na obrazovke svojho zariadenia). Keď sme ju koncipovali, nebolo naším primárnym zámerom konštatovať negatívny *status quo* a pokúsiť sa o jeho kritiku (lebo negativity už bolo dosť aj bez toho). Skôr sme ho chceli poňať ako odrazový mostik filozofickej reflexie, ktorá by mala podobu hľadania ciest z neistoty v akejkolvek možnej podobe, ako aj zdôvodňovania zodpovedného prístupu v najrôznejších kontextoch.

Uvedená intencia sa odzrkadľuje aj na obsahovej náplni príspevkov v zborníku. Doba neistoty, ktorú už dlhšie žijeme, je totiž výnimočná svojim rozsahom, no neistoty sú rôzneho druhu a vyskytujú sa v živote každého z nás v ktoromkoľvek čase. Rovnako

je to so zodpovednosťou, ktorá nie je akútnou témou len v uplynulých rokoch. Niektoré príspevky sa témam neistoty a zodpovednosti venujú na pozadí systematicko-filozofického prístupu, iné na ne naopak aplikujú dejinno-filozofickú optiku. No všetky majú v určitom zmysle nadčasový charakter a dokážu nás osloviť nielen dnes, ale aj v iných časoch a v rozličných životných situáciách.

Ich autorkám a autorom patria za ochotu podeliť sa so svojimi myšlienkami a poznatkami úprimné slová vďaky. Výslednú podobu jednotlivých príspevkov však okrem autorského vkladu ovplyvnilo aj ich pozorné a kritické čítanie zo strany recenzentiek zborníka, Zlatice Plašienkovej a Andrey Javorskej. Ich fundované pripomienky nesporne prispeli k finálnej kvalite jednotlivých textov. Za ich bezodplatnú, ochotnú a poctivú prácu im preto rovnako patrí úprimné poďakovanie.

Poďakovanie ďalej patrí všetkým aktívnym účastníkom konferencie *Filozofické cesty z neistoty – podoby zodpovednosti*, ako aj vzácnym hosťom, ktorí na konferencii vystúpili s plenárnymi prednáškami. Ide o Johna Hymana z University College London a University of Oxford; Angie Hobbs z University of Sheffield a Martina Muránskeho z Filozofického ústavu Slovenskej akadémie vied.

Za úspešný priebeh konferencie, jej svedomitú prípravu a podnetné moderovanie sekcií patria slová vďaky kolegyniam a kolegom z organizačného výboru konferencie a zo Slovenského filozofického združenia pri Slovenskej akadémii vied: Adriane Jesenkovej, Tomášovi Pružincovi, Petrovi Kyslanovi, Róbertovi Macovi, Andrejovi Rozembergovi, Daniele Kováčovej, Jaroslave Vydrovej a Daniele Glavaničovej.

V Prešove, 1. 9. 2022
Lukáš Arthur Švihura

~ I. ČASŤ ~

ODPOVĚDNOST V POSTMODERNÍ DOBĚ

Jaromír Feber

Příspěvek má teoretický charakter a snaží se naznačit obecně etická a metodologická východiska řešení tématu „odpovědnosti“. Obecně definujeme odpovědnost jako určitý závazek vůči přijatým hodnotám.

Pojetí odpovědnosti se částečně liší v jednotlivých etických přístupech. V deontologicky orientované etice je důraz kladen na prospektivní odpovědnost, která se stává východiskem formulace morálních povinností. V utilitarismu jako konsekvencionalisticky orientované etice je důraz kladen na retrospektivní odpovědnost, která zakládá možnost řešení otázek viny případně zásluh za uskutečněné jednání. Etika ctnosti orientuje na odpovědnost za osobní morální kvality a sociální etika na odpovědnost za stav společnosti. Na rozdíl od světsky orientované etiky může náboženská etika inklinovat k pojetí odpovědnosti jako poslušnosti vůči požadavkům, které člověka hodnotově přesahují. Způsob uchopení tématu odpovědnosti je navíc ovlivněn i tím, jedná-li se o etiku obecnou nebo aplikovanou (profesní).

V etické teorii se někdy setkáváme s tendencí chápat objekt odpovědnosti jako samostatný zdroj mravního povinování. My ale vycházíme z předpokladu, že zdrojem povinování je v konečném důsledku vždy samotný člověk, protože jen on může přijmout nebo naopak odmítnout určitou hodnotu, která se teprve tehdy stává objektem odpovědnosti. V opozici vůči tomuto pojetí, které je inspirováno etikou povinnosti (deontologií) I. Kanta, dnes buduje etiku odpovědnosti H. Jonas. V souladu s jeho koncepcí není zdrojem povinnosti samotný mravní subjekt, ale nějaký vnější objekt, který se stává příkazující autoritou. To, za co se přebírá odpovědnost, se nachází mimo subjekt, ale ve sféře dosahu jeho moci (Jonas 1997). V pojetí H. Jonase se paradigma etiky odpovědnosti stává alternativou k etice povinnosti, ve které je primárním zdrojem povinnosti dobrá vůle mravního subjektu (v souladu s kantovskou ideou svévědomosti), kdy sám subjekt z vlastní vůle stanovuje hodnoty a z nich vyplývající normy, které regulují jeho jednání.

Cílem našeho příspěvku je zasadit pojem odpovědnosti do kontextu současné společnosti, ve které jsme konfrontováni s faktem radikální hodnotové plurality. Vycházíme z předpokladu, že nehledě na zdůrazňování individuální svobody, která zdánlivě hodnoty relativizuje, jsme stále více závislí na společenském celku, jehož fungování se bez stanovení a prosazování obecných hodnot neobejde.

Obecně lze tvrdit, že základní funkcí morálky je regulovat (prostřednictvím přijatých hodnot a norem jednání) život ve společnosti. Vedle plnění univerzálních morálních požadavků je důležité i plnění závazků, které vyplývají ze společenského postavení a místa v systému společenské dělby práce. Každý jednotlivec ve společnosti někam patří, a to kam patří, určuje, jaké normy by měl dodržovat. Je-li někdo například učitelem, měl by se chovat jako učitel, student jako student, prodavač jako prodavač a lékař jako lékař, atd. Lidé ve společnosti jsou na sobě závislí a pro stabilitu společnosti je nutné, aby jednotlivci plnili vzájemné závazky, v tom spočívá jejich vzájemná odpovědnost. Když někdo pracuje, oprávněně očekává mzdu, a zaměstnavatel má odpovědnost mu ji vyplatit. Když někdo onemocní, očekává, že mu pomůže lékař, a ten je zodpovědný za léčení nemocného. Obdobně by to mělo platit i v dalších oblastech.

Lidská mravní odpovědnost jistě není neomezená. Již sofisté rozdělili všechny jevy na dvě skupiny: ty, které na nás závisí, a ty, které na nás nezávisí. Z tohoto rozdělení vlastně začíná mravnost, protože mravní odpovědnost se týká jen první skupiny jevů. Nejsem především odpovědní za stav fyzikální reality nebo svou biologickou konstituci, protože ty nejsme schopni svým jednáním ovlivnit. Ale jak se ukazuje, nejsme mnohdy přímo odpovědní ani za stav své vlastní společnosti. Schopnost ovlivňovat fungování společnosti předpokládá schopnost ji porozumět, a porozumět současné složité společnosti může přesahovat rozumové schopnosti individuálního empirického subjektu.

Morální svět funguje pouze v hranicích naší svobody, protože my sami se ke správnému jednání musíme přinutit. Právě proto se ve svobodném morálním světě stává vůle konstitutivním prvkem našeho života, ale je důležité, aby vůle, která řídí naše jednání, byla dobrá. Dobrá vůle jako schopnost svobodně se podříditi morálním zásadám (etickým zákonům) tvoří podle Kanta základ morálního světa a jeho nejvyšší hodnotu. Dobrou se vůle stává za

předpokladu, že je motivována úctou k morálním zákonům, tj. zásadám, které konstituují (utvářejí a zakládají) morální svět, a které v tomto světě proto musí nutně platit. Schopnost adekvátně společenské realitě porozumět se takto stává v souladu s Kantovou etikou výchozí podmínkou dobré vůle.

Nicméně Kant tím klade na empirického člověka velmi náročný rozumový požadavek. Mravní jedinec má být schopen vpravdě impozantního rozumového výkonu, má sám stanovit morální zákony, které konstituují morální svět. Má morální zákony sám formulovat a zdůvodňovat, a následně z nich má vytvářet logicky konzistentní celky, které budou tvořit základní strukturu morálního světa. Je zřejmé, že o tak náročný úkol se může pokusit jen etika budovaná jako teoretická forma rozumu.

Existence specializovaného etického výzkumu je následně důvodem, proč ani ve složitějších situacích člověk úplně neztrácí osobní mravní odpovědnost. Je jisté mravně odpovědné v případě, že jedinec na řešení morálního problému sám nestačí, nechat si poradit. Z mnohdy problematického charakteru mravního rozhodování v současném značně složitém a nepřehledném světě vyplývá vzrůstající význam etické teorie, která by měla poskytnout v problematičtějších situacích etickou expertizu.

Vycházíme z předpokladu, že smyslem morálky je regulovat společenský celek, což znamená, že základní mravní povinnosti jedince je překonávat egoismus ve jménu obecné morálky. Tato normativní zásada vyplývá ze společenské podstaty člověka. Jedině společnost je schopna vytvořit pro život nutné materiální a duchovní podmínky. Jedině ve společnosti může jedinec rozvinout své lidské schopnosti a žít jako člověk. Jako spolutvůrce (subjekt) společnosti je za stav své společnosti odpovědný a z této perspektivní odpovědnosti vyplývá i mravní povinnost společnost žádoucím způsobem kultivovat. Takto lze interpretovat i smysl zásadních etických koncepcí současnosti, za které považujeme deontologii, utilitarismus a etiku ctnosti.

Tvůrce deontologie I. Kant klade na lidskou osobnost při rozhodování mezi dobrem a zlem zásadní požadavek: mravní subjekt má v rámci rozhodování dodat konkrétnímu jednání univerzální smysl. Známý Kantův kategorický imperativ jako apriorní forma praktického rozumu nutí člověka v každé konkrétní situaci vybírat takové pravidlo jednání (maximu jednání), které by se mohlo stát všeobecným zákonem. To znamená, že člověk jako rozumná bytost

má svým obecným zákonodárstvím postulovat ideální svět jako takový. Právě v tomto duchu interpretujeme třetí formulaci Kantova kategorického imperativu: „Podle toho musí každá rozumná bytost jednat tak, jako by na základě svých maxim byla vždy zákonodárným členem v obecné říši účelů“ (Kant 1976, s. 89).

Rovněž etiku ctnosti lze interpretovat jako snahu prosazovat obecné dobro a tím utvářet dobrou společnost. A. MacIntyre ve svém díle *Ztráta ctnosti* považuje za určující sílu prosazování dobra ve společnosti kultivaci ctností, tj. žádoucích mravních kvalit lidského jedince. Obdobně jako Kant zdůrazňuje univerzální kritérium při posuzování morálního dobra. Lidskou vlastnost můžeme považovat za ctnost jedině za předpokladu, že přispívá k dobru celého lidského života a je v souladu s živou tradicí. Dobro je považováno MacIntyrem za funkční pojem, což znamená, že dobro je to, co slouží určitému účelu. Rozhodujícím kritériem morálky je pak prosazování celkového telosu (účelu) lidského života. Jedině určité pojetí telosu lidského života a živá tradice umožňuje integrovat jednotlivé oblasti činnosti (praxe) do jednotného celku, a odpovídat na základní otázku, kterou si mravní jedinec musí položit, aby se mohl stát dobrým, tj. člověkem, který přispívá k prosazování dobra ve společnosti: „Jaký je nejlepší způsob života pro lidskou bytost“ (MacIntyre 2004, s. 320)?

Rovněž etika utilitarismu se snaží překonat egoismus a prosazuje obecné sociální dobro: „Musím znovu opakovat, ... totiž že štěstí, jež je utilitaristickou normou správného jednání, není vlastní štěstí jednatelce, ale štěstí všech zúčastněných... Jako prostředek, jak se tomuto ideálu co nejvíce přiblížit, užitečnost ukládá..., aby zákony a sociální uspořádání uváděly štěstí či (jak to lze prakticky nazvat) zájem každého jednotlivce v co možná největší soulad se zájmem celku“ (Mill 2011, s. 62-63).

Můžeme shrnout, že univerzálním morálním požadavkem je spoluúčast na tvorbě lepší společnosti, tj. toho prostoru, ve kterém bezprostředně probíhá lidský život a který určuje jeho kvalitu a úroveň. Uvědomění si pravdy o společenské povaze lidské existence orientuje náš rozum při promýšlení morálního dobra na ideu „dobré společnosti“. V souladu s etickým principem univerzalizace se tato idea stává základním kritériem posouzení morální úrovně dílčího jednání i posouzení morální úrovně jednotlivých lidských osobností.

Lidský svět není a nikdy nebude dokonalý, a právě proto je nutné neustále vymezovat ideu dobra jako cílovou hodnotu našeho snažení. Lidská společenská praxe se neobejde bez stanovení ideje dobra, protože by se tak ztratila možnost udržovat její žádoucí směr. Kolektivně sdílená idea dobra je nebytná jako kritérium umožňující posoudit vklad dílčích subjektů do celospolečenské tvorby, je nutná i jako kritérium posouzení kvality jednotlivých mravních subjektů, bez kterého není možné jejich postupné zdokonalování.

Každý pokus definovat ideu obecného dobra naráží na zásadní výzvu současného světa, kterou je radikální hodnotová pluralita. Pluralita ze své podstaty problematizuje jakékoli jednání, ale tím zároveň nutí k vlastnímu posouzení. Ale jen tehdy, když lidé autonomně řeší morální otázky (otázky spojené s hodnotou dobra), mohou převzít odpovědnost za své jednání. Hodnotová pluralita a uvědomění si relativního charakteru morálky, která s tím souvisí, proto není překážkou prosazování společenského dobra, ale naopak jeho podmínkou. Jen to, co **není** považováno za absolutní a neměnné se stává předmětem vlastního přemýšlení, což je výchozím předpokladem rozvoje rozumu a v konečném důsledku i mravní subjektivity jako podmínky odpovědnosti.

Doba, ve které jsme stále intenzivněji konfrontováni s faktem plurality, se označuje jako doba postmoderní. Hodnotová pluralita klade větší nároky jak na mravní subjekt, který musí v průběhu života řešit morální problémy, tak na etickou teorii, která by měla mravní osobnosti nabídnout způsob, jak se s faktem plurality vyrovnat a jak ho zakomponovat do kontextu praktického rozumu. Etice jako normativní disciplíně se dnes obtížněji formulují a zdůvodňují obecně platné morální normy, které by byly schopny žádoucím způsobem regulovat společenský celek.

Obecně platí, že zdůvodňování morálních norem má hodnotový charakter. Jen tehdy, když se jednání dotýká uznávaných hodnot, se vůbec stává předmětem morálního posuzování. Máme-li posoudit, je-li dané jednání dobré nebo zlé, musíme zjistit, je-li v konečném důsledku v souladu s přijatými hodnotami nebo je s nimi v rozporu, tj. jestli dané hodnoty podporuje nebo naopak popírá. Za normální situace existuje v kultuře, do které patříme nebo se kterou se identifikujeme, konsensus ohledně uznávaných hodnot a z nich odvozených norem správného jednání. Chovat se dobře z morálního hlediska obvykle znamená chovat se normálně, tj.

podle obvyklých norem regulujících danou kulturu jako relativně autonomní celek. Případné spory lze řešit, protože morálka jako soubor obecně přijímaných hodnot a norem se stává platným kritériem morálního posouzení.

Situace se komplikuje, když shoda chybí. Taková situace nastává v pluralitní společnosti, v ní chybí konsenzus ohledně toho, co je z morálního hlediska normální a správné. Za situace střetu odlišných hodnotových světů je morální posouzení problematictější. Život ve svobodné společnosti, která pluralitu hodnot podporuje, klade na člověka větší nároky, protože je mnohdy obtížné se v morálním světě vyznat, čímž se zvyšuje nebezpečí mravního selhání.

Morální vývoj v západní společnosti můžeme interpretovat jako postupné pochopení skutečnosti, že nelze bezproblémově absolutizovat morální hodnoty určité kultury. Nicméně se zároveň ukazuje, nakolik paradoxní je i jakákoli snaha o relativizaci. Západní kultura se snaží překonat totalitarismus jako snahu absolutizovat určitý hodnotový řád, který by nastolil univerzální kulturně-spoločenskou jednotu, tj. totalitu. Děje se tak především prostřednictvím koncepce tzv. základních lidských práv, která se má stát univerzální morální normou. Prostředkem překonání totality se tak stává totalita, nyní totalita konceptu základních lidských práv. Západní kultura si sice uvědomuje, že její etnocentrismus je jen formou partikularismu, ale při obhajobě univerzálních svobod se nutně dostává do pozice nositele univerzální morálky, což popírá původní ideu svobody založenou na pluralitě. Paradoxní je zřejmě samotná myšlenka radikální plurality, protože obhajoba plurality je nutně vedena z univerzalistické pozice. Relativismus jako uznání principiální rovnosti různých odlišných morálek naráží na nutnost nadřadit nad tuto rovnost stanovisko garanta rovnosti.

Je-li však paradoxní idea plurality, pak snaha určité hodnoty a na nich založenou morálku absolutizovat se ukazuje jako neméně paradoxní. Morální relativismus je totiž logickým důsledkem nemožnosti absolutního zdůvodnění. Absolutno nelze racionálně zdůvodňovat, protože něco zdůvodnit znamená předložit důvody (argumenty), ze kterých zdůvodňovaná věc nutně vyplývá. Zdůvodňované je takto odvozené (druhotné) ve vztahu k argumentům, pomocí nichž zdůvodňujeme. Absolutno ale nemůže být druhotné, protože by se tak stalo jen něčím relativním. Relativní hod-

noty jsou nejisté a potenciálně nahodilé, a proto vyžadují zdůvodnění pomocí absolutních hodnot, ale nic, co by zdůvodnilo absolutní hodnoty, již není k dispozici. Požadavek zdůvodnění však není na absolutní hodnoty ani aplikovatelný, protože jsou nutné již ze své definice.

Uvědomění si nemožnosti absolutního zdůvodnění brání praktickému rozumu absolutizovat určitou morální pozici. K tomu můžeme přiřadit i tzv. „paradox autority“, na který upozorňuje J. F. Lyotard ve svém díle *Rozepře*. Hegemonie určité morálky se zdůvodňuje určitou autoritou. Ale autorita vyžaduje rovněž zdůvodnění. Přicházíme k závěru, že hegemonie určité morální pozice je legitimizována autoritou, která je legitimizována legitimizovanou morální pozicí. Citujeme: „Pokusy o legitimizaci autority vedou k bludnému kruhu (jsem pro tebe autoritou, protože mě autorizuješ, abych jí byl), k petitio principii (autorizace autorizuje autoritu), k regresi ad infinitum (x je autorizováno y, které je autorizováno z), k paradoxu idiolektu (Bůh, Život atd. mě určuje k tomu, abych vykonával autoritu, jedině já jsem svědkem tohoto zjevení)“ (Lyotard 1998, s. 230). Citát je výčtem logických chyb, kterých se při snaze o absolutní zdůvodňování nutně dopustíme.

Nehledě na argumentační nesnáze s absolutizací určitého morálního postoje, je nanejvýš rozumné určitý postoj absolutizovat, protože absolutní relativismus popírá sám sebe (i relativismus by měl být relativní, protože jinak se stane dogmatem, což je horší podoba absolutizmu). Relativismus jako uznání absolutní rovnocennosti odlišných morálek vede ve svém důsledku k popření morálky jako takové (tedy i morálky v její pluralitní podobě): každý by mohl v případě morálního selhání argumentovat tím, že existují různé morálky (což ale zároveň znamená, že žádná morálka jako závazná norma neexistuje), tak proč by se měl určitý morálce podřizovat. Absolutizace morálního relativismu by tak byla z morálního hlediska nejen kontraproduktivní, ale přímo sebezničující. Absolutizace relativismu vede logicky k tvrzení, že buď je jakékoli lidské jednání vždy dobré, nebo je naopak jakékoli jednání vždy zlé. Obě alternativy znamenají konec morálky a mravnosti, protože ta je naopak založena na možnosti dobra i zla, a na nutnosti mezi nimi volit.

Morálka je důležitým civilizačním faktorem, tj. faktorem, který přispívá k nastolení společenského pořádku. Morálka nastoluje řád nejen ve vztazích mezi lidmi, ale formuje i lidskou osobnost.

Absence morálky naopak nutně plodí neřád a postupnou společenskou i osobnostní destrukci. Obavy z morálního relativismu, který by vedl k faktické negaci morálky, jsou proto oprávněné. Ale fakt hodnotové plurality a s ní související relativní charakter morálky nemusí a neměl by znamenat konec morálky. Znamená jen nutnost naučit se žít ve svobodném světě, ve kterém není nic bezproblémové a jednou pro vždy dané. Život ve svobodné společnosti nemůže znamenat chaos, nepořádek a svévoli, protože v takové společnosti nelze svobodu realizovat. Nutným předpokladem svobody je určitý morální řád, protože jen v rozumně regulovaná společnosti lze realizovat osobní životní cíle. Ve společenském nepořádku by jedinec jen hájil holý život, a rozhodně by nemohl směřovat k tomu, co by skutečně sám chtěl.

Morální pluralitu vyplývající jak z nemožnosti bezproblémově privilegiovat určitou etickou koncepci, tak z nemožnosti bezproblémově absolutizovat určitý morální řád, je nutné považovat za pozitivní morální hodnotu, protože zvyšuje míru naší svobody, která lidem dodává na důstojnosti. Lidská důstojnost je založena na tom, že my sami jsme strůjci svého života. Nejsme jen poslušnou součástí společenské reality, ale jsme schopni se stát subjektem mravnosti i morálky. Naše subjektivita povyšuje náš život na úroveň mravní existence, kdy se stáváme spolutvůrci žádoucího morálního řádu, za jehož kvalitu a prosazování neseme svůj díl odpovědnosti. A právě tím se stáváme jeho důstojnou součástí.

Lidská důstojnost obsahuje i riziko mravního selhání. Mravní selhání spočívá v tom, že jednotlivec přestává být dobrým člověkem. Předpokládáme, že jen psychopaté nebo sociopaté chtějí být zlými lidmi. Zdravá osobnost chce být hodnocena sebou i ostatními lidmi jako dobrý člověk. I dobrý člověk však může z různých důvodů páchat dílčí zlo, ale to neznamená, že chce být celkově zlým člověkem. Nebezpečí dílčího selhání se zmenší, když osobnost nebude mít k dispozici výmluvy, které by jí mohly před sebou i ostatními alespoň částečně obhájit. Jasně zformulované a odůvodněné morální (etické) zásady by měly stanovit jasná kritéria umožňující odlišit dobro od zla, a na tomto základě spravedlivě hodnotit každou lidskou osobnost. Vnitřní sankce (svědomí) garantující prosazování morálního dobra je pak účinně doplněna o sankci vnější (veřejné mínění).

To klade velké nároky na budování etiky, protože ta se již nemůže soustředit jen na svou výchovně-vzdělávací neboli učitel-skou funkci, která spočívá v šíření a vysvětlování tradičních norem morálky, ale musí se osvědčit jako skutečná teorie, tj. disciplína, která je schopna zdůvodňovat svá doporučení. **Existují lepší a horší morálky a etika by měla člověku pomoci si mezi nimi správně vybrat.** Etika jako normativní disciplína sice má dnes větší problémy s vytvářením a prosazováním obecně platných morálních zásad, které by byly schopny žádoucím způsobem regulovat společenský celek, ale o to větší je její odpovědnost za naplnění tohoto svého teoretického poslání.

V naší společné monografii *Obecná etika* uvádíme šest univerzálních etických principů, které jsou podle našeho názoru schopny definovat hodnotu obecného morálního dobra (Feber, Petrucijová 2020). Pět formálních principů stanovují, jakou strukturu by měla mít argumentace v morální oblasti. Obsahový princip stanovuje nejvyšší hodnotu, ze které je morální dobro odvozeno. Hodnota morálního dobra v konečném důsledku zdůvodňuje morální normy, které mají člověka orientovat ve společenské realitě. K nutným formálním etickým principům řadíme: princip konzervatismu, princip ospravedlnění, princip obecnosti, princip ctnosti a princip relativity. Za věcný princip považujeme princip humanismu. Princip humanismu v nejobecnějším vyjádření interpretujeme jako požadavek směřovat k ideálu lidství. Ideálem lidství, nejvyšší hodnotou, která zdůvodňuje v konečném důsledku morálnost jakéhokoli jednání, je plnohodnotný a důstojný lidský život.

Lidský život je plnohodnotný tehdy, když je konkrétní osoba přiměřeně rozvinutou osobností, tzn., že je schopna svobodné existence. Podmínkou osobnostního rozvoje je jak samotný jedinec, který musí vynaložit nezbytné úsilí, aby se osobností stal, ale zároveň i společnost. Jedině rozvinutá společnost zajišťuje nutné objektivní podmínky osobnostního rozvoje: zajišťuje uspokojování lidských potřeb (jak materiálních tak duchovních), chrání jedince před nepohodou a svým výchovným působením jedince humanizuje. Z druhé strany se rozvinutá osobnost podílí na dalším rozvoji společnosti. Objektem odpovědnosti se tak stává jak úroveň rozvoje osobnosti, tak úroveň rozvoje společnosti. Povinnosti vyplývající s takto stanoveného objektu odpovědnosti jsou proto jak povinnost vůči sobě, tak povinnost vůči společnosti. Jen rozvinutá

osobnost se může podílet na rozvoji společnosti a tím přispět k vytváření společenských podmínek osobnostního rozvoje dalších lidí. Ze společenské podstaty člověka takto vyplývá vzájemná odpovědnost jednotlivých lidí za úroveň jejich společného života.

Důstojný je lidský život tehdy, když dosáhl přiměřené morální úrovně. Zde se opět uplatňuje dialektika osobního a společenského. Důstojný život předpokládá jak rozvoj morálních kvalit jednotlivce, tak rozvoj morálních kvalit společnosti. Důstojný život vede dobrý člověk v dobré společnosti. Proto nejen dobrá vůle jako osobnostní předpoklad důstojnosti, ale i garance obecných morálních hodnot ze strany společnosti je podmínkou důstojného života, a proto se obojí stává objektem mravní odpovědnosti. Povinnosti vyplývající s takto stanoveného objektu mravní odpovědnosti jsou proto opět jak povinnost usilovat o rozvoj morální kvality samotného jednotlivce, tak povinnost usilovat o rozvoji morální kvality společnosti.

Literatura

- FEBER, J., PETRUCIOVÁ, J. (2020): *Obecná etika*. Trnava: TYPI.
JONAS, H. (1997): *Princip odpovědnosti*. Praha: OIKOYMENH.
KANT, I. (1976): *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda.
LYOTARD J. F. (1998): *Rozepře*. Praha: Filosofia.
MILL, J. S. (2011): *Utilitarismus*. Praha: Vyšehrad.
MACINTYRE, A. (2004): *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*. Praha: OIKOYMENH.

Resumé

The paper has a theoretical character and its aim is to elaborate generally ethical and methodological basis of solving the topic of the "responsibility". Responsibility is considered to be a commitment to accepted values. It is a fundamental ethical issue, but its concept differs somewhat in different ethical approaches. The period, in which everyone and current society are increasingly confronted with the fact of value plurality, is called the postmodern era. Like most contemporary ethical concepts, the author supports the value of plurality, but rejects moral relativism. In the opinion of author, the principles of general morality, which should form the normative framework of a good person's life in any society and culture, can be defined. The general moral good is defined by

the ethical principles, i.e. five formal principles (the principle of conservatism, the principle of justification, the principle of universality, the principle of virtue, the principle of relativity), which determine the structure of moral reasoning and one content principle that determines the highest value from which the moral good is derived. The principle of humanism is considered to be the highest content principle. The principle of humanism is interpreted as a requirement towards the ideal of humanity. The ideal of humanity, the highest value that ultimately justifies the morality of any action, is the full-fledged and dignified life of man. In summary, a full and dignified life can only take place in a “good society”, one that ensures the highest standard of living and the highest level of justice.

Keywords: Responsibility – Value plurality – Good – Ethical principles – Humanism

Prof. PhDr. Jaromír Feber, CSc.

VŠB-Technická univerzita Ostrava

Katedra společenských věd

17. listopadu 2172/15

708 00 Ostrava-Poruba, ČR

e-mail: Jaromir.Feber@vsb.cz

OD MORÁLNEJ ZODPOVEDNOSTI K ZODPOVEDNOSTI FILOZOFA

Jozef Sivák

ÚVOD

Zodpovednosť je jedna z hlavných etických kategórií týkajúca sa osoby v situácii, v ktorej má niečo vykonať a v prípade neúspechu to znamená, prevziať na seba následky či sankcie. Nie je rádu bytia, toho, čo je, gramaticky vyjadrené indikativom, ale povinnosti, teda toho, čo má byť, gramaticky vyjadrené imperativom. Má rôzne podoby podľa toho, o aký druh činnosti ide. Tak možno hovoriť o profesionálnej zodpovednosti, či už podriadeného alebo nadriadeného. Dobre vykonaná práca a dobre riadený podnik sú odpoveďou na otázku, čo znamená byť zodpovedný.

Rodič zodpovedá za výchovu a vzdelanie svojich detí spolu so školou. Vzdelávať a odovzdávať vedomosti je povinnosť: opak by znamenal neprípustnú rezignáciu na úlohu predchodcu, ktorým bola predtým rodina a dnes sú to školy, ktoré dieťa vpisujú do dejín.

Bytie človeka ako aj spoločnosti tak nie je dané, ale sa odvíja v čase. V rámci svojej historickej existencie môže subjekt svoju minulosť rešpektovať alebo ju popierať. Avšak, nech robí čokoľvek, tradícia ako prítomnosť tých, ktorí tu boli a ktorí tu sú, zostáva. Ak konajúci subjekt zapríčiní dobro alebo zlo, hovoríme o morálnej zodpovednosti.

MORÁLNA ZODPOVEDNOSŤ, PRÁVO A ETIKA VEDY

Morálna zodpovednosť tak nastupuje s rozlišovaním medzi dobrým a zlým, za predpokladu, že konanie bolo slobodné a autonómne, keď sa morálnemu zákonu podrobuje sám jeho autor. To je aj definícia slobody. Konajúci subjekt má povinnosti tak voči sebe, ako aj voči druhým.

Povinnosťou voči sebe je realizovať svoje nadanie a prekonať svoje empirické ja smerom k hodnotnému ja, ktorým je osoba na základe rozumovej orientácie. Táto zodpovednosť za seba je neoddeliteľná od povinnosti voči druhému, ktorý má rovnaké právo zodpovedať za seba, právo hodné rešpektu.

„Musím“, lebo „môžem“, čím je naznačený prechod k právu: „mám právo na“, vyžadovať to, či ono. Toto právo je neporušiteľné, všeobecné, neodcudziteľné a nárokovateľné. To sú charakteristiky prirodzeného práva, ktoré súvisí s ľudskou povahou. Od neho sa odlišuje (kodifikované) pozitívne právo, ktorého sa možno vzdať, ak sa nepremlčí. Jeho základom je nejaká pôvodná moc, ktorá nastolí právny poriadok, spoločnosť, ktorá garantuje individuálne práva alebo osoba, ktorá je posvätná.

Ak je vzťah medzi povinnosťou a právom vzťahom vzájomnej zvratnosti, ich základ je spoločný, a to ľudská dôstojnosť, ktorá odkazuje na povinnosť zmeniť jednotlivca na osobu na jednej strane a na právo na takú zmenu, ktorú možno dosiahnuť osobným úsilím, na druhej strane. Ostáva problém kauzality tejto premeny, teda morálnej zodpovednosti, ktorá nemôže byť kolektívna.¹ Okrem slobody, podmienkou zodpovedného činu je schopnosť rozlišovať, schopnosť, ktorá je narušená u blázna alebo somnambula. V prípade nepozornosti alebo omylu, ide o zlé využitie slobody, takže zodpovednosť ostáva. Etika je tak konečným základom práva a berie sa do úvahy aj v súdnych rozhodnutiach, keď nejaký právny úkon priečiaci sa dobrým mravom sa vyhlási za neplatný absolútne. V tomto zmysle sa tiež hovorí, že právo je niečo ako minimálna etika.

Etika však nie je len základom práva, ale sprevádza pluralitu spoločností a spoločenstiev, ktoré si protirečia – dnes už v globálnom meradle – a odrážajú vo vedomí, ktoré pociťuje rozdiel medzi našim reálnym a ideálnym bytím, premýšľaním dospieva k hodnote odlišnej od skutočnosti a chce tento stav zmeniť.

Etika a filozofia sa zrodili uprostred vied a umení, ktoré rozvinuli intelektuálnu aktivitu, ktorá potom v sebe objaví hodnoty v pocitoch, myšlienkach a vo vôli, čo jej umožní sa správne rozhodovať a čím sa z vedomia stane vedomie morálne, neredukovateľné na teoretické poznanie. Vôľa sa tak dáva do služby intelektu, ktorý zas osvecuje vôľu. To, čo je, je (fakt) a čo nie je, má byť (právo).

Dnešný vedecký redukcionizmus a partikularizmus nemajú za následok len deformáciu predmetu skúmania, ale určujú ráz samotnej vedy. Vedy sa zaoberajú viac praktickými výsledkami než

¹ To neznamená, že o kolektívnej zodpovednosti nemožno uvažovať, napr. v prípadoch solidárnosti, keď členovia skupiny sú do istej miery vinní so spolupáchateľom.

tematizovaním svojich základov. Sú tak skôr technickými než teoretickými disciplínami. Takejto technickej orientácii môžu prepadnúť aj tak vysoko abstraktné vedy ako matematika a logika. Tiež ich vývoj a didaktika sú akosi vecou šikovnosti, zaobchádzania s pojmami, pravidlami, formulami, jedným slovom umením, *techné* či, povedal by Husserl, technológiou.

Paralelne s touto technizáciou na rovine myslenia a vedy prebieha technizácia v rovine manipulácie s vecami pri pretrvávajúcej prírode. Technickou sa stala tiež organizácia spoločnosti samej. Tento vývoj vedy a jeho vplyv na techniku je však staršieho dáta: jeho korene siahajú až po vznik matematicko-fyzikálnej prírodovedy čiže racionalizmu. Aj dnešná spoločnosť sa ešte stále vyvíja v tomto materialistickom, racionalistickom a mechanistickom duchu.

Avšak technika, ďaleko o toho, aby človeka urobila „pánom a vlastníkom“ prírody sa tak stala samoúčelom, technokraciou. Hovorí sa o vedecko-technickom pokroku a o výhodách, ktoré tento prináša (zvyšovanie životnej úrovne, blahobytu, pohodlia atp.), za ktoré sa však musí platiť vznikom rôznych patológií a epidémií, nehovoriac už o obmedzovaní slobody. Technika samotná môže človeku slúžiť práve tak, ako sa obrátiť proti nemu. Na dnešnom vývoji ľudstva možno pozorovať, že v jednej spoločnosti tento pokrok nie je sprevádzaný stratou slobody, zatiaľ čo v inej dochádza k pravému opaku. To neprekáča, že sa technike často pripisujú hodnoty a moc, ktoré nemá.

S technickým a materiálnym pokrokom je v kontraste ľudský pohyb, ktorý nie je jednoducho vývojom alebo pokračovaním nejakého stavu, ale je výkonom. Ako sloboda v činnosti je schopný tvorivých činov, a tým tiež prekonať a pretvoriť danosť bytia. Je to tiež vďaka tomuto pohybu, tejto slobode, že sa obraz sveta môže meniť, ba dokonca aj zvrátiť.

Tak či onak, tento technický aspekt je, aj keď ho človek môže ovplyvňovať, súčasťou, danosťou jeho bytia. Keď sa však technika nepoužíva s vedomím možných následkov a ku konštruktívnym cieľom, slúži deštrukcii. Ani jej blahodárne a život uľahčujúce účinky nie sú bez tienistých stránok a neznamenaajú tiež jednoznačný pokrok: často súvisia s vynálezmi pôvodne slúžiacimi deštrukcii alebo s iným druhom násillia. Pomyslime len, koľko pokusných zvierat padne v dobe mieru, za obeť pri výrobe kozmetiky alebo liečiv. Aj to je druh násillia.

Reakciou na toto skutočné a možné zneužívanie vedy a techniky bol vznik novej etickej a filozofickej disciplíny, etiky vedy v XX. stor., v súvislosti s rozvojom mikrofyziky. Avšak miesto toho, aby sa prestalo s vývojom a výrobou atómových zbraní, najvyšš to dospelo k rovnováhe vzájomného zastrašovania, ošetrenej aj medzinárodným právom, avšak hrozba ich použitia visí nad nami stále sťa Damoklov meč. A stále sa učíme na chybách ako naši predkovia. Nemožno sa tak vyhnúť dojmu, že etika vedy, to sú zatiaľ len slová.²

Odhliadnuc od moderných technológií, rozvoj mikrobiológie bol ďalšou príležitosťou aplikácie etiky vedy, avšak miesto toho sa táto len rozšírila o nový výraz: bioetika. Svedčia o tom epidémie a pandémie, počnúc najmä poslednou štvrtinou XX. stor. podnes, keď ich posledným vyvrcholením je sanitárna kríza spojená s objavením sa tzv. korónového vírusu.³ Ak si teda filozof osobuje právo hodnotiť etické správanie vedcov, znamená to, že on si nemusí dávať pozor na jazyk a nestarať sa o to, ako bude pochopený? Nemá či by nemal mať aj filozof svoju etiku, aj keď väčšina filozofov sa iste snaží, ak to nepredstiera, aj žiť podľa toho, čo hovorí?⁴

ETIKA FILOZOFIE A FILOZOFA?

Je nesporné, že filozofia predstavuje skutočnú duchovnú moc, ktorá začína už slovom. Podľa Whiteheada však predstavuje aj historickú moc, porovnateľnú, ak nie prevyšujúcu úspechy svetovládov svojej doby ako Alexander Veľký či Napoleon. Ako jeden príklad za všetky možno uviesť v nadväznosti na anglického filozofa „úžasný osud Hegelovho myslenia, tohto filozofa tak ťažkého na pochopenie. Otvoril cestu tak fašizmu a národnému socializmu, ako aj komunizmu: je jednou zo síl, ktoré práve menia svet. Ľudom zosmiešňovaný filozof, žijúci medzi svojimi neškodnými

² To neznamená, že vedec nepociťuje dilemy vedy techniky vo svojom vnútri. Taký A. Einstein je počas prvej svetovej vojny a po nej pacifista. Ale počas tej druhej napíše americkému prezidentovi, ako možno vyrobiť atómovú bombu. Nemeckí fyzici po jej výbuchu dajú najavo svoju spokojnosť, že za tým neboli oni, hoci dovtedy aj oni pracovali na jej vývoji.

³Hoci sa etika vedy ukazuje ako málo účinná prevencia, sú za ňou predsa len ľudské osudy a drámy tých vedcov, novodobých hrdinov, ktorým svedomie nedovolilo sa na nebezpečných pokusoch a realizáciách podieľať a o ktorých sa nehovorí, ak nepatria medzi nezvestných.

⁴ Pred nami na tieto otázky už dal radikálnu odpoveď, napr. E. Husserl: „Filozof je etickou osobnosťou alebo ničím“, napísal Ingardenovi (cit. podľa Sivák 2013, s. 593).

myšlienkami, je v skutočnosti zastrašujúcou silou. Jeho myslenie má účinok dynamitu. Ide svojou cestou, získava človeka, jedného za druhým a nakoniec zaujme masy. Pride chvíľa, keď prekoná všetky prekážky a riadi chod ľudstva – alebo rozprestrie plachtu na jeho ruiny“ (Bocheňski 1967, s. 7-8). Mohol tento pruský oficiálny, pravda, nepohodlný filozof čo len tušiť, čo sa stane s jeho dielom? Bol jednoducho zneužitý bez to, aby sa o to nejakou mierou pričínil?

Bližšie k nám, francúzsky filozof Paul Ricœur, charakterizoval trojicu filozofov Marxa, Nietzscheho a Freuda ako „mysliteľské vzory podozrievania“, čo neznamenal v jeho očiach niečo negatívne, ale naopak vyzdvihoval u nich snahu „ísť pod kožu“, hľadať pravdu za „podozrivým“ aktuálnym vedomím. „Podozrievanie z čoho“ u nich nahrádzalo metodické pochybovanie, a často ostávalo v rovine predsudku. Tento Ricœurrov zhovievavý postoj možno vysvetliť nielen tým, že preňho predstavovali výzvu ako hermeneutický problém, ale najmä tým, že on, vravieval, si nemá s kým vyrovnávať účty, pričom morálka bola uňho jednou z ťažiskových tém aj naprieč celým dielom.⁵

Je to práve etické hľadisko, ktoré absentuje v Ricœurových interpretáciách diel tejto „sekulárnej trojice“. Ak nemožno zredukovať Marxa na ekonomično, Freuda na libido a Nietzscheho na vôľu, – všetko toto sú ich „objavy“ –, znamená to, že všetko ostatné je u nich prijateľné bezvýhradne? Práve mladohegelián Marx sa pričínil o to, aby sa v Európe a potom aj vo svete presadila komunistická ideológia.⁶

Spomedzi týchto troch autorov, podozrievanie vrcholí, podľa Ricœur, u Nietzscheho, v ktorom videl Heidegger završenie západnej metafyziky, a to vďaka pojmu vôle. Tej metafyziky, ktorú spája s rozmachom techniky, kritika ktorej ho preslávila. Ak sa už Heidegger ponížil, podľa nás, tým, že venoval Nietzschemu toľko pozornosti, urobiac z neho veľkého filozofa, ba metafyzika, nemusel vystaviť na obdiv aj svoju voľnosť či ľahostajnosť v narábaní

⁵ Táto jeho morálna orientácia napokon vyústi do „etiky kompromisu“, ktorá je deziderátom dneška a základom, rovnomennej civilizácie kompromisu, v ktorej by sa konflikty nezakrývali, ale riešili, harmonizovali.

⁶ V *Etické slovníku*, z r. 1975, vydanom v Moskve, je Marxova koncepcia už „skutočnou filozofiou človeka“ a marxizmus „filozofiou a filozofickou etikou kultúrne vyspelej robotníckej triedy – tvorcu komunizmu“.

s filozofickým pojmami, ktorých zmysel mal poznať, počnúc samotným pojmom metafyziky.

Metafyzika je najvyššia a najvšeobecnejšia filozofická disciplína, ktorá vylučuje akúkoľvek aplikáciu, nieto ešte na techniku. Tvrdiť, že metafyzika vyústila do techniky, a tým aj skončila, je filozofický nezmysel.⁷ Do techniky môže vyústiť len metodológia techniky. A vôľa je zas praktický pojem, ktorý ťažko možno umiestniť na vrchol hierarchie pojmov. Napriek tomu sme dnes svedkami istého návratu Nietzscheho na filozofickú scénu. Spomedzi týchto návratov je to Ernst Tugendhat, ktorý ponúka trpezivejší pohľad na „filozofa s kladivom“.

Ak je, podľa Nietzscheho, tradičnej alebo obvyklej morálke koniec, vychádzajúc z tézy o „smrti Boha“, hodnoty treba prehodnotiť v prospech vôle k moci, ktorá vytvorí nový morálny systém.⁸ Lenže panská morálka nie je morálka vznešených, ale silnejších, pričom moc vylučuje morálny zmysel. Najväčší problém u Nietzscheho nie je samotné prevrátenie hodnôt – každá hodnota sa môže prevrátiť vo svoj opak, ale to, že z tohto prevrátenia robí normu a miesto návratu k tým pozitívnym navrhuje prehodnotiť všetky. A keďže konanie obsahuje tak hodnotiace, ako aj logické akty, nemala by u filozofa prevládať etická zložka? V tomto zmysle je „Nietzscheho pozícia predchodcom fašizmu“ (Tugendhat 2004, s. 170). To sa aj potvrdí, keď sa Nietzsche stane, pravda posmrtné, spolu s Heideggerom, oficiálnym filozofom Tretej ríše.⁹

Núka sa tu porovnanie s Jeanom Jacquom Rousseauom, ktorým sa inšpiroval aj spomínaný Hegel a ktorému sa kladie za vinu, tiež posmrtné, vznik Veľkej francúzskej revolúcie. V jeho prípade však treba ako poľahčujúcu okolnosť uviesť, že jasnozrivo upozorňoval na to, aby sa jeho myšlienky nerealizovali priamo, ale prostredníctvom jazyka práva. Upozorňoval tiež na to, že jeho teória

⁷ Pokiaľ možno pokladať transcendentálnu filozofiu za metafyzický projekt, ide podľa Husserla, o „veľmi neužitočné umenie, (ktoré) nepomáha pánom a vládcom tohto sveta, politikom, inžinierom, priemyselníkom“ (Hua VII, s. 283)/(Husserl 1956, s. 283).

⁸ Ďalšou Nietzscheho tézou je téza či postulát o údajnej etickej neutrálnosti kozmu a kozmológie.

⁹ V tejto súvislosti sa hovorí o zneužití Nietzscheho. Lenže, ak si filozof osobuje právo hodnotiť vedca z morálneho hľadiska, ešte viac by mal formulovať svoje myšlienky tak, aby nemohli byť zneužívané. A vo filozofických príručkách sa doslova zakazuje spájať Nietzscheho učenie s jeho chorobou. Ale aj v tomto prípade možno argumentovať tým, že 80% chorôb má psychický pôvod. Nesúvisí vari myslenie s psychikou? Bol by Nietzsche výnimkou?

priamej demokracie na základe spoločenskej zmluvy sa nehodí na krajiny veľkosti Francúzska, ale na menšie, ako napr. Švajčiarsko či mestské štáty.

Aj v súčasných filozofických prácach sa stretneme s problematickými výrazmi a pasážami, ktoré znejú nevinne. Napr., taký Merleau-Ponty sa viac zaoberal tým, čo je „medzi“ než samotnými termínmi a všetko uňho odkazuje na všetko. Nečudo, že dnes sa hovorí o 60-ke pohlaví či medzipohlaví.

Merleau-Ponty, vôbec zúžil fenomenológiu na fenomenológiu vnímania po tom, čo fenomenologickú metódu odmietol ako nemožnú. Pritom sú aj iné fenomenológie ako napr. fenomenológia imaginácie či signifikácie. Problém je však v tom, že táto fenomenológia vnímania a telesnosti je preňho celou filozofiou, schopnou interpelovať aj pojmy Husserlovej fenomenológie či filozofie, ako sú vedomie, syntéza, čas, vzťah atď. V tomto ponímaní je každý vzťah prežívaný, každé vedecké alebo filozofické vzťahovanie vylúčené. Merleau-Ponty hovorí aj o „paradoxnom“ alebo „magickom“ vzťahu medzi „aspektom“ a „vecou“, z ktorej môžem aposteriórne vyťažiť všetky poznatky či významy. Výsledkom je „filozofia ambiguity“ a „naivná ontológia“. A filozof je ten, kto má sklon k evidentnosti a zmysel pre dvojznačnosť.¹⁰ Odhliadnuc od historicko-filozofických prác, fenomenológie a pohľadov na rôzne druhy umenia, Merleau-Ponty ovplyvní viacero autorov, ktorí uskutočnia obrat v súčasnej francúzskej filozofii smerom k štrukturalizmu, „novej filozofii“, ba aj k tzv. postmodernizmu.

Tiež, u spomínaného Ricoëura, ktorý videl vyústenie fenomenológie v hermeneutike, sa stretneme s tvrdením, že francúzskej filozofie niet, možno hovoriť len o filozofii francúzskeho jazyka, s čím nemožno súhlasiť. A predsa sa s týmto názorom stotožnil prezident E. Macron, keď na pohoršenie mnohých svojich občanov vyhlásil podobne, že francúzskej kultúry niet. Doslova kopíroval Ricoëura, ktorému robil ako študent politických vied asistenta pri dokončovaní jeho poslednej veľkej práce *Pamäť, dejiny, zabudnutie* a ktorý sa pri tej príležitosti stal jeho tútorom, natoľko, že

¹⁰ Očakávalo by sa, že budú nasledovať kritické výklady Merleau-Pontyho koncepcie, ale miesto toho výskum jeho diela urobí z neho ontológa, ba aj „metafyzika“, hoci odmietal každý „intelektualizmus“ vo filozofii. Kritické ohlasy ako napríklad (Moreau 1960) ostanú v menšine.

v mladom Macronovi videl seba ako politika.¹¹ Potvrďuje to výrok samotného Macrona: „Práve Ricoeur ma naviedol na politiku, pretože on sám ju nerobil“ (Courtin 2017).

O FILOZOFICKEJ KRITIKE

Nesvedčí toto všetko o tom, že filozofické koncepcie a systémy nemajú rovnakú hodnotu a že o rozdiely medzi nimi závisia aj od toho, či sa voči nim praktizovala kritika, ktorá už vyplýva z vymedzenia filozofa ako dialógu? Možno nájsť v každom filozofickom učení povestné zrnko pravdy, avšak môže toto zrnko nahradiť celú pravdu?

Dajme ešte raz slovo dominikánovi a logikovi Bocheňskému: „... keby všetky systémy boli rovnakej hodnoty, hoci by si oponovali jedny druhým – a taká je skutočnosť – potom sú všetky nesprávne a môžu si nárokovať len na to, aby boli pokladané za umelecké diela“ (Bocheňski 1967, s. 6). Treba teda kritizovať, pričom nie je kritika ako kritika.

Za bývalého režimu bola kritika na porade dňa, nie však do vlastných radov, takže v skutočnosti prevládal monológ, hoci dialektika, synonymum kritiky, patrila medzi najviac frekventované slová. Kto sa odvážil kritizovať, bol hneď označený za revizionistu či antikomunistu. Kde sme sa dostali, keď aj dnes je kritický názor pokladaný za niečo iné ako kritiku, za konšpiráciu či zámernú dezinformáciu?

Stále tak v našom filozofovaní abscentuje kritika všeobecne a etická filozofická kritika zvlášť. Etická filozofická kritika je hodnotiacia, rozlišujúc to, čo je dobré a čo zlé, pravdivé a nepravdivé. Nevychýpáva sa recenziami. V tomto zmysle zaostáva, napr., za literárnou kritikou, ktorá je súčasťou literárnej teórie.

Kritika je zvlášť potrebná pri uvádzaní nejakého nového smeru, koncepcie či pri prezentácii nejakého autora.¹² Týka sa to najmä

¹¹ Bilancia vládnutia pred nadchádzajúcimi prezidentskými voľbami vo Francúzsku prinesie možno odpoveď na otázku, akým prezidentom by bol Ricoeur. Jeden taký bilancujúci hlas sme už zachytili (Mirassou 2020): k nijakému zmiereniu nedošlo, Francúzsko je choré, znepokojené, plné hnevu, kritiku nahrádzajú prejavy občianskej vojny.

¹² Podobný proces prebiehal a prebieha pri implementácii Európskeho práva do nášho právneho poriadku, pričom sa nemožno zbaviť dojmu, že táto implementácia sa často zvrháva na prekladanie a nahrádzanie pôvodného znenia či vsúvania doň. V skutočnosti by sa mala diať v duchu daného právneho systému a výsledné novelizácie uvádzať ako dodatky základného zákona.

prác v duchu postmodernizmu, dekonštruktivismu, filozofie difereencie či filozofie mysle alebo neurovied. Tieto posledné obnovujú, napr. prekonaný psycho-fyzický paralelizmus. K týmto trendom možno priradiť ešte feminizmus, tzv. genderizmus a ekologizmus. Sú to všetko vlastne modifikácie hlavných prúdov súčasnej filozofie ako empirizmus (filozofia hmoty), idealizmus (novokantovstvo a i.), fenomenológia, existencializmus (filozofia existencie), filozofia bytia (novotomizmus a i.). Patria sem i ďalšie -izmy, ako „praktický idealizmus“ či „špekulatívny realizmus“, ktoré sú podozrivé už svojou nelogickou a skratovou skladbou.

K týmto modifikáciám došlo a dochádza pod vplyvom politiky, ideológie, jazyka a vedy. Sú to najmä rôzne ideológie, hoci ich zánik bol ohlásený nejednakrát, ktoré sú v päťach filozofických právd a etických hodnôt. Pokiaľ v teológii došlo k tzv. demytologizácii, ešte viac to platí o dezideologizácii filozofie ako jednej z podmienok praktizovania jej vlastnej etiky a etiky filozofa. Ilustrujme to na niekoľkých postavách súčasnej filozofie, najmä francúzskej.

Ku koncu vlády štrukturalizmu nastupuje na filozofickú scénu Michel Foucault (1929-1984), tento „štrukturalista bez štruktúr“, so svojou „archeológiou vedenia“ pripomínajúcou Nietzscheho „Genealógiu“, zameranú na dejiny medicíny a najmä jej patologických prejavov, v čom nadväzuje do istej miery na Merleau-Pontyho. Na základe svojej archeologickej metódy dospieva k záveru, že šialenstvo ako civilizačný fakt jestvuje len v spoločnosti – daná spoločnosť, a nie veda rozhoduje o tom, kto je alebo nie je blázon. Podstata šialenstva, podľa neho, týkajúca sa celého človeka, psychiatrici uniká. Lingvistický obrat k tomu prispel tým, že od diskurzu o šialenstve, počnúc XVII. storočím, treba prejsť k diskurzu šialenstva, v ktorom by mala viac priestoru komunikácia s duševne postihnutým.

Ak je nesporné, že spoločnosť a inštitúcie sa podieľajú na formovaní ľudskej prirodzenosti, nemôžu ju zmeniť, ak nemá zaniknúť človek. Archeologická metóda sa aj spája s koncom humanizmu. Brazílsky filozof a literárny kritik José-Guilherme Merquiorho hodnotí slovami: „Foucault sa javí ako krajný predstaviteľ dvoch prvkov, ktoré vymedzujú neoanarchizmus: negativizmus a iracionalizmus... Ak sa postfilozofickí filozofi vysmievajú z nárokov všetkých vedení, sotva sú ochotní vziať na seba ich skepticizmus na svoje celkové a negatívne videnie vedy a spoločnosti“ (Cit. podľa Mourralová-Millet 1993).

Jacques Derrida je ďalším angažovaným filozofom, postštrukturalistom, ktorý ohlasuje postmodernizmus, „dekonštruujúcu“ fosilne pravdy filozofických systémov. Vyšiel z Husserlovej fenomenológie a ovplyvnil ho Heidegger, ktorý s touto dekonštrukciou vlastne začal.¹³ Okrem filozofie sa jeho dielo dotýka takých rôznych oblastí ako literatúra, antropológia, lingvistika, psychoanalýza a maliarstvo.

Ak Spinoza filozofoval *more geometrico*, Derrida bude filozofovať *more metaphorico*, nadväzujúc na Heideggera. Metafore je vlastné sa prekonávať, sťahovať, priťahovať, premiestňovať sa, ako naznačuje nem. *übersetzen* a v gréčtine, poznamenáva Derrida, *metaforikos* označuje dopravné prostriedky. Metafora znamená podľa neho ešte viac: „Tento ani metaforický, ani a-metaforický ‚obraz‘ zvlášťne spočíva vo výmene miesta a funkcie: konštituuje takzvaný subjekt výpovedí (...) ako obsah či osádku, ešte čiastočnú a už vždy ‚nalodenú‘, ‚nastúpenú‘ na vozidlo, ktoré ho obsahuje, unáša, premiestňuje vo chvíli, keď uvedený subjekt myslí, že ho označuje, vypovedá o ňom, orientuje ho, vedie, ‚ovláda‘ ako lodi- vod na ‚svojom‘ plavidle“ (Derrida 1983, s. 273).

Tu je už naznačená vlastná orientácia Derridovho myslenia na „písmo“, „disemináciu“, rozptýlenie a „diferanciu“,¹⁴ ktoré nie sú ani pred ani za textom, ale text sám je diferenciálna štruktúra. Derridove diela neobsahujú nijakú rekonštrukciu dekonštruovaných textov, neostáva nič z ich pravdy ani z pravdy Bytia, keďže, podľa neho, nemožno byť v jeho prítomnosti, ale len reprezentácie, predstavy, ktoré odkazujú jedny na druhé ako obrazy v galériách.

Človek tak žije vlastne v ilúzii, ktorej zdrojom je písmo, ktoré predchádza každému jazyku, reči, pričom jazyk je zredukovaný na stopu odkazujúcu na inú stopu v hre diferencií. Sémantický aspekt je vylúčený, čo je proti duchu zakladateľa lingvistického štrukturalizmu: tematizuje sa len označujúce. Najdôležitejší z týchto pojmov je „diferancia“ (*différance*), radikalizovaná tradičná diferencia bez odkazu na akúkoľvek identitu.

Nečudo, že vo Francúzsku, kde sa ešte, na rozdiel od nás, diskutuje a kritizuje, sa stretneme aj s takouto charakteristikou Derridu: „Tento súčasník, bývalý žiak École normale supérieure,

¹³ Derridova pedagogická dráha sa obmedzuje na Vysokú školu pedagogickú (Ecole normale supérieure) v Paríži, ktorej bol žiakom a na ktorej bol potom prípravkárom.

¹⁴ Petříček toto slovo prekladá ako „diferance“, avšak slovensky to možno vyjadriť jednoducho ako diferencia.

nikdy nedokázal prekročiť ducha zvaného ‚khâgneux‘ (prípravkár-skeho – J. S.); ale uňho sa to prevracia na systém systematickej ‚dekonštrukcie‘ filozofie, ešte viac ako u Deleuza (ktorý zanechal práce z dejín filozofie). Druhy, pravdivé, nepravdivé, pohlavia, veci: všetko je nerozhodnuteľné; je to sofistická ríša verbálnych formúl pre seba samé. – ‚Pre filozofiu je to masívna prehra‘, povedala Julia Kristevová“ (Mourralová-Millet 1993, heslo Derrida).

ZÁVER

Záverom len toľko, že aj počas epidémií sú to ideálne hodnoty, ktoré určujú zmysel existencie tak individua, ako aj spoločnosti a celého ľudstva. A morálka ako systém takých hodnôt je základom všetkej teoretickej a praktickej ľudskej činnosti, vrátane boja s epidémiami. Z etického hľadiska by sa človek pritom nemal vzdať svojej slobody a dôstojnosti, na jednej strane. Na druhej strane si treba uvedomiť, že práve tieto sú najviac ohrozené, lebo vládnci majú sklon zneužiť takúto krízu na posilnenie svojej moci, na kontrolu obyvateľstva a na znovuzavedenie triedneho princípu.¹⁵

Literatúra

- BOCHEŇSKI, J. M. (1967): *La philosophie contemporaine en Europe*. Paris: Payot.
- COURTIN, Chr. (2017): *Emmanuel Ricœur et Paul Macron* [online]. Dostupné na: <https://blogs.mediapart.fr/christoph-courtin/blog/080617/> (Dátum návštevy: 12. 6. 2017).
- DERRIDA, J. (1983): Le retrait de la métaphore. In: Tymieniecka, A. T.: *The Phenomenology of Man and of Human Condition. Individualisation of Nature and of the Human Being*. Dordrecht/Boston/London: Reidel, 273-300.
- FOUCAULT, M. (2004): *Dozerať a trestať*. Bratislava: Kalligram.
- HUSSERL, E. (1956): *Erste Philosophie I*. Haag: M. Nijhoff.
- KVASNIČKA, V., KELEMEN, J., POSPÍCHAL, J. (2008): *Modely mysle*. Bratislava: Európa.
- MERQUIOR, J. G. (1985): *Foucault*. London: Fontana Press.

¹⁵ Ešte lepšie to vyjadril M. Foucault, ktorého tiež nemožno pokladať, videli sme, za integrálnu etickú osobnosť: Epidémia je snom mocných, umožňuje kontrolovať populáciu, určiť každému jeho miesto, viesť o každom podrobné registre informácií a vytvoriť strnulý priestor, v ktorom každý občan podlieha priamemu vplyvu moci (Foucault 2004).

- MIRASSOU, D. (2020): *Paul Ricœur: L'éthique du compromis ...* [online]. Dostupné na: <https://bordeaux-gazette.com/paul-ricœur-l-ethique-du-compromis.html> (Dátum návštevy: 29. 05. 2020).
- MOREAU, J. (1960): *L'Horizon des esprits. Essai critique sur laphénoménologie de la perception*. Paris: PUF.
- MOURRAL(OVÁ), I., MILLET, L. (1993): *Petite encyclopédie philosophique*. Tours: Editions universitaires/Mame, heslo Derrida.
- RICŒUR, P. (1970): *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*. Paris: Seuil.
- SIVÁK, J. (2015): Ohlasy na Ricœurovo dielo Čas a rozprávanie. *Filozofia*, 70 (4), 307-320.
- SIVÁK, J. (1997): *Dejiny filozofie 20. storočia. Niekoľko postáv súčasnej kontinentálnej filozofie*. Bratislava: Aloisianum.
- SIVÁK, J. (2013): Fenomenologické myslenie: Edmund Husserl. In: František Novosád – Dagmar Smreková (eds.): *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 577-601.
- SIVÁK, J. (2018): Husserl a Heidegger o metafyzike. In: Vladimír Leško – Katarína Mayerová a kol. (eds.): *Heidegger a metafyzika v 20. storočí*. Košice: Filozofická fakulta UPJŠ, 127-183.
- SMREKOVÁ, D. (ed.) (2018): *Podoby zodpovednosti. Filozofické reflexie o aktuálnych spoločenských problémoch*. Bratislava: Iris.
- TUGENDHAT, E. (2004): *Přednášky o etice*. Praha: OIKOYMENH.

Resumé

Responsibility as a principle is linked to what is to be or is to be done and, in the case of failure, it means to take consequences or sanctions. These are cases of responsibility from professional to managerial responsibility, going through responsibility for education and training. When the person acting is the cause of good or evil, it is a moral responsibility, and it is assumed that this action is conscious and free. Moral responsibility is fundamental to law, whether civil or criminal, to the ethics of science. However, little has been said so far about the responsibility of the philosopher himself, that is, about the ethics of philosophy, which Hegel, Nietzsche, Freud, Marx and others would have a problem with, not to mention different, especially, postmodern directions (deconstructivism, genderism, speculative realism, etc.) and which presupposes criticism.

Keywords: Contemporary Philosophy – Ethics – Moral Responsibility – Ethics of Philosophy – Philosophical Criticism

Príspevok vznikol v rámci riešenia grantovej úlohy č. 2/0151/21
Fenomenologická noematika a perspektívy fenomenológie III.

Mgr. Jozef Sivák, CSc.

Filozofický ústav SAV

P.O. Box 3364

813 64 Bratislava, SR

e-mail: filosiva@savba.sk

PANDÉMIA COVID-19 A ZODPOVEDNOSŤ VEDY

Adela Lešková Blahová

Text ponúka reflexiu úlohy (zodpovednosti) vedy vo vzťahu k smerovaniu spoločnosti. Diskusia o spoločenskej zodpovednosti vedy kulminuje v druhej polovici 20. storočia, kedy myšlienka všeobecného prospechu a spoločenského úžitku povahy vedy významne narazila na praktické spoločenské dopady a dosahy vedy.¹ Debata na túto tému v etike a filozofii vedy odvtedy výrazne zmenila svoju podobu aj obsah. Prestáva sa centrovat' na hľadanie Pro-Kontra argumentov o spoločenskej potrebe a opodstatnenosti spoločensky zodpovedného správania vedcov, ale aj polemizovať o jej význame pre samotnú integritu vedy, príp. upozorňovať na oslabovanie konceptu slobody a autonómie vedy. Intenzívnejšie sa objavuje polemika vo vzťahu k vytýčeniu jej hraníc – miery (rozsahu aj obsahu), ako aj formy spoločenskej zodpovednosti vedy. Deje sa tak pod vplyvom spoločenských zmien, výziev a hrozieb, predovšetkým v technologickej a environmentálnej oblasti s dôrazom na bezpečnosť, udržateľnosť, ochranu života a zdravia. Zastávam pozíciu, že veda je hodnotovo situovaná, čo nevyhnutne znamená aj oprávnenosť požiadavky na spoločenskú zodpovednosť vedy a vedcov. V predkladanom texte svoju pozornosť sústredím na spoločenskú zodpovednosť vedy v kontexte aktuálnej pandemickej situácie, ktorú zažívame.

Dnešná doba (nielen vo vzťahu k pandémie COVID-19, ale sledujúc aj širšie individuálne a populačné zdravotné, bezpečnostné, environmentálne, technologické a i. nezanedbateľné riziká, ktoré implikuje a násobí veda a výskum) upozornila na skutočnosť nezastupiteľného miesta vedeckej obce pri názorovom formovaní spoločnosti. Manifestovanie aktívneho spoločensky zodpovedného vedecko-výskumného správania sa stalo rovnako významným ako

¹ Udialo sa tak v nadväznosti na 2. svetovú vojnu – najmä vývoj atómových a chemických zbraní, ako aj praktiky nacistickej experimentálnej medicíny a i. Neskôr, od 70-tych rokov 20. storočia to boli dopady priemyslu, resp. možná kontaminácia životného prostredia chemickými látkami, problém jadrovej bezpečnosti, genetického inžinierstva atď. Veda a výskum sa začali vnímať ako dvojsečná zbraň, hlavne v kontexte ich zneužitia a neúmyselného poškodenia záujmov iných (Douglas 2021, s. 68-88).

demonštrovanie personálnej mravnej zodpovednosti vedeckej komunity vo vzťahu k internému priestoru vedy v podobe oddanosti a vernosti vedeckým ideálom, vedeckej integrite. Tento moment je citeľný najmä teraz, v situácii ktorú prežívame. Pôvodne virologický a epidemiologický problém pandémie COVID-19 prerástol do vážneho globálneho sociálno-ekonomicko-politického problému. Boj proti pandémie COVID-19 bol označený za prioritný verejný záujem a poukázal na potrebu rýchleho a voľne dostupného prístupu k novým poznatkom. Veda zareagovala „otvorením sa“ svetu – otvoreným, aj keď časovo obmedzeným (Open Access) prístupom do niektorých renomovaných vedeckých odborných časopisov, príp. do celého vydavateľského portfólia. Bezplatný prístup k odborným výskumným štúdiám (nielen) o koronavíruse priniesol medializáciu výsledkov práce vedecko-výskumných pracovníkov. No ako upozornili niektoré prehľadové štúdie, často predčasne a na úkor ich kvality (Gianola a kol. 2020, s. 1-15). Navyše, využitie nových komunikačných nástrojov v digitálnom priestore, najmä digitálnych platforiem a sociálnym médií, dalo diskusii nový rozmer, prekonal tradičné komunikačné bariéry. V krátkom čase prudko stúpla informovanosť a záujem verejnosti o (biomedicínsky) výskum. Pandémia COVID-19 zviditeľnila skrytú (laboratórnu) prácu vedcov a výskumníkov. Bola a je to „nová“ situácia aj pre nich. Výskumníci by z nej mali vyťažiť a prehodnotiť svoju úlohu v spoločnosti vo význame výraznejšej popularizácie svojej práce.

Spoločnosť a politická reprezentácia sa spoliehala a spolieha na vedcov, že zmiernia zdravotné a sociálne dopady pandémie, ponúknu skoré (vy)riešenie neľahkej COVID-19 situácie. To sa aj reálne deje. Spomeňme úspešný výskum v oblasti izolácie a patogénny koronavírusovej infekcie SARS-CoV-2, molekulárnej genómovej sekvenácie vírusu, vývoj testov a vakcín, ochranných pomôcok, ako aj nových potenciálnych liekov na COVID-19. Lenže stačí to? Kam siaha (mala by siahať) spoločenská zodpovednosť vedcov vo vzťahu k aktuálnej situácii? Dokážeme konkretizovať jej obsah a formu? Ako konkrétne sa veda a vedci môžu angažovať pri jej riešení? Sú všetky požiadavky na spoločenskú zodpovednosť vedcov a výskumníkov oprávnené a realizovateľné? Pozrime sa na problém konkrétnejšie. Uvažujme o reálnych krokoch zo strany vedeckej komunity, ktoré by mohli zmierniť spoločenské (vrátane zdravotných) dopady pandémie.

Ako poznamenáva Giuseppe Novelli, úloha vedca v spoločnosti sa za posledný rok – dva zásadne zmenila. Od vedcov sa požaduje, aby boli účastní na riešení problémov, vysvetľovali, ponúkali riešenia na kľúč, radili verejnosti a poradným orgánom, usmerňovali verejnú mienku, predchádzali šíreniu pseudovedy. Všetky tieto roly vystavujú výskumníkov obrovskej zodpovednosti: informovať bez dezorientácie, motivovať k spoločensky žiaducemu konaniu, zvyšovať informovanosť a povedomie verejnosti, radiť pri rozhodnutiach a voľbách (výbere). Manifestovanie spoločenskej zodpovednosti vedcov má teda zásadný význam, aj preto že nedokážeme zmerať jej dopady na budúce generácie (Novelli 2021, s. 335-336).

Primárnou spoločenskou zodpovednosťou vedcov a výskumníkov v aktuálnej pandemickej dobe je ponúknuť vlastné špecializované znalosti, ktoré by mohli aktívne prispieť k riešeniu situácie – cez základný, no najmä aplikovaný výskum a vývoj naprieč širokým spektrom vedeckých odborov – prírodné, technické, lekárske, pôdohospodárske, spoločenské a humanitné vedy. V tomto bode je vítaná transparentnosť vedy a výskumu (vrátane zverejňovania technologických postupov výroby liekov, vakcín; výsledkov klinických štúdií atď.), zdieľanie zistení, efektívna medzinárodná synergia a koordinácia. Vyššie spomínané atribúty vedy a výskumu významnou mierou posilňujú spoločenskú podporu a dôveru vo vedu ako odborného garanta, znižujú mieru neistoty a obáv verejnosti v tomto náročnom období, napr. v súvislosti s bezpečnosťou liekov, vakcín, ochranných pomôcok, významom duševného zdravia a pod. V konečnom dôsledku aj urýchľujú nájdenie efektívnych riešení vzniknutej situácie. Práve v tomto bode je potrebné zdôrazniť reálny spoločenský prínos nielen rýdzo exaktných prírodných, technických a lekárskejších vied, ale aj spoločnosťou často podceňovaných (povrchne označovaných ako neužitočné, neproduktívne a neziskové, neefektívne, dokonca nepotrebné) spoločenských a humanitných vied. Charakter spoločenských problémov a výzvy, ktorým súčasné ľudstvo čelí, naznačujú potrebu prehodnotenia spoločenských priorít a hodnotovej orientácie spoločnosti. Platí to aj o súčasnej „COVIDovej“ dobe. Spoločenská zodpovednosť, okrem iného, zdôrazňuje potrebu anticipácie vedcov na hodnotení možných dôsledkov vedeckého poznania. Zvládnutie pandémie neznamená zvládnuť ju „len“ na úrovni zdravotníctva a ekonomiky. Vyžaduje hlbšiu a komplexnejšiu analýzu a interpretáciu

jej príčin a dopadov v širších spoločenských a kultúrnych súvislostiach; porozumenie situácii, svetu a sebe; kultiváciu kritického myslenia a intersubjektívneho vnímania; kultiváciu kultúrnej a intelektuálnej úrovne spoločenstva; formulovanie sociálnej nádeje a perspektívy. Ide o výskumný rámec spoločnosťou nedocenených humanitných a spoločenských vied. Pekne to uzatvára vyhlásenie Medzinárodnej vedeckej rady,² konkrétne Výboru za slobodu a zodpovednosť vedy:³ Zdravotná a sociálna politika by sa mala riadiť najlepšimi možnými vedeckými dôkazmi. Vedecké poznatky sú rozhodujúce pre efektívne riešenie problému pandémie SARS-CoV-2. Prírodné vedy nám môžu pomôcť pochopiť, ako vírus funguje a ako sa proti nemu dá bojovať; sociálne vedy nám umožnia zhodnotiť jeho sociálny dopad; a interdisciplinárne prístupy budú základom protipatrení, rovnako aj úsilia o dosiahnutie účinných perspektív, modelov a riešení v kontexte pandémie (ISC 2020, s. 1).

Spoločensky zodpovedná komunikácia vedy znamená transparentne komunikovať nielen o úspechoch a pokroku vedy a výskumu, ale aj o ich pochybeniach a zlyhaniach, primeraných rizikách. Požaduje korekciu chybných zistení, čo niekedy znamená diseminovať aj negatívne informácie, napr. aj o nežiaducich účinkoch a rizikách vakcín, alebo chybách vo vedeckých prognózach a modeloch. Dôkazy (aktuálne výskumné štúdie) naznačujú, že otvorená a jasná, hoci negatívna komunikácia o vlastnostiach vakcín proti ochoreniu COVID-19 síce môže zvýšiť nerozhodnosť a odmietanie očkovania, no na druhej strane zvyšuje dôveru vo vedu a zdravotnícke inštitúcie, bráni šíreniu hoaxov a konšpiračných teórií. Teda z dlhodobého hľadiska (napr. pre zvládanie krízových situácií v oblasti ochrany zdravia v budúcnosti) je efektívnejšie hovoriť pravdu, neselektovať (negatívne) informácie. Vážna komunikácia zdravotne relevantných informácií sleduje skôr krátkodobé (zväčša politicky motivované) ciele. Bolo dokázané, že takýto typ komunikácie nezvyšuje súhlas s očkovaním, naopak vedie k nižšej dôvere v exaktné poznanie a odborné authority, implikuje vyššiu akceptáciu falošných správ (Petersen a kol. 2021, s. 1-8).

² International Science Council (ISC)

³ Committee for Freedom and Responsibility in Science (CFRS)

V ďalšom kroku sa od vedeckej komunity očakáva zvládnutie neformálnej komunikácie⁴ v podobe odborného poradenstva, formulovania usmernení a konštruktívnych opatrení (vo vzťahu k bezpečnosti a ochrane verejného zdravia), zainteresovanosť na tvorbe politiky a implementácie plánov riadenia, čo zahŕňa aj účasť na prevencii – v našom prípade najmä celkovej spoločenskej osvety v oblasti zvyšovania zdravotnej gramotnosti. Práve tu niekedy narážame na problém „nedostatočného“ priblíženia sa vedy k ľuďom. Cieľom je nielen informovať, ale distribuovať informácie zrozumiteľným spôsobom. V niektorých krajinách so slabou akceptáciou a implementáciou protiepidemiologických a bezpečnostných opatrení zazneli výhrady voči vedeckej obci, že neuspokojivo (nejasne a neefektívne) komunikuje túto tému vo vzťahu k laickej verejnosti, slabo prezentuje verejné postoje k tejto téme, chýba vzor v podobe odbornej autority. Otáznym je, či sú tieto výhrady oprávnené, resp. aký podiel spoločenskej zodpovednosti nesie komunikácia a konanie politickej reprezentácie tej-ktorej krajiny, príp. iných mienkotvorných inštitúcií a autorít. Vyskytli sa prípady verejného osočovania, zosmiešňovania a ponížovania vedcov a výskumníkov. Žiaľ, aj z radov niektorých politických reprezentantov.

Pravdou je, že produktívna a efektívna vedecká komunikácia vo vzťahu k bežným masám môže podporiť zásadnú pozitívnu zmenu správania v populácii, a to práve tým, že šíri fakty. Naopak, nezvládnutie tohto typu komunikácie zo strany vedcov môže znamenať v danej situácii prehru (Matta, 2020, s. 6). Gagan Matta je presvedčený, že práve vedecká komunikácia je reálnym preventívnym nástrojom na zvládnutie pandémie COVID-19. Tam, kde absentujú fakty a autenticita informačných zdrojov, vzniká priestor pre polopравdy, dezinformácie, emocionálne nabité a manipulatívne správy (Matta 2020, s. 7). Dezinformácie môžu mať vážne

⁴ Medzinárodná vedecká rada (International Science Council) vydala v októbri 2021 stanovisko k definovaniu vedy ako globálneho verejného blaha. Okrem iného, veľký priestor je venovaný „komunikujúcej vede“, ktorá komunikuje predovšetkým formálne – šírením vedeckých poznatkov v odborných vedeckých publikáciách a časopisoch. Dominancia bibliometrickej indexácie prioritizuje práve formálnu komunikáciu vedy, no z hľadiska hodnoty verejného blaha by veda nemala opomínať neformálny spôsob komunikácie, vďaka ktorému dokáže zásadným spôsobom obohatiť verejný diskurz a diskusiu, inovácie, vzdelávanie a vládnu politiku (ISC 2021, s. 3).

následky – od podpory paniky alebo popierania (závažnosti situácie), až po aplikáciu neoverených a nebezpečných liečebných postupov. Aj preto je na mieste ostražitosť vedeckej komunity voči dezinformáciám, ich verejné odmietanie (ISC 2020, s. 1). Veda sa musí naučiť komunikovať prostredníctvom vedeckých príbehov, stať sa osobnou, zohľadniť jazyk komunít, problémy a potreby každodenného života spoločnosti, vyťažiť z vedeckej interdisciplinarity, do komunikácie aktívne zapojiť verejnosť a členov komunít, vyhnúť sa politizácii. Transparentná, zrozumiteľná a starostlivá komunikácia, popularizácia vedy smerom k verejnosti buduje dôveru a vieru v spoločenskú hodnotu vedy, dôveru vo vedcov. Najúčinnjším prístupom sa javí kombinácia verbálnej, vizuálnej a digitálnej komunikácie (cez digitálne platformy a sociálne médiá), kedy veda skutočne dokáže osloviť masy, vrátane jednotlivcov so slabšou, príp. žiadnou vedeckou gramotnosťou, tvrdí autor (Matta 2020, s. 7-8).⁵

Ibaže vedci len zriedka absolvujú školenie o tom, ako komunikovať mimo akademického prostredia. Štúdie naznačujú, že akademický prístup vo vzťahu k vedeckej komunikácii sa za posledných 30 rokov podstatne nezmenil (Peters 2013, s. 14107-14108). Charakterizuje ho paternalizmus, skôr asymetrická – sprostredkovaná, nepriama, neosobná komunikácia. Absentuje zmysluplné zapojenie verejnosti do diskusie – aktívny dialóg. Lenže takýto charakter komunikácie vedcov vo vzťahu k verejnosti je kontraproduktívny pre budovanie a posilňovanie dôvery vo vedu (vedecké napredovanie), rovnako tak zvyšovanie informovanosti a povedomia populácie. Mali by sme prekročiť (vedeckou komunitou interne zaužívaný) idealizovaný obraz vedca ako cieľavedomého a sústredeného akademika, ktorý sa venuje výhradne výskumu (najlepšie uzavretého pred svetom, v laboratóriu). Popularizácia

⁵ Desastročia výskumu verejnej mienky ukázali, že väčšine verejnosti chýbajú základné faktické znalosti o vede a porozumenie vedeckej metóde. Toto zistenie vyvoláva vážne otázky o schopnosti občanov porozumieť argumentom, ktoré sa týkajú vážnych vedecko-technických kontroverzií (Miller, Pardo 2000, s. 54-88). Nedostatok porozumenia vede (slabá vedecká gramotnosť) násobí možný skepticizmus a nedôveru vo vedecké zistenia a odporúčania; znamená tiež výraznejšie podliehanie politizovanej vedeckej neistote a neúspechu. Naopak, jednotlivci (občania) s vyššou vedeckou gramotnosťou dokážu lepšie filtrovať extrémne (katastrofizujúce) správy, lepšie chápu argumentačné nuansy, uznávajú a kontextualizujú inherentnú vedeckú neistotu (Kreps, Kriner 2020, s. 7-8).

vedy a diseminácia výsledkov vedecko-výskumnej práce pre nevedcov nemá byť pre akademika strateným časom (ktorý by inak plnohodnotne venoval výskumu). Otvorený, aktivizujúci partnerský komunikačný prístup je pre vedcov náročný, lebo ich núti byť lepšími poslucháčmi, porozumieť reakciám verejnosti na komplikované, emocionálne nabité vedecké problémy (Anonym 2020, s. 1495).

Ak to zhrniem, veda sa významnou mierou podieľa (je spolu-zodpovedná) na smerovaní spoločnosti, na kreovaní budúcnosti sveta. Otvára nové otázky, pomáha riešiť problémy a krízové situácie, posúva hranice ľudského poznania. Vo vzťahu k aktuálnej dobe je potrebná nielen na úrovni priameho a bezprostredného riešenia krízy, ale aj nemenej dôležitého interpretačného, popularizačného a komunikačného potenciálu, ktorým disponuje a (spolu s inými nástrojmi) dokáže zmierniť spoločenské napätie.

Literatúra

- ANONYM. (2020): Scientists, keep an open line of communication with the public. Editorial. *Nature Medicine*, 26 (10), 1495.
- DOUGLAS, H. E. (2021): Scientific Freedom and Social Responsibility. In: Peter Hartl – Adam Tamas Tuboly (eds.): *Science, Freedom, and Democracy* [ekniha]. New York: Routledge, 68-88.
- GIANOLA, S., JESUS, T. S., BARGER, S., CASTELLINI, G. (2020): Characteristics of academic publications, preprints, and registered clinical trials on the COVID-19 pandemic [online]. *PLoS ONE*, 15 (10), 1-15. Dostupné na: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0240123> (Dátum návštevy: 29. 11. 2021).
- INTERNATIONAL SCIENCE COUNCIL (2021): Science as a Global Public Good. A position paper of the International Science Council [online]. Dostupné na: <https://council.science/wp-content/uploads/2020/06/ScienceAsAPublicGood-FINAL.pdf> (Dátum návštevy: 29. 11. 2021).
- INTERNATIONAL SCIENCE COUNCIL (2020): Ethical responsibilities of scientists at a time of a global threat. Statement [online]. Dostupné na: <https://council.science/wp-content/uploads/2020/06/CFRS-Statement-Ethical-responsibilities-of-scientists-15-June-2020.pdf> (Dátum návštevy: 29. 11. 2021).

- KREPS, S. E., KRINER, D. L. (2020): Model uncertainty, political contestation, and public trust in science: Evidence from the COVID-19 pandemic [online]. *Science Advances*, 6 (43), 1-12.
- MATTA, G. (2020): Science communication as a preventative tool in the COVID19 pandemic. *Humanities and Social Sciences Communications*, 7 (159), 1-14.
- MILLER, J. D., PARDO, R. (2000): Civic Scientific Literacy and Attitude to Science and Technology: A Comparative Analysis of the European Union, the United States, Japan, and Canada. In: Meinolf Dierkes – Claudia von Grote (eds.): *Between Understanding and Trust. The Public, Science, and Technology* [ekniha]. London, New York: Routledge, 54-88.
- NOVELLI, G. (2021): COVID. A New Journal to Affirm the Role of Science between Communication and Social Responsibility. Editorial. *COVID*, 1 (1), 335-336.
- PETERS, H. P. (2013): Gap between science and media revisited: Scientists as public communicators. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110 (3), 14102-14109.
- PETERSEN, M. B., BOR, A., JØRGENSEN, F., LINDHOLT, M. E. (2021): Transparent communication about negative features of COVID-19 vaccines decreases acceptance but increases trust. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 118 (29), 1-8.

Resumé

The dynamics and complexity of the time develops the idea of the need to reformulate the idea of moral responsibility more intensively (its content, form and conditions) with regard to the socially new contexts, challenges and problems. This is valid also when speaking about the area of science and research. Actual situation (not only in relation to COVID-19 Pandemics, but also in connection with the financial and environmental crisis) focuses the attention to the fact of irreplaceable place of scientific community in the society` opinion formation, in presentation of public attitudes to current social and moral problems, in the popularization of science. The article reflects on the topic of responsibility of science and scientists, mainly at the level of external space of science in the current COVID-19 situation. In this context, an author thinks about the social responsibility of science and how philosophy and ethics can help us to focus on its essence and meaning.

Keywords: Science – COVID-19 – Social responsibility and Science

doc. Mgr. Adela Lešková Blahová, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Filozofická fakulta

Inštitút etiky a bioetiky

Ul. 17. novembra 1

080 01 Prešov, SR

e-mail: adela.leskova-blahova@unipo.sk

GRANICE W SZTUCE A ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Dariusz Juruś

WSTĘP

W *Książeczce o człowieku* Roman Ingarden pisał: „Jeżeli jakiś system «otwarty» ma się przez pewien czas efektywnie (reell) utrzymać w obrębie świata realnego jako coś identycznego, to nie może być wszechstronnie otwarty, lecz musi być odgraniczony od otoczenia i częściowo od niego izolowany lub – lepiej – osłonięty przynajmniej z niektórych stron” (Ingarden 1987, s. 125), i dalej: „Badania empiryczne nad budową i funkcją organizmów i dokonującymi się w nich różnego rodzaju procesami wskazują na to, że każdy organizm jest w istocie takim systemem «względnie izolowanym» i poniekąd także musi nim być” (Ingarden 1987, s. 127).

Granice w życiu nie są nam jedynie potrzebne do podtrzymania naszej identyczności i tożsamości, lecz także do moralnej orientacji. Ich istnienie ma więc zarówno wymiar ontyczny, jak i aksjologiczny.

1. POSTHUMANIZM

Posthumanizm stara się te granice niwelować, tym samym pozbawiając ludzi poczucia tożsamości i identyczności. Na naszych oczach, jak pisze Elaine L. Graham dochodzi do „upadku ontologicznej higieny, dzięki której przez trzysta minionych lat zachodnia kultura kreśliła fałszywe linie oddzielające ludzi od natury i maszyn” (Graham 2002, s. 11). Graham podkreśla, że „ludzka natura nie może być już określana poprzez esencję, ale poprzez granice” (Graham 2002, s. 11). Graham twierdzi, że „nowe technologie zrobiły więcej niż po prostu wprowadziły nowe sposoby pracy, wypoczynku, społecznej interakcji, zakwestionowały niezmiennosć granic między ludźmi, zwierzętami i maszynami, sztucznym i naturalnym, «urodzonym» i «wytworzonym»” (Graham 2002, s. 1-2). Jak dodaje M. Bakke: „Podobnie erozji ulega granica między elementem biologicznym i technologicznym oraz – szerzej rzecz ujmując – między naturą a kulturą” (Bakke 2015, s. 18). Posthumanizm nie uznaje wielkich hierarchicznych podziałów, takich jak: natura/

kultura, człowiek/maszyna, człowiek/zwierzę itp. (Bakke 2015, s. 21).

W perspektywie posthumanistycznej człowiek przestaje być więc Protagorejską miarą wszech rzeczy, czy Archimedesowym punktem podparcia, a staje się jednym spośród wielu bytów biologicznych. Przeciętnym, niewyróżnionym, zdecentrowanym. Jak stwierdza buńczucznie Bakke: „Jesteśmy inni innością każdej formy życia, ale w żadnym razie nie lepsi czy ważniejsi” (Bakke 2015, s. 74). Trudno w to uwierzyć. Zwłaszcza, że Bakke nie podaje żadnych kryteriów, za pomocą których moglibyśmy stwierdzić, że coś jest lepsze lub gorsze; czy pod jakimś względem, czy też w ogóle. Bakke stwierdza kategorycznie: „Interesuje nas zarówno życie brzozy, węgorza elektrycznego, ameby, komara, jak i człowieka, wszyscy bowiem jesteśmy tak samo zaawansowani, będąc mieszkańcami tej samej planety od momentu powstania pierwszej formy życia” (Bakke 2015, s. 74, podkr. D. J.). Można jednak postawić pytanie, pod jakim względem jesteśmy tak samo zaawansowani? Delfiny lepiej od nas pływają a my jeździmy lepiej niż one na rowerze. Bakke idzie jeszcze dalej, pisząc: „(...) pochodzimy od roślin – najprawdopodobniej naszym wspólnym przodkiem był jakiś gatunek glonu (...)” (Bakke 2015, s. 134).¹

U podstaw posthumanizmu leży redukcjonizm,² przejawiający się w chęci zredukowania człowieka do jego biologicznych czy wręcz molekularnych funkcji. Jak pisze Nikola Rose: „Tym, co nowe, jest prawdopodobnie centralna pozycja nadana somie, ciału, organom, tkankom, komórkom, genetycznym sekwencjom, a także molekularna rzeczywistość naszych indywidualnych i kolektywnych sposobów rozumienia i kierowania nami samymi jako ludźmi” (Rose 2007, s. 105). Redukcjonizm widoczny jest także w stwierdzeniu Lynn Margilis, która pisze: „Nasza złożona

¹ Okazuje się, że wbrew neodarwinistom, rozwój organizmów nie przebiegał w tak prosty sposób jak wyobrażają sobie następcy Darwina. Zob. M. Denton, *Kryzys teorii Darwina*, przeł. B. Kaźniewski, Warszawa 2021, a także S. C. Meyer, *Wątpliwość Darwina*, przeł. A. Baranowski, Warszawa 2021.

² U podstaw redukcjonizmu leży naturalistyczny materializm, zgodnie z którym wszystko, w tym stany mentalne, da się wyjaśnić przy pomocy nauk fizycznych i biologicznych. Jak pisze Thomas. Nagel: „Konsekwencją naturalizmu materialistycznego są ambicje redukcjonistyczne, ponieważ nie do przyjęcia wydaje się zaprzeczeniem realności wszystkich znanych nam rzeczy, które nie są na pierwszy rzut oka fizyczne” (Nagel 2021, s. 21). Redukcjonizm jednak zawodzi, gdyż nie jest w stanie wytłumaczyć tego, czym jest świadomość i czym są stany mentalne jako różne od stanów fizycznych. Zob. (Nagel 2021).

symbiogenetyczna istota jest znacznie starsza niż późniejsze dodatki, których sumę nazywamy człowiekiem. Głęboko ludzkie przekonanie o odrębności od reszty ożywionego świata, nasz kompleks gatunkowej wyższości jest złudzeniem i pychą” (Margulis 2004, s. 14).

Posthumaniści chcą nas przekonać, że w świecie, i to nie tylko tym biologicznym, nie ma żadnych różnic, są tylko „powiązania i kontynuacje” (Bakke 2015, s. 7). Innymi słowy, sugerują, że ontologiczna zasada mówiąca, że „każdy byt jest tym czym jest i niczym innym”, nie obowiązuje. W wizji posthumanistów mówienie o człowieku jako takim traci sens, gdyż człowiek współczesny to „człowiek-zwierzę, człowiek-roślina, człowiek-bakteria, etc” (Bakke 2015, s. 73).

Inną cechą posthumanistycznego myślenia jest antyesencjalizm. Posthumaniści twierdzą bowiem, nie istnieje natura człowieka, jako jego stała esencja. Utrzymują, że człowiekiem się nie jest, że bycie człowiekiem to nieustanny proces wchłaniania w siebie zewnętrznych elementów. „Ciało nie jest pojedynczym *ja*, ale fikcją *ja*, zbudowaną z masy współdziałających *ja*. Możliwości ludzkiego ciała są literalnie rezultatem tego, co ono inkorporuje, *ja* jest nie tylko wcielone (korporalne), ale korporacyjne” (Sagan 1992, s. 370).³

W takim ujęciu człowiek zatracą swoją podmiotowość. Przestaje być postrzegany w porządku wertykalnym i zostaje „ściągnięty” do wymiaru horyzontalnego. Nie jest już *ponad* innymi stworzeniami, lecz zajmuje miejsce *obok* nich.⁴ Nasza uwaga „z podmiotowego życia ludzkiego kieruje się ku nie-ludzkim formom życia, takim jak zwierzęta, rośliny, drobnoustroje, życie w ogóle...” (Bakke 2015, s. 10).

Redukcjonizm i antyesencjalizm idą w parze z holizmem – postrzeganiem człowieka jako niewyróżnioną część większej całości. Jak pisze Bakke: „Konieczną wydaje się więc zmiana

³ Jak pisze twórca pojęcia „posthumanizm”: „Musimy najpierw zrozumieć, że ludzka forma – włącznie z ludzkim pragnieniem i wszystkimi jego zewnętrznymi reprezentacjami – może ulegać radykalnej zmianie, a zatem musi podlegać re-wizji. Musimy też zrozumieć, że pięćset lat humanizmu może dobiegać końca, bowiem humanizm przekształca się w coś, co musimy bezradnie nazwać posthumanizmem” (Hassan 1977, s. 843).

⁴ Jak pisał B. Russell: „(...) człowiek jest częścią przyrody, nie jest czymś, co kontrastuje z Naturą. Jego myśli i jego cielesne ruchy podlegają tym samym prawom, które opisują ruchy gwiazd (...)” (Russell 1996, s. 42).

perspektywy zoocentrycznej na biocentryczną – nie myślimy już bowiem o ciele ludzkim, ani o żadnym innym ciele jako wyodrębnionej, z otoczenia jednolitej całości, ale raczej o ciele jako środowisku tworzonemu przez wiele form życia pozostających w różnym stopniu zależności symbiotycznej” (Bakke 2015, s. 73).

2. BIOART

Bioart to kierunek w sztuce przełomu XX i XXI w. wykorzystujący metody i narzędzia pracy biologii do kreowania dzieł sztuki. Bioart to innowacyjny wyraz działań artystycznych, którego koncepcja oparta jest na stosowaniu jako medium materiałów organicznych w postaci np. DNA czy całych genomów lub organizmów żywych. Pierwotnie w ramach działalności bioartu, artyści skupiali się przede wszystkim na roślinach, lecz w miarę rozwoju zakres używanych materiałów znacznie się zwiększył. W bioarcie z powodzeniem stosuje się nici DNA w postaci luźnej lub jako chromosomy, genomy, hodowle komórkowe, mikroorganizmy i grzyby oraz organizmy wyżej uorganizowane – wspomniane wcześniej rośliny czy zwierzęta. Może on wykorzystywać naturalne zdolności organizmów, np. wzrost mikroorganizmów na szalkach z pożywką lub dotyczyć różnych modyfikacji czy tworzenia celowych kompozycji (Anker 2014, s. 13). Bioart to implementacja posthumanizmu w dziedzinę sztuki.

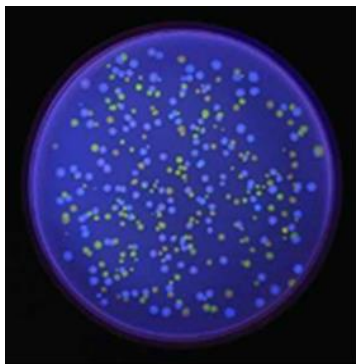
Jak pisze M. Bakke: „Pewne działania artystyczne z tego kręgu mają charakter głównie estetyczny, inne edukacyjny, ale są i takie o charakterze demaskatorskim, krytycznym i politycznym” (Bakke 2015, s. 146). „W pierwszym – obecnie już mniej akceptowanym rozumieniu – do bio artu zalicza się takie prace, które w jakikolwiek sposób podejmują tematykę biologiczną, i to stanowi wystarczające kryterium, by zostały zaliczone do tego rodzaju sztuki. W tym wypadku mamy do czynienia z pracami o zróżnicowanych postaciach formalnych, jak np. malarstwo, fotografia, rzeźba, instalacja etc. Drugi wariant, obecnie preferowany, obejmuje wyłącznie prace oparte na mokrych-biologicznych mediach, gdzie żywe obiekty są najczęściej prezentowane, a nie reprezentowane – Robert Mitchell nazywa go witalistycznym bio artem” (R. Mitchel 2010, za Bakke 2015, s. 148). Jak podkreśla Bakke „Bio art uwidocznia też potrzebę przeformułowania podstawowych kategorii, takich jak natura

ludzka, ciało, życie i inne. Na nowo definiowane są też relacje między ludzkimi a pozaludzkimi formami życia, naturą a kulturą oraz materiążywioną a nieożywioną” (Bakke 2015, s. 152).

W 2017 roku grupa artystów na czele z Eduardo Kacem i Martą de Menezes opublikowała Manifest Bioartu, w którym zdefiniowali bioart jako sztukę, która wykorzystuje materiał genetyczny DNA, białka, komórki i całe żywe organizmy; modyfikuje i kreuje życie i procesy życiowe, ingerując bezpośrednio w sieci życiowe. Autorzy podkreślali, że bez takiej ingerencji w żywe organizmy, sztuka korzystająca wyłącznie z akrylu, papieru, pikseli czy innej materii nieożywionej nie może uchodzić za bioart. Według twórców Manifestu, wszystkie materiały wykorzystywane przez bioart mają etyczne konsekwencje, stąd też bioart jest sztuką etyczną odnoszącą się zarówno do świata istot ludzkich jak i nieludzkich. Niektórzy artyści związani z bioartem wykorzystują żywe media, aby odnieść się do spraw ludzkich, podczas gdy inni koncentrują się na powiązaniu ludzkich i poza ludzkich organizmów. Bioart posiada polityczne, społeczne, kulturowe i etyczne implikacje, bez względu na to, czy te są bezpośrednio wyeksplikowane przez artystów. Wreszcie, bioart kwestionuje granice pomiędzy tym, co ludzkie i nieludzkie, żyjące i nieżyjące, naturalne i sztuczne (Kac http://www.ekac.org/manifesto_whatbioartis.html).

Do pionierów bioartu należy wspomniany już brazylijski artysta urodzony w 1962 r. Eduardo Kac. Na przełomie 1998 i 1999 roku stworzył on dzieło sztuki pt. *Genesis*. To dzieło transgeniczne, które bada relacje między biologią, systemami wierzeń, technologią informacyjną, interakcją dialogową, etyką i Internetem. Kluczowym elementem pracy jest „gen artysty”, tj. wynaleziony przez artystę syntetyczny gen, który nie istnieje w naturze. Ten gen powstał poprzez przetłumaczenie zdania z biblijnej Księgi Rodzaju na kod Morse’a i zamianę kodu Morse’a na pary zasad DNA zgodnie z zasadą konwersji opracowaną specjalnie na potrzeby tej pracy. Zdanie to brzmi: „Niech człowiek panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad każdą żywą istotą, która porusza się na ziemi”. To zdanie zostało wybrane ze względu na jego implikacje dotyczące wątpliwego pojęcia (usankcjonowanego przez Boga) zwierzchnictwa ludzkości nad naturą. Kod Morse’a został wybrany, ponieważ jako pierwszy zastosowany w radiotelegrafii, reprezentuje początek ery informacji – genezę globalnej komunikacji. Początkowym

procesem w tej pracy było klonowanie syntetycznego genu do plazmidów, a następnie ich transformacja w bakterie. Gen wytworzył nową cząsteczkę białka.



Eduardo Kac, *Genesis*

W projekcie zastosowano szczep bakterii JM101 *Escherichia coli* oraz dwa rodzaje plazmidów z białkiem fluoryzującym: na zielono, zawierającym gen artysty oraz na żółto bez syntetycznego genu. Tekst tłumaczonego na język biologiczny genu mógł zostać zmieniony przez ingerencję zwiedzających oraz oglądających *Genesis* za pomocą łącza internetowego. Istniała także możliwość sprawdzenia, czy tekst w postaci genu rzeczywiście został wbudowany w genom bakterii. Wpisanie w polu tekstowym nowego tekstu pobudzało uwalnianie promieniowania UV, które powodowało świecenie bakterii w miejscach mutacji w czasie rzeczywistym. Jak stwierdził Kac *Genesis* potwierdziło kruchość granicy pomiędzy biologią i danymi cyfrowymi, którą to nieustannie przesuwają nauka. Wyrazem tego jest m.in. możliwość przepisania informacji cyfrowych na język biologicznych procesów oraz ich asymilacja (Kac <http://www.ekac.org/geninfo.html>).

Kolejnym dziełem Kaca w nurcie bioartu był słynny królik *Elba*, znany jako *GFP Bunny*. Królik urodził się we francuskim laboratorium w lutym 2000 roku, jednak sama jego fizyczna kreacja, możliwa dzięki pracy wielu specjalistów inżynierii genetycznej, była tylko jednym z elementów projektu. *Alba* to królik z białkiem zielonej fluorescencji, który w naturalny sposób występuje u meduzy *Aequorea victoria*. Obcy materiał genetyczny został wszczepiony do zygoty królika, co jest procedurą dobrze

opracowaną i stosowaną w laboratoriach. Ciało królika mogło więc świecić jasnym zielonym światłem, jednak nie zawsze i nie cały czas, a dopiero po uprzednim wzbudzeniu niebieskim światłem, co z najlepszym skutkiem można było obserwować przy zastosowaniu specjalnego żółtego filtra. Warto dodać, że zwierzę było albinosem i świeciła jego skóra, a nie futro, efekt ten jest zaś znany wyłącznie z opisu i dokumentacji przedstawionej przez samego artystę, któremu trzeba uwierzyć na słowo. Ta konieczność skłoniła nawet W.J.T. Mitchella do zaliczenia tej pracy do sztuki konceptualnej, gdyż – jak twierdził – „w bardzo realnym sensie nie ma tu nic do zobaczenia, tylko dokumenty, gadżety, czarne skrzynki i podejrzenia na temat mutacji i potworów” (W. J. T. Mitchel 2003, s. 495). Sam Kac tak komentował pojawienie się pracy: „Sądzę, że debata powinna wyjść poza oficjalną politykę i poza badania akademickie, tak by objąć ogół społeczeństwa, w tym artystów. Projekt «GFP K-9» był szeroko dyskutowany na łamach magazynów artystycznych, książek oraz czasopism naukowych. Dzienniki i ogólna prasa także omawiały nowe dzieło. Jednak podczas gdy specjalistyczne publikacje wykazywały większe poparcie dla «GFP K-9» – reakcja w mediach publicznych prezentowała całą gamę: od bezpośredniego odrzucenia, przez rozważania różnorodnych implikacji, aż do jednoznacznego poparcia. Szok wywołany propozycją sprawił, co ciekawe, że jeden z krytyków ogłosił «k o n i e c s z t u k i ». Dla mnie jednak nie ma żadnego powodu, by początek nowej sztuki ogłaszać końcem czegokolwiek” (Kac 2010, s. 17-18).



Eduardo Kac, Królik Alba

Najsłynniejszą pracą Eduardo Kaca wydaje się *Edunia plantimal*. Edunia to opracowana przez Kaca w latach 2003-2008 i po raz pierwszy wystawiona od 17 kwietnia do 21 czerwca 2009 w Weisman Art Museum w Minneapolis, „Natural History of the Enigma”. Jak mówi Kac: „Nowy kwiat to szczep Petunii, który wymyśliłem i wyprodukowałem dzięki biologii molekularnej nie występuje w naturze. Edunia ma czerwone żyłki na jasnoróżowych płatkach, a mój gen pojawia się na każdej komórce jej czerwonych żyłek, tj. mój gen wytwarza białko tylko w żyłach. Mój gen, którego użyłem, to fragment IgG wyekstrahowany z mojego chromosomu numer 2. Immunoglobulina G (IgG) to rodzaj białka, które działa jak przeciwciało. IgG znajduje się we krwi i innych płynach ustrojowych i jest wykorzystywana przez układ odpornościowy do identyfikacji i neutralizacji obcych antygenów. (Antygen jest toksyną lub inną obcą substancją, która wywołuje odpowiedź immunologiczną w organizmie, taką jak wirusy, bakterie i alergen). Gen został wyizolowany i zsekwencjonowany z mojej krwi. Różowe płatki tła, na którym widoczne są czerwone żyły, przywodzą na myśl moją własną różowobiałą karnację. Rezultatem tej molekularnej manipulacji jest żywy obraz ludzkiej krwi płynącej w żyłach kwiatu. Wybrany przeze mnie gen odpowiada za identyfikację ciał obcych. W tej pracy to właśnie to, co identyfikuje i odrzuca drugiego, integruje z drugim, tworząc w ten sposób nowy rodzaj jaźni, która jest częściowo kwiatowa, a częściowo ludzka. «Historia naturalna Enigmy» to refleksja na temat wspólnoty życia między różnymi gatunkami. Wykorzystuje czerwień krwi i czerwień żył rośliny jako wyznacznik naszego wspólnego dziedzictwa w szerszym spektrum życia. Łącząc ludzkie i roślinne DNA w nowy kwiat, w wizualnie dramatyczny sposób (czerwona ekspresja ludzkiego DNA w żyłkach kwiatu), urzeczywistniam zbieżność życia pomiędzy różnymi gatunkami” (Kac <http://www.ekac.org/nat.hist.enig.html>).



Eduardo Kac, Edunia

Kac podkreśla, że praca ta ma na celu zaszczepienie opinii publicznej zachwyty nad tym najbardziej niesamowitym zjawiskiem, które nazywamy „życiem”. Ogół społeczeństwa nie ma trudności z refleksją nad tym, jak blisko jesteśmy małym czelakokształtnych i innych zwierząt, zwłaszcza tych, z którymi możliwa jest bezpośrednia komunikacja, takich jak koty i psy. Jednak myśl, że jesteśmy również blisko innych form życia, w tym flory, wydaje się najbardziej zaskakująca. O ile w historii sztuki odnajdujemy wyobrażeniowe skojarzenia między formami antropomorficznymi i botanicznymi (jak np. w twórczości Archimboldo), o tyle ta paralela (między człowiekiem a rośliną) należy również do historii filozofii i do współczesnej nauki. Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) już w swojej książce *L'Homme Plante* [Man a Plant] (1748) pisał, że istnieje osobliwa analogia między królestwami roślin i zwierząt doprowadziła mnie do odkrycia, że główne części ludzi i roślin są takie same.

W ten sposób kluczowy gest „Historii Naturalnej Enigmy” odbywa się na poziomie molekularnym. Jest jednocześnie realizacją fizyczną (tj. nowe życie stworzone przez artystę) i gestem symbolicznym (tj. samo istnienie kwiatu wywołuje idee i emocje). „Aby to zadziało – pisze Kac – pobrałem próbkę mojej krwi, a następnie wyizolowałem sekwencję genetyczną, która jest częścią mojego układu odpornościowego – układu, który odróżnia siebie od nie-ja, tj. chroni przed obcymi cząsteczkami, chorobami, najeźdźcami – przed wszystkim, co nie jest mną. Aby być bardziej precyzyjnym, wyizolowałem sekwencję kodującą białko mojego DNA z mojego łańcucha immunoglobuliny (IgG). Aby stworzyć petunię z czerwonymi żyłkami, w której ekspresjonowany jest gen

mojej krwi, stworzyłem gen chimeryczny złożony z mojego własnego DNA i promotora kierującego ekspresją czerwieni tylko w układzie naczyniowym kwiatu. Aby moje DNA pochodzące z krwi miało ekspresję tylko w czerwonych żyłach petunii, użyłem promotora CoYMV (Commelina Yellow Mottle Virus). Moje IgG DNA jest zintegrowane z chromosomem Edunii. Oznacza to, że za każdym razem, gdy Edunia rozmnaża się przez nasiona, mój gen jest obecny w nowych kwiatach” (Kac <http://www.ekac.org/nat.hist.enig.html>).

„W oczekiwaniu na przyszłość – kontynuuje Kac – w której Edunie będą mogły być rozpowszechniane w społeczeństwie i sadzone wszędzie, stworzyłem limitowaną edycję paczek nasion Edunii zawierających prawdziwe nasiona Edunii. W ramach przygotowań do tych saszetek wykonałem zestaw sześciu litografii zatytułowany *Edunia Seed Pack Studies*. Pakiety nasion Edunii to obiekty hybrydowe, które zawierają nasiona Edunii. W tekście wydrukowanym w *Edunii Seed Packs*, oprócz uwag dotyczących uprawy podaję informacje o ekspozycji i okresie kwitnienia. Zwracam się również bezpośrednio do widza: «Płodny kwiat, Edunia kwitnie obficie w ogrodzie i jest tolerancyjny na warunki pogodowe. Jest to roślina jednoroczna, która będzie rosła od 10 do 14 cali (25-30 cm) wysokości z 4-calowymi czerwonymi żyłkami, pofalowanymi brzegami kwiatów. Dobre wycucie czasu i jednolitość kwitnienia gwarantowane!»” (Kac, <http://www.ekac.org/nat.hist.enig.html>).

Projekt Kaca otwiera całą gamę nowych możliwości, w kreowaniu hybrydowych istot. Kac przeszczepia roślinie swój gen odpowiedzialny za kolor jego krwi, wchodząc tym samym w intymny związek z rośliną („wieży krwi”). Można już teraz sobie wyobrazić znacznie większy transfer tego co ludzkie do świata roślin (i oczywiście zwierząt). Zapewne można będzie kiedyś przeszczepiać geny odpowiedzialne za bardziej osobiste cechy jak np. kolor oczu czy skóry. Być może będzie kiedyś możliwe przeszczepienie zwierzętom (roślinom?) zawartości ludzkiej pamięci. Takie przekraczanie granic prowadzi do pytań o tożsamość, identyczność czy substancjalność człowieka a w konsekwencji i odpowiedzialność.

ZAKOŃCZENIE

Przekraczanie granic stanowiące cechę definicyjną bioartu, rodzi pytanie o „hybrydowe jaźni” i ich status ontyczny w kontekście odpowiedzialności. Jak pisze bowiem R. Spaemann: „Odpowiedzialność płynie zawsze z sytuacji, w której się znajdujemy, z relacji moralnych. Relacjami moralnymi są: przyjaźń, małżeństwo, relacje dzieci i rodziców, lekarza i pacjenta, nauczyciela i ucznia, relacja pomiędzy towarzyszami pracy, etc. Moralna natura człowieka rozwija się dopiero w tych relacjach” (Spaemann 2006, s. 403). Czy więc relacje człowiek – roślina, resp. człowiek – zwierzę, można zaliczyć do relacji moralnych, a więc takich, które stanowią podłoże odpowiedzialności? Wydaje się, że nie. Choć oczywiście możemy ponosić odpowiedzialność w stosunku do świata zwierząt i roślin, to nie możemy współdzielić tej odpowiedzialności z innymi nieludzkimi istotami.

Przywołany na wstępie Ingarden wskazuje na kilka warunków pojawienia się odpowiedzialności. Są nimi: (i) wartość jako ontyczny fundament odpowiedzialności, (ii) identyczność podmiotu, (iii) substancjalna struktura osoby, (iv) wolność (Ingarden 1987, s. 97-147). W kontekście naszych rozważań najważniejsza jest identyczność osoby i jej substancjalna struktura. O identyczności pisze Ingarden: „Aby odpowiedzialność mogła zostać poniesiona przez sprawcę (...) musi zachodzić identyczność sprawcy, zwłaszcza jego osobowego bytu, pomimo wszystkich przemian, które tymczasem dokonują się w nim...” (Ingarden 1987, s. 112).

Wydaje się, że w przypadku bioartu mamy do czynienia ze stopniowym osłabianiem identyczności podmiotu i jego substancjalnej struktury. Podmiot przestaje już być zamkniętą i spójną całością a staje się systemem otwartym, który absorbuje świat zewnętrzny i przenika do tego świata, zatracając się w nim. Zatracając identyczność, traci możliwość bycia w pełni odpowiedzialnym.

Odpowiedzialność związana jest także z kontrolą własnego działania *resp.* panowania nad nim. Wydaje się, że eksperymenty artystów bioartu mogą się wymknąć spod ich kontroli, a hybrydowe byty przejmą za nich odpowiedzialność. Nie będzie wtedy mowy o kontroli a sama odpowiedzialność artystów stanie pod znakiem zapytania.

Bibliografia

- ANKER, S. (2014): The beginnings and the ends of Bio Art. *Artlink*, 3.
- BAKKE, M. (2015): *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka transhumanizmu*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- DENTON, M. (2021): *Kryzys teorii Darwina*. Warszawa: En arche.
- GRAHAM, E. L. (2002): *Representations of the Post/human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*. Manchester: Manchester University Press.
- HASSAN, I. (1977): Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture? *Georgia Review*, 31 (4), 830-850.
- INGARDEN, R. (1987): *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- KAC, E. (2010): Bio Art: Od „Genesis” do „Natural History of Enigma”. *Folia Philosophica*, 28, 13-37.
- MARGULIS, L. (2004): *Symbiotyczna planeta*. Warszawa: Wydawnictwo CIS.
- MEYER, S. C., (2021) *Wątpliwość Darwina*. Warszawa: En arche.
- MITCHELL, R. (2010): *Bioart and the Vitality of Media*. Seattle and London: University of Washington Press.
- MITCHELL, W. J. T. (2003): The Work of Art in the Age of Biocycbernetic Reproduction. *Modernism/modernity*, 10 (3), 481-500.
- NAGEL, T. (2021): *Umysł i kosmos. Dlaczego neodarwinowski materializm jest niemal na pewno fałszywy*. Warszawa: En arche.
- ROSE, N. (2007): *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton: Princeton University Press.
- RUSSELL, B. (1996): *Why I am Not a Christian*. London: Routledge.
- SAGAN, D. (1992): Metametazoa: Biology and Multiplicity. In: Jonathan Crary – Sanford Kwinker (eds.): *Incorporations*. New York: Zone.
- SPAEMANN, R. (2006): *Granice*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Resumé

In the paper I discuss the relationship between contemporary art i.e. bioart and responsibility. I consider bioart, which transgress the boundaries of art and science, as an example of broader movement in humanities, namely posthumanism. I claim, referring to Ingarden, that in order to bear responsibility persons have to have

their identity. However, in the case of bioart identity of the agent can be questioned.

Keywords: Posthumanism – Bioart – Responsibility – Identity

Dr hab. Dariusz Juruś, prof. UJ

Uniwersytet Jagielloński

Instytut Studiów Międzykulturowych

ul. Reymonta 4

30-059, Kraków, PL

e-mail: dariusz.jurus@gmail.com

ZODPOVEDNOSTĚ A SPOLOČENSKÝ PROBLÉM HUMANITY V MYSLENÍ JOSEFA TVRDÉHO

Peter Mlynarčík

O bdobie medzi dvoma svetovými vojnami sa nieslo v znamení narastajúcej politickej radikalizácie spoločnosti, čoho následkom bol vznik druhej svetovej vojny. Na neistotu, ktorá vznikla v spoločnosti, u nás reagovali filozofi svojimi úvahami a mravnými postojmi. V tomto zmysle tragický koniec života starovekého filozofa Sokrata zdieľal aj český filozof, pôsobiaci aj na Univerzite Komenského Josef Tvrď (1877-1942). Pre svoju občiansku a politickú angažovanosť bol za Protektorátu spolu s ďalšími profesormi Brnianskej univerzity zatknutý a bez súdu transportovaný do koncentračného tábora Mauthausen, kde zahynul 13. marca 1942. Jeho duchovnú silu v neľudských podmienkach dosvedčili jeho spoluväzni svedectvami, medzi ktorými nájdeme aj tieto Tvrďho slová:

„Všechno není v mé moci, něco je v moci Mauthausenu. Mé tělo není docela v mé moci i když mám vůli. Proto se chystám na život, ale s vědomím, že jsem čestně bojoval jsem připraven i na smrt. Ale jeli mně dáno zemřít, pak jen s vědomím, že vlast i lidstvo budou žít svobodně“ (Anonym 1942, E.j.15, č. 238).

Ako reagoval na neistotu ľudí v krízou zmietanej sa spoločnosti tento odvážny človek – filozof, keď v ťažkej situácii väzenia a týrania dokázal so stoickým pokojom pozerieť na budúcnosť ľudstva? Z jeho *Zápisok k životopisu* sa dozvedáme, že od mladých rokov sa spoločensky angažoval v spolkoch a politických stranách (Sokol, Strana pokroková/realistická), pričom sa nezameriaval na politickú, ale na výchovnú, osvetovú a redakčnú prácu. Učil nielen na univerzitách, ale aj na Štátnej pedagogickej akadémii (1931 – 1938). Okrem toho absolvoval množstvo verejných prednášok po celom vtedajšom Československu a vydával časopis *Realistický obzor* (Tvrď 2002, s. 81, 88-89). Tému spoločnosti a hodnôt vložil do svojej vedeckej práce, predovšetkým do monografie *Nová filosofie* (1932), a nedokončenej práce *Humanita a její problémy* – vydannej Jiří Gabrielom v monografii *Filozofie Josefa Tvrďho* (1982).

Problematiku krízy v medzivojnovnej spoločnosti u nás začneme pohľadom Josefa Tvrdeho na pojem mravného charakteru a zodpovednosti. Potom predstavíme jeho chápanie autonómnej morálky a slobody. Na to nadväzuje téma vzťahu individua, spoločnosti a humanitnej morálky, ktorá sa navonok prejavuje v demokratickom spoločenskom systéme.

ZODPOVEDNOSŤ A MRAVNÝ CHARAKTER

Josef Tvrdý vnímal už na začiatku tridsiatych rokov atmosféru medzivojnovného obdobia v Európe ako podnecovanie vojnového ducha všetkých proti všetkým (Tvrdý in Gabriel 1982, s. 131). Dôvodom je podľa neho politická podpora iluzórnej prestíže národov, ktorá vychádza zo subjektívneho hodnotenia situácie. Liekom na takýto stav vecí je potreba apelovať na reálnu skutočnosť, v ktorej človek ako individuum môže nájsť svoje skutočné miesto a poslanie. Vtedy sa zriekne fantastických a mýtických predstáv o svojej národnej úlohe vo svete (Tvrdý 1932, s. 72-73). Takéto predstavy sú založené na sociologickom postoji, ktorý uprednostňuje skupinu pred individuum.

Realistické sociologické prístupy podľa Tvrdeho prikladajú väčší význam individuu, než spoločenskej aktivite. Sám k tomu dodáva, že fenomén tvorivosti v spoločnosti je spojený s individuum, v ktorom tzv. emergentným vývojom vzniká nový duchovný stav prejavujúci sa v jeho novom konaní. Táto novota pritom nevychádza z izolovaného individua, ale z jeho kontaktu s určitým stupňom spoločensky organizovanej skupiny individuí.

Posun v sociológii nastal podľa Tvrdeho vďaka tzv. sociálnej psychológii,¹ ktorá prešla od kolektívnych a nejasných pomenovaní (ako duch národa, duch času, duša spoločenskej skupiny, všeobecná vôľa, proletariát,...) k vedeckému zameraniu na duševný život individua. Vylúčením týchto kolektívnych entít sa vytvorila možnosť manipulácie a nadvlády jednotlivca, alebo skupiny nad zvyškom spoločnosti (Tvrdý 1932, s. 166-169).

Individuum je tiež základom a tvorcom mravných hodnôt v Tvrdeho etike. Preto môže byť aj nositeľom tzv. mravného charakteru a zodpovednosti.

¹ Jej zástancom v Čechách bol filozof a sociológ Josef Král (1882-1972) – zakladateľ Spoločnosti pro sociální bádání. S Josefom Tvrdým sa chystali zostaviť filozofický slovník, čo sa však pre smrť Tvrdeho už neuskutočnilo – (Král 1937, E.j.2, č. 42).

„Mravní odpovědnost tvoří podstatu *mravního charakteru*, a podle našich názorů jest mravní charakter jakožto nositel mravních maxim a tvůrce mravních činů nejvyšší hodnotou etickou“ (Tvrdý 1932, s. 163, tiež Tvrdý 1947, s. 90-96).

Tvrdý pojem zodpovednosti teda definuje na základe pojmu mravného charakteru, ktorý je nositeľom etických hodnôt. Pod zodpovednosťou potom rozumie správanie, ktoré je v súlade s najvyššími mravnými hodnotami. Mravný charakter pôsobí v rámci mravného konania tak, že si z dostupných mravných ideálov (z rôznych hľadísk) vyberá a vytvára osobnú syntézu pomocou racionalizácie mravných hodnôt. Je to tvorivý proces, pri ktorom individuum poznáva mravnú stránku danej situácie, pričom z rôznych mravných ideálov vytvára syntézu. Morálku ľudí môžeme objektívne posúdiť nie podľa konkrétneho činu, ale podľa úrovne ich mravného charakteru. Preto je mravný charakter najvyšším stupňom a tvorcom kultúry (Tvrdý 1932, s. 164-165).

SLOBODA A AUTONÓMNA MORÁLKA

Sloboda individua je základom Tvrdého chápania autonómnej morálky. Podstatou spoločenskej mravnosti nie je legalita, ale autonómna morálka slobodne sa rozhodujúceho individua. Čin sa stane úplným duševným majetkom individua, až keď sa pre neho rozhodne bez vonkajšieho nátlaku – slobodne.

„...podstatu mravnosti netvoří obecně platné příkazy, které se hotově předkládají člověku (tedy to, co býti má), nýbrž *tvorení mravních hodnot a činů* v člověku, tedy to, co hodnotí individuum za vyšší typ jednání“ (Tvrdý 1932, s. 143).

Mravná autonómia je individuálnou formou mravného skutku (nie univerzálnou ako u Kanta) a spočíva vo vedomí nutnosti, ktoré je výsledkom tvorivého úsilia, pričom vzniká nová etická kvalita konkrétneho skutku. Vykonaný skutok sa môže stať univerzálnym svojím spoločenským vplyvom – autoritou, ktorá nemá však legálny charakter príkazu, ale charakter vzoru, či ideálu. Takto podľa Tvrdého mravné autonómne konanie jednotlivca ovplyvňuje spoločnosť (Tvrdý 1932, s. 144-145).

Konkrétny život – životná morálka, však prináša so sebou často aj rozpory medzi jednotlivými spoločenskými hodnotami – čnosťami. Najväčšie rozpory podľa Tvrdého vznikajú medzi láskou a spravodlivosťou (prípadne láskou a pravdou). Ak sa tieto rozpory neriešia za pomoci rozumovej analýzy – racionalizáciou mravných

hodnôt, dochádza k nežiaducim výkyvom v spoločnosti: láska nadobúda formu laxnosti, či anarchie a spravodlivosť sa môže premeniť na pomstu. Tento nedostatok racionalizácie u politikov sa prejavuje nahradením politického programu strany propagandou roznecujúcou v masách túžbu napríklad po krutých trestoch. Uplatňovaním lásky v súdnictve sa postupne odstránilo mučenie, ale pozostatky „krutého trestania“ pretrvávajú v treste smrti (Tvrdý 1932, s. 149-150).

Proti etickej racionalite podľa Tvrdeho vystupuje okrem iných (romantizmu a utilitarizmu) aj *mravný radikalizmus* – t. j. požiadavka vykonať mravný skutok hneď po jeho zhodnotení. Odkaz na racionalizáciu používa iba ako zámienku, aby nemusel konať. Radikalizmus koná iba pod vplyvom citov, ktoré sa často menia vo svoj protiklad.

Druhou črtou mravného radikalizmu je dogmatizmus, ktorý je presvedčený o evidencii používaných prostriedkov. Tým však prostriedky si zamieňa s cieľom konania. Kritizuje konanie druhých, čím sa ich snaží obráť o autonómiu. U Nietzscheho je zasa radikalizmus založený na estetickom hodnotení, ale vedie k morálnemu regresu (Tvrdý 1932, s. 154-155).

HUMANITNÁ MORÁLKA

Racionalizáciou je možné vytvoriť objektívny poriadok medzi hodnotami. Za hlavné kritérium pre rozlišovanie jednotlivých mravných hodnôt považuje Tvrdý objektívnu veľkosť účinku danej hodnoty. Z tohto pohľadu na najvyššom stupni sa mu javí morálka, ktorá zahŕňa celé ľudstvo a ktorú podľa Masaryka nazýva „humanitnou morálkou“.

„Vezmeme-li si za mravní kritérium objektivní velikost účinu při mravní hodnotě, tu vidíme, že nejvyšší stupeň bude zaujímat *morálka humanitní*, neboť objímá celé lidstvo a obrací se k člověku v nejširším významu slova“ (Tvrdý 1932, s. 156).

Pri nej rozumová činnosť nadobúda prevahu nad ostatnými citovo – inštinkívnymi stránkami hodnotenia, pretože takéto zovšeobecnenie si vyžaduje vyšší stupeň abstrakcie a obrazotvornosti. K najvyšším ideálom - cnostiam humanitnej morálky patria ideály altruistickej lásky, spravodlivosti, pravdy a imperatív práce.

Základy pojmu humanita vidí Tvrdý jednak v sociologickom chápaní ľudstva ako kolektívnej bytosti, ktorú opísal August Comte (1798-1857), jednak aj v etických prejavoch. Ide v nich

o vyjadrenie ľudského súcitu (André Lalande, 1867-1964), ale aj všetkého, čo je pozitívne ľudské a tvorí tak mravný ideál človeka (T. G. Masaryk, 1850-1937). Okrem prirodzeného základu má humanitné hodnotiace vedomie svoj prameň aj v kultúre a jej vývoji. Tu sa Tvrdý podujíma ukázať, „čím prispeli jednotlivé kultúry k vývoji ideje humanitni“ (Tvrdý in Gabriel 1982, s. 134-135, 141). Z tohto vyjadrenia sa dá usudzovať, že Tvrdý mal zámer urobiť historický prierez európskymi kultúrnymi smermi od antiky po súčasnosť. Stihol však spracovať iba obdobie grécko-rímskeho staroveku.

Súčasťou humanity je aj národné povedomie a pravé vlastenectvo. Ono je protiváhou „vôle k moci“ prejavujúcej sa v štátnom imperializme a nacionalizme veľkých národov, ktoré Tvrdý považuje za ideových pôvodcov prvej svetovej vojny a ľudskej biedy. Protiváhou k tejto tendencii sú snahy vo svete o založenie svetovej organizácie národov. Globálne spájanie národov a kultúr (OSN vznikla až r. 1948) je uskutočniteľné iba na základe humanitnej morálky (Tvrdý 1932, s. 157).

Popri humanitnej morálke človek koná aj podľa morálky nejakej skupiny (rodina, národ, štát, spoločnosť...). Môže sa viac, či menej približovať k humanitnej morálke. Rozdiely sú zjavné pri hodnotových konfliktoch. V prípadoch, keď sa nejaký národ cíti byť v ohrození, väčšina toleruje morálku skupiny, hoci je v rozpore s humánnymi hodnotami. Tak talianski fašisti uprednostňovali svoju skupinovú morálku v mene tzv. „svätého sebeckta“ národa („sacro egoismo“). S humanitnou morálkou sa často dostávajú do konfliktu imperiálne záujmy veľkých národov. Tak Taliani utláčali Juhoslovanov, Angličania Indov a Američania obyvateľov čiernej pleti. V rozpore s tými postojmi stojí podľa Tvrdého česká skupinovú morálka, ktorá v čase ohrozenia jestvovania národa sa neodklonila od humanitných ideálov vďaka osobnostiam ako Dobrovodský, Kollár, Palacký, Havlíček, Tyrš, či Masaryk (Tvrdý 1932, s. 158-160).

Mocenské prejavy ohrozujúce mier Tvrdý sumarizuje do týchto bodov:

1. Presadzovanie moci v spoločenských inštitúciách (politických stranách).
2. Predkladané príklady národných hrdinov vedúce k uctievaniu moci.

3. Úspech otvorene presadzovanej moci strháva ľudí, ktorí sa stávajú obeťami propagandy.
4. Prejav moci v bezohľadnom konaní je esteticky pôsobivejší, než konanie obmedzované morálkou (vplyv Nietzscheho v žurnalistike).

Filozofia sa svojou racionálnou argumentáciou však dokáže postaviť do cesty prejavom „vôli k moci“, čoho príkladom bol odpor Benedetta Croce (1866-1952) voči Mussolinimu (Tvrď 1932, s. 32-33). Tvrď uvedené vojnové prejavy spoločnosti inteligentne pranieruje hlásaním hodnôt humanitnej morálky a aktívnou účasťou na konferenciách, či verejných prednáškach. Vo februári roku 1938 sa napríklad zúčastnil na konferencii nemeckej Učiteľskej jednoty v Liberci s prednáškou o humanite a v Hradci Králové s prednáškou Problém humanitní morálky (Tvrď 1939, č. 21).

ZÁVER

Tvrď považoval demokraciu za najdokonalejší spôsob usporiadania ľudskej spoločnosti. Zaoberal sa jej obhajobou a budovaním teoretických základov tzv. aktívnej demokracie, v ktorej riziko prevratu k totalitnej vláde skupiny by bolo minimálne (Gabriel 1982, s. 94).

Pritom otvorene kritizoval súdobé fašistické a komunistické režimy, ako aj kriticky posudzoval uplatňovanie demokracie v Československu. Jeho pohľad do budúcnosti bol optimistický. Náznaky pozitívnych zmien videl v silnej túžbe po obnovení života (v literatúre a umení) a v obnovení národnej spolupatričnosti. Cesta budúcej obnovy – tzv. „renesancie sveta“ už nesmeruje od kultúry svetovej ku kultúre národnej, ako to bolo v minulosti, ale od kultúry národnej ku kultúre svetovej (Tvrď 1941, s. 31-33).

Literatúra

- Anonym (1942): *Mistopřísežné prohlášení svědků*. Brno: Archiv Masarykovy univerzity, E.j.15, č. 238.
- GABRIEL, J. (1982): *Filozofie Josefa Tvrdeho*. Brno: Universita Jana Evangelisty Purkyně.
- KRÁL, J. (1937): *Korespondence J. Tvrdeho*. Brno: Archiv Masarykovy univerzity, E.j.2, č. 42.
- TVRĎ, J. (2002): *Zápisky k životopisu*. Brno: Masarykova univerzita.

- TVRDÝ, J. (1932): *Nová filosofie. Analýza dnešní filosofické situace*. Praha: Vyd. Volné myšlenky.
- TVRDÝ, J. (1941): *Nová renaissance*. Praha: Nakl. Václav Petr.
- TVRDÝ, J. (1947): *Úvod do filosofie*. Brno: Komenium.
- TVRDÝ, J. (1939): *Zápisy*. Brno: Archiv Masarykovské univerzity, E.j. 1, č. 21.

Resumé

The paper presents the crisis situation in Czechoslovakia before and during the Second World War through the thinking, social and philosophical response to it by Josef Tvrď (1877-1942). By studying his notes, letters and works in preparation and publication, it tries to present the notion of humanity, which the author considered crucial in solving social problems in the context of the moral responsibility of the individual in society.

Keywords: Humanity – Responsibility – Morality – Josef Tvrď

doc. PhLic. Ing. Peter Mlynarčík, PhD.

Inštitút sv. Tomáša Akvinského

Rajecká 17

010 01 Žilina, SR

e-mail: mlynarcik@za.sanet.sk

KONCEPT ETICKEJ ZODPOVEDNOSTI V DIELE SØRENA KIERKEGAARDA

Katarína Pazderová

JEDNOTLIVEC A EXISTENCIA

Dánsky mysliteľ Søren Kierkegaard (1813 – 1855) svojho času rozpútal svojim osobitým literárno-filozofickým útokom na antropologický esencializmus a – zdanlivo – bezbrehý idealistický racionalizmus neskorého novoveku v dejinách ľudského myslenia sprvu nenápadnú, no, ako sa ukázalo neskôršie, ďalekosiahlu revolúciu.¹ Ako oponent mainstreamu z existenciálno-filozofickej a paralelne i religióznej pozície tematizoval vo svojich dielach tému človeka a jeho bytia celkom *inak* než jeho predchodcovia. Svojmu čitateľovi sa sám za seba, ale aj prostredníctvom svojich pseudonymov² prihovárал priamo a apelaatívne, pristupoval k nemu ako k jednotlivému, nie podstatne definovanému, ale existujúcemu, tvorivému a konštantne samého seba tvoriacemu individuu.³ Kierkegaard pritom neodsudzoval zís-

¹ Karl Jaspers zhodnotil, že do roku 1900 išlo v prípade S. Kierkegaarda o pomerne neznáme meno, čomu výrazne pomohla jazyková bariéra medzi Dánom Kierkegaardom, ktorý svoje diela písal výlučne vo svojom rodnom jazyku, a širším európskym filozofickým prostredím. Až po vydaní súborného prekladu Kierkegaardovho diela v Nemecku v roku 1909 sa z neho stal „objav“ (Jaspers 1990, s. 1); podľa Jaspersa to bol Kierkegaard, kto spolu s Friedrichom Nietzsche „otvoril oči“ nastupujúcej generácii „novou podobou“ myslenia a novátorstvom nimi problematizovaných tém (Jaspers 1990, s. 14). Tzv. kierkegaardovská renesancia (pozri tiež: Šajda 2016), ktorá sa odohrála v prvej polovici 20. storočia v nemeckom filozofickom prostredí, bola však len začiatkom popularity Kierkegaardových diel a najrôznejších analýz všetkých ich aspektov; neustále vydávané monografie o diele tohto filozofického solitéra a pozornosť, ktorá sa mu i súčasnosti venuje, svedčí o tom, že Kierkegaard oslovuje svojich čitateľov dodnes.

² Uplatňovaním danej metódy inšpirovanej Sokratom, ktorú Kierkegaard označil termínom „nepriameho sprostredkovania“, chcel pomôcť svojim čitateľom, aby lepšie porozumeli vlastnej situácii a motivácii bez toho, aby ich pritom zafažoval didaktickosťou príznačnou pre „objektívne“ spôsoby uvažovania, vysvetľuje motiváciu nepriamymi spôsobmi a istým druhom odosobňovania sa od Kierkegaardovho autorstva svojich diel P. Gardiner (Gardiner 1996, s. 48-49). Kierkegaardovi šlo o to, aby človeka nepriamo doviedol do situácie vnútorného pochopenia, ktoré by predchádzalo jeho existenciálnej voľbe.

³ Kierkegaard to zdôrazňoval napríklad vo svojom diele *Konečný nevedecký dodatok k filozofickým drobnostiam* z roku 1846, kde – používajúc pseudonym a znovu sa hlásiac k svojej metóde nepriameho sprostredkovania – v *Dodatku* uvádza: „Ja, Johannes Climacus, nie som ľudskou bytostou viac alebo menej; a preto predpokladám, že ten, s kým mám tú česť sa rozprávať, je tiež ľudskou bytostou. Ak chce

kavanie objektívnych poznatkov, ktoré sme sa vďaka vedám o človeku a svete dozvedeli, ale neustále zdôrazňoval ich relatívnu platnosť voči tomu, čo je v existencii jednotlivca významné a absolútne. Jednotlivý človek je totiž podľa neho oveľa viac než len to, čo o ňom *vieme*; takisto jeho (subjektívna) pravda nespočíva v hromadení rozumových faktov o sebe samom. Pred tvárou večnosti stojí Kierkegaardov človek vo svojej slobode a zodpovednosti ako jedinečný, prežívajúci, existujúci jednotlivec, ktorý svoju pravdu uskutočňuje svojou voľbou a životom.

Z uhla pohľadu človeka 19. storočia za jedno z najväčších nešťastí modernej doby Kierkegaard označil v spoločnosti rozšírenú paradoxnú syntézu „prílišného vedenia“ človeka o sebe samom a jeho paralelného zabúdania na jeho zodpovednosť za samého seba, na to, čo vlastne existovať ako jednotlivec znamená, čo je to vnútrajškovosť a čo to znamená byť kresťanom (Kierkegaard 2003, s. 12). Z tohto hľadiska sú zaujímavými momentmi jeho uvažovania o zodpovednosti viaceré jeho texty, medzi ktorými vyniká metaforická kritika súdobých trendov v myslení a spoločenskom živote obsiahnutá v eseji *Súčasnoscť*.⁴ Prostredníctvom metódy komparácie v tomto diele Kierkegaard literárne vykreslil dva obrazy: prvým bol obraz doby revolučnej, ktorej primárnymi kvalitami boli zanietenosť, vášeň,⁵ kultivovanosť, charakternosť, bezprostrednosť, originalita, vážnosť a obsažnosť (Kierkegaard 1996, s. 5-17). Druhým obrazom bola jeho ilustrácia doby racionality, ktorá mala byť epochou nadmernej reflexie (ale bez praktického dôsledku), nestálosti, príklonov k objektivite a všeobecnosti, ľahostajnosti, nezaujatosti, neschopnosti zaujatia rozhodného postoja a absencie existenciálnej vášne (Kierkegaard 1996, s. 19-33). S dobou ro-

byť špekulatívnym myslením, čistým špekulatívnym myslením, potom sa s ním rozprávať nemôžem, pretože v tom okamihu sa stáva neviditeľným; nielen pre mňa, ale tiež pre slabé oko každého normálneho smrteľníka“ (Kierkegaard 1992, s. 111).

⁴ *Súčasnoscť* Kierkegaard publikoval v rámci rozsiahlej zbierky textov pod názvom *Literárne recenzie* v roku 1846.

⁵ Je dôležité poznamenať, Kierkegaard pojem vášne zväčša nepoužíval v tradičnom slovníkovom význame tohto slova (teda vo význame impulzívnej túžby či afektu). Vášeň má v jeho textoch špecifické konotácie, ktoré priamo nedefinuje, ale neraz objasňuje a obhajuje s cieľom rozlíšiť vášeň viery a presvedčenia vlastnej jednotlivcovi, od prudkých pudových vášní a afektov. M. Petkanič kierkegaardovský zmysel pojmu vášne vystihuje ako autorovo vyjadrenie hlbokej zanietenosti, výraz hlbokej interiority jednotlivca, hnciu silu jeho vôle existovať autenticky, čiže jeho bytostnú zainteresovanosť na vlastnej existencii (Petkanič 2013, s. 66-67; pozri tiež: Petkanič 2010).

zumu Kierkegaard očividne asocioval podobu svojej vlastnej súčasnosti, ktorej predstaviteľia boli podľa neho charakteristickí nekritickou davovou mentalitou (uprednostňujúcou kvantitu na úkor kvality, množstva na úkor jednotlivcov), ovplyvňovaní verejnosťou a jej mienkou (namiesto apelu na dôležitosť individuálnej zodpovednosti za rozhodovanie sa za seba samého), konformitou, anonymitou, nivelizáciou a zveličeným, často zhubným vplyvom médií na ľudí.⁶ V týchto fantómových a abstraktných vynálezoch rozumovej doby sa podľa neho jednotlivý človek úplne stráca a jeho hodnota vyprcháva. Dominancia davu, ktorý jednotlivca odbreňuje od „nevýhod“ slobody a od pocitu zodpovednosti, má za následok všeobecné iluzórne presvedčenie, že v početnosti davu spočíva jeho moc, ktorá sa následne prenáša aj na každého jeho ochotného člena. No v skutočnosti, oponuje Kierkegaard, výdobytky doby rozumu nie sú ničím iným než jedným obrovským zmyslovým klamom, pretože práve dav, resp. „množstvo je nepravda“ (Kierkegaard 2003, s. 129).

Práve existujúci jednotlivec, ktorého Kierkegaard označil za ústrednú duchovnú kategóriu celého svojho diela (napr. in: Kierkegaard 2003, s. 135, 140), koncepčne funguje ako opozitum davu. Jednotlivec je tým, čo je reálne – nie abstraktné, – a unikátne, čo nezaniká v celku, ale samostatne vyniká. Každý jednotlivec je konkrétnym subjektom, nositeľom slobody a zodpovednosti za samého seba. Jednotlivec je tým, kto existuje v užšom význame tohto slova, kto sám seba tvorí prostredníctvom voľby v každom okamihu svojej existencie a v pomere k večnosti. Kierkegaardov jednotlivec je tým, kto, pokiaľ samého seba zvolil, a teda existuje skutočne autenticky, v sebe v malom meradle kopíruje aj atribúty revolučnej doby z diela *Súčasnosť*. Len jednotlivcovi je vlastná vôľa a vášeň, ktoré, ak ňou disponuje, mu umož-

⁶ Najmä fenomén tlače Kierkegaard podrobil kritike, pretože toto médium podľa jeho slov najviac prispelo k zrušeniu zásady kontradiKCie „buď – alebo“ a stalo sa vplyvným sprostredkovateľom davovej mentality: „Je zrejmé, že tlač, reprezentujúca abstraktné, neosobné sprostredkovanie...bez ohľadu na pravdivosť či nepravdivosť toho, čo sprostredkúva, nesmierne prispieva k demoralizácii, pretože všetko neosobné, čo je viac menej tiež bez zodpovednosti a bez ľútosti, tiež demoralizuje, čiže anonymita, najvyšší výraz abstrakcie, neosobnosti, neľútosti a nezodpovednosti, je základným prameňom demoralizácie“ (Kierkegaard 2003, s. 93).

ňujú prekonať zúfalstvo estetickej formy života a úzkosť prameňiacu zo slobody a jej nekonečných možností, voliť podobu, „štádium“⁷ svojej existencie.

Dialektika Kierkegaardovho autorského štýlu sa teda preukázateľne manifestuje v jeho dvojakom používaní pojmov, akými sú aj „existencia“ či „jednotlivec“. „*Jednotlivec* môže znamenať jediný zo všetkých a môže tiež znamenať každý,“ píše Kierkegaard (Kierkegaard 2003, s. 136). Vnútorne tým diferencuje medzi spôsobom človeka, ktorý „len existuje“ a jednotlivcom, ktorý „skutočne existuje“. Principiálne totiž *existuje* každý človek, keďže *principiálne*, pred tvárou Boha, je každý jeden bez výnimky slobodným a zodpovedným jednotlivcom. V širšom zmysle slova ľudská existencia značí „existenčnú možnosť“ každého človeka (Kierkegaard 2003, s. 8), teda aj v prípade, ak si samého seba neuvedomuje naplno, nevolí si samého seba – inými slovami: ak existuje „len“ neautenticky.⁸ V užšom zmysle slova pojmom existencie Kierkegaard označuje eminentný spôsob bytia človeka, ktoré je uvedomené, slobodne zvolené a v zodpovednosti uchopené. Cez kritiku špekulatívneho objektivizmu Kierkegaard argumentačne dokazoval, ako veľmi človeka trend racionalizmu odosobňoval a zároveň opomenul všetko ostatné a dôležité, čo takisto konštituuje ľudské bytie, a zvolil si radikálne inú cestu filozofovania. Ľudskú existenciu v užšom zmysle slova chápal ako realitu, ktorú si treba v prvom rade hlboko vnútorne, aktívne v jednotlivosti, ale aj v reláciách k sebe samému, k iným ľuďom a k Bohu, zvoliť a žiť. Ako syntéza „možnosti a nutnosti“ (Kierkegaard 1993, s. 123) je podľa tohto

⁷ P. P. Rohde uvádza, že Kierkegaardovo používanie termínu „štádii“ existencie je obrazné v súlade s autorovým štýlom. Viaceré štádiá totiž očakávajú „stupňovitý prechod od jedného štádia k druhému, ako schodište, po ktorom sa stúpa nahor,“ no to striktné vzaté podľa Rohdeho presne nevystihuje to, čo pod „štádiami“ na ceste životom rozumel Kierkegaard (Rohde 1995, s. 101). Ide teda skôr o formy jestvovania, pre ktoré sa – s výnimkou estetického, ktoré je „bezprostredné“ (Kierkegaard 2007, s. 622), – človek môže rozhodnúť, ale ktorými zákonite nemusi prejsť.

⁸ Najmä pre Kierkegaardom charakterizovaného esteticky žijúceho človeka je typické nechať svoj život plynúť bez aktívnej účasti na ňom, spoliehajúc sa radšej na všetky možné okolnosti či masu ľudí, ktorej postoj estét často neproblematicky adoptuje, než by produkoval vlastné. P. Lønning v tejto súvislosti rozlišuje Kierkegaardovo chápanie existencie ako „danosti“ a existencie ako „výzvy“. Zatiaľ čo existencia ako danosť zahŕňa estetické a neautentické spôsoby existencie, je jednotlivcovi „daná“ a je pasívna, existencia ako výzva je tá, ktorú Kierkegaard anticipuje už v druhej časti svojho diela *Bud' – alebo* (1843), je to jednotlivcova vedomá a dôsledná voľba samého seba s pochopením a primárnym prijatím zodpovednosti za ňu (Lønning 1980, s. 146).

chápania existujúci človek neustále na ceste za sebou samým – od možnosti ku skutočnosti seba samého.

VOĽBA EXISTENCIE: PRIJATIE ZODPOVEDNOSTI ZA SEBA SAMÉHO

Kierkegaard rozlišoval estetickú, etickú a náboženskú podobu existencie, no len dve druhé menované spĺňali podmienku duchovnosti a potenciálnej zmysluplnosti. Aj preto pojmy slobody, povinnosti a zodpovednosti Kierkegaard skloňoval predovšetkým v súvislosti s voľbou etického a náboženského spôsobu existencie.

Estetický postoj k životu je ten, ktorý je neautentický, v ktorom je človek sám sebe odcudzený, rozptýlený v bezprostrednosti a nesústredený na samého seba. Plytkosť jeho vlastného vzťahu k sebe samému sa priamo zrkadlí v jeho vzťahu k iným ľuďom, k svetu, k Bohu. Pre Kierkegaardovho estéta je jednoduché sklzávať k efemernej nepravosti, ktorej reprezentantom je dav, prijímať cudzie názory a považovať ich za svoje. Estetický človek nie je osobnosťou a nie je ani z povahy svojej existencie schopný nadväzovať skutočné hlboké vzťahy. Ak sa s inými ľuďmi združuje, tak to robí len oportunisticke: slúžia mu ako chvíľkové rozptýlenie, výhovorka pre dočasný bezpečný útek pred samým sebou. Estetický človek chce mať slobodu – a neraz je presvedčený, že ju aj má, – no zároveň jej – s úzkosťou z nej vyplývajúcej – nedokáže či odmieta so všetkou zodpovednosťou čeliť. Estetické štádium má tak svoj prirodzený koniec v stave zúfalstva, ktoré človeka dosiahne ako choroba ducha, a privedie ho k prvej voľbe buď – alebo.

Charakteristike estetického spôsobu existencie je venovaná prvá časť Kierkegaardovho diela *Bud' – alebo* (1843) a instantnou odpoveďou na ňu je opis štádia etického. V prechode zo zúfalstva estetiky, ktoré je jeho zákonným vyústením, do etického štádia existencie nastáva zlom: jednotlivec reaguje na potrebu obrátiť sa sám k sebe bytostnejším spôsobom. Etický človek volí sám seba absolútne, k čomu potrebuje vôľu, vášeň a presvedčenie chcieť existovať ako jednotlivec – samého seba si slobodne zvolí a za svoju voľbu niest zodpovednosť. Pojem voľby Kierkegaard používa len v autentickom, t. j. etickom zmysle slova. Je to kategória, ktorá označuje voľbu seba samého, vlastnej identity, základného životného smeru – zmyslu života. Predmetom voľby seba samého je teda osobnosť a ako taká je táto voľba rozhodujúca pre určenie životného obsahu.

Estét požaduje slobodu, nezávislosť, nezáväznosť a práva, no, paradoxne, je príliš zajatý svojimi okolnosťami často bez svojho vedomia (alebo priznania si tejto situácie), zmyslovými podnetmi, premenlivosťou, tradíciou či verejnou mienkou na to, aby ju vedel uchopiť. Etický človek, naopak, volí samého seba. Estét teda nie je skutočne slobodný, pretože sa svojej slobody nikdy neujal a nikdy nezvolil vo voľbe samého seba. Na druhej strane jednotlivec, ktorý je v živote schopný robiť pevné, zásadné, trvalé voľby s dôsledkami, ktoré je pripravený zodpovedne prijať, je človekom skutočne slobodným. Jednotlivec rozhodujúci sa pre etické štádium existencie si je vedomý svojich limitov a možnosti projektovania vlastnej existencie, preto nepodlieha náhodnosti a nestálosti svojho okolia a ani sa mu neprispôsobuje. „Kto eticky zvolil a našiel sám seba, vymedzil sa tým v celej svojej konkrétnosti. Je sám sebe jednotlivcom, má také a také schopnosti, vášne, sklony, zvyky, je vystavený takým a takým vonkajším vplyvom a je ovplyvňovaný jedným smerom tak a iným inak. Má tu za úlohu sám seba, pričom jej cieľom je v duši usporadúvať, formovať, temperovať, povzbudzovať, potláčať, skrátka napomáhať vyrovnanosť a harmóniu ako plod osobných cností. Predmetom jeho činnosti je on sám, nie však určovaný svojvoľne – má sám seba za úlohu a tá sa s ňou stala tým, že si ju zvolil“ (Kierkegaard 2007, s. 716).

Z hľadiska Kierkegaardovej existenciálnej filozofie je voľba seba samého pre existenciu človeka esenciálna. Je významovo i časovo prvou voľbou, ktorú človek uskutočňuje v duchu kierkegaardovskej kontradikcie „buď – alebo“. Je dialektická, pretože jej predchádza osamotenosť a úzkosť – v momente, keď sa rozhoduje o voľbe seba samého, sa vyčleňuje voči celému ostatnému svetu. Vtedy hľadá obsah seba samého, svoju pravdu, hodnotu, ideál, zmysel, na ktorých základe by mohol budovať svoju ďalšiu existenciu. V tejto pomyslenej izolácii sa jednotlivec odosobňuje od sveta a pokračuje ďalej – skonkrétňuje abstraktné: po prvom pohybe „od sveta“ sa takpovediac navracia „späť k svetu“, a robí tak simultánne. „Jednotlivec si sám seba uvedomí ako určité individuum s konkrétnymi schopnosťami, sklonmi, pudmi a vášňami, na ktoré pôsobí určité prostredie, určitý produkt určitého okolia. Tým, že si sám seba takto uvedomí, prevezme za všetko zodpovednosť“ (Kierkegaard 2007, s. 705).

PREKONANIE ETICKÉHO ŠTÁDIA EXISTENCIE; LÉVINASOVA KRITIKA KIERKEGAARDA

Kierkegaard vo svojom diele *Bázeň a chvenie* (1843) zachádza ešte ďalej a rozvíja úvahu o suspendovaní etického náboženským. V náboženskej sfére etické (v zmysle mravnosti, rozlíšenia dobra a zla, definovania noriem určujúcich medziľudské vzťahy a pod.) nie je negované, ale teleologicky suspendované, teda zosadené z najvyššieho miesta a pozbavené sebestačnosti. O etike tu Kierkegaard začína uvažovať ako o neplnohodnotnej, pretože človek na etickej úrovni nedosahuje sám seba naplno, keďže etika od neho aj po voľbe seba samého vyžaduje rozdávať sa druhým, rodine, spoločenstvu a rešpektovať etické normy často na úkor seba samého. Kierkegaard charakterizoval etické ako všeobecné, teda platné vždy, všade a pre všetkých v rovnakej miere. Etické štádium preto nemôže byť záverečným cieľom existenciálneho rozvoja jednotlivca, hrozilo by že by sa v ňom jednotlivec rozplynul pod tlakom všeobecnej normativity, pretože v anonymnom etickom poriadku nie je miesto pre jednotlivcovu individualitu a osobitosť.

Etické je teda to, čo je všeobecné, ale nie bez hraníc: limity etického štádia existencie tvoria paradoxnosť a absurdita náboženskosti. Etika v náboženskom zostáva zachovaná len vďaka nemu, pretože etika práve od náboženského nadobúda svoje princípy a zmysel. Význam suspendovania etiky tiež nespočíva v zrušení vzťahu lásky k blížnemu, ale v zdôraznení prvoradosti priameho, reálneho a osobného vzťahu jednotlivca k transcencii (k Bohu) ako absolútnemu základu a nevyčerpatelnému prameňu *aj* vzťahu lásky človeka k jeho blížnemu.

Pohyb viery je – podobne ako pohyb etiky – dvojaký: prvým krokom je rezignácia a krok smerom od sveta (vzdanie sa sveta), druhým krokom je krok náboženskou zmeneného človeka za pomoci absurdného smerom späť k svetu. Jednotlivec vstupujúci do náboženského štádia existencie sa k svetu navracia premenený, slobodný a zodpovedný predovšetkým sám za seba v podobnom zmysle ako v štádiu etickom, avšak s dôležitým rozdielom: náboženské predznamenať absurdné a ako také od etiky sa nemusí odôvodňovať nikomu okrem seba samého a Boha.⁹

⁹ Na to Kierkegaard v *Bázni a chvení* upozornil prerozprávaním biblického príbehu o Abrahámovi, ktorého Boh vyzval obetovať jeho jediného syna Izáka. Abrahám požiadavku Boha z etického hľadiska nedokázal pochopiť, uvedomoval si, že rovnako nepochopiteľná by Božia požiadavka bola aj pre iných ľudí, ale napriek tomu

V diele *Bázeň a chvenie* nachádzame snáď to najkrajnejšie poňatie jedinečného ľudského bytia podľa Kierkegaarda, keďže sa tu vynára zásadný problém človeka ako jednotlivca, ktorý je slobodný a zodpovedný voči Bohu a voči sebe samému, no pohybmi v náboženskom štádiu už nie je povinný zodpovedať sa všeobecne. Náboženské suspenduje etiku a príkaz transcendencie, ktorý náboženský človek kladie *nad* samého seba, sa nikoho iného okrem neho samého netýka. Náboženskosťou Kierkegaard prekonal všeobecnosť etiky za cenu parciálneho zrušenia jej významu vo vzťahu k náboženskému. Pôvodná a pravá sloboda a zodpovednosť vychádzajúca z vnútra jednotlivca sa dosahuje, až keď on sám dospieva ku konečnému buď – alebo vo voľbe medzi etickým a náboženským, kedy jednotlivec čelí strachu, bázni, zúfalstvu a úzkosti a absolútne sa otvára tajomstvu transcendencie (Boha). Len tak je podľa Kierkegaarda možné existovať skutočne slobodne a autenticky ako jednotlivec.

Podľa E. Lévinasa reagujúceho na Kierkegaardove idey o subjektivite, etike a slobode (Lévinas 1995) však Kierkegaard neadekvátne absolutizoval význam subjektivity jednotlivca, ktorého v náboženskom štádiu existencie radikálne oddeľuje od druhých ľudí. Lévinas kritizoval spojenie subjektivity s náboženskosťou za cenu suspendovania etiky a Kierkegaardov koncept subjektivity označil za egoistický, ktorý nie je skutočným výrazom prebratia zodpovednosti za existenciu, ale, keďže je v nej subjekt nadradený celku, zostáva idealistický a individualistický. Kierkegaardova koncepcia etiky je neudržateľná, ak si jednotlivec, rozhodujúci sa pre etické, volí „len“ sám seba a za druhých odmieta nie byť zodpovednosť. Podľa Lévinasa, kde sa vzťah jedinca k Bohu oddelí od vzťahu k druhému človeku, tam vzniká priestor aj pre násilie jedného voči druhému. Lévinasovým riešením je postulovanie takej koncepcie etiky, ktorej základom je náuka o stretnutí s Druhým. V Kierkegaardovej voľbe seba samého identifikuje egoizmus jednotlivca, ktorý nahrádza altruizmom: nekonečnú zodpovednosť človek nenesie „len“ voči sebe samému, ale zodpovednosť aj voči každému Druhému, ktorého stretne. Etika, ktorú koncipuje Lévinas, nerozpúšťa subjektivitu človeka vo všeobecnosti etiky, pre-

vďaka sile absurdného a vášne viery bol odhodlaný všetko stratiť, aby potom všetko zázračne získal (Kierkegaard 2005, s. 52).

tože len „neredukovateľná“ subjektivita môže vedome a samostatne byť zodpovedná aj za Druhého, a je teda ekvivalentom zodpovednosti človeka za človeka.

Dá sa konštatovať, že Lévinas uspel vo svojej snahe postaviť Druhého nad jednotlivého človeka, ale len za cenu toho, že altruistický prvok jeho etiky nevyžadoval emancipáciu jednotlivca v zmysle, v akom ju vyžadoval Kierkegaard. Prijatie zodpovednosti voči druhému má podľa Lévinasa prednosť pred slobodou a voľbou jednotlivca, no v takto poňatej nesebeckosti jednotlivec sám stráca samého seba a svoju identitu. Etika neodbytnej zodpovednosti voči Druhému predpokladá, že Druhý je jediný.

ZÁVER. KIERKEGAARDOVA VÝZVA K INDIVIDUÁLNEJ ZODPOVEDNOSTI

Napriek Lévinasovej kritike sa domnievame, že Kierkegaard predvídavo vystihol podstatu svojej doby a jeho postrehy v mnohom pripomínajú našu súčasnosť. Vo svojich spisoch reagoval na problémy spoločnosti a človeka. Tematizoval otázku hodnôt, straty subjektivity a negatívneho vplyvu verejnosti na človeka. Jednotlivec nemôže autenticky existovať ako súčasť abstraktného celku. Nemôže zodpovedne pristupovať k svojmu životu, ak zodpovedne nepristúpi k sebe samému. Jeho kritika doby je kritikou ľudí, ktorí sa nezaoberajú samými sebou, ale nie v egoistickom zmysle slova, ako mu to vyčítal Lévinas. Ľudia strácajú samého seba, pretože v modernej spoločnosti nenachádzajú ideu, ktorej by mohli veriť s celou vážnosťou a vášňou ich existencie. Možno práve v tomto vieme nájsť hlavné poslanstvo Kierkegaardových textov: vo výzve k skutočnej zodpovednosti, zanechaniu povrchnosti a odvahe rozhodovať a konať sám za seba.

Literatúra

GARDINER, P. (1996): *Kierkegaard*. Praha: Argo.

JASPERS, K. (1990): Kierkegaard. *Reflexe* [online], (2). Dostupné na: <https://www.reflexe.cz/File/jaspers.pdf> (Dátum návštevy: 13. 1. 2022).

KIERKEGAARD, S. (1992): *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Princeton: Princeton University Press.

KIERKEGAARD, S. (1993): *Bázeň a chvení. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda.

- KIERKEGAARD, S. (1996): *Současnost*. Olomouc: Votobia.
- KIERKEGAARD, S. (2003): *Má literární činnost*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- KIERKEGAARD, S. (2005): *Bázeň a chvenie*. Bratislava: Kalligram.
- KIERKEGAARD, S. (2007): *Bud' – alebo*. Bratislava: Kalligram.
- LÉVINAS, E. (1995): *Existence and Existents*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers.
- LØNNING, P. (1980): Existence. In: Niels Thulstrup – Marie Mikulová – Thulstrup (eds.): *Bibliotheca Kierkegaardiana vol. 3 (Concept and Alternatives in Kierkegaard)*. Copenhagen: Reitzel, 131-179.
- PETKANIČ, M. (2010): *Filozofia vášne Sorena Kierkegaarda*. Kraków: Towarzystwo Słowaków w Polsce.
- PETKANIČ, M. (2013): Kierkegaard: O vášni ako vôle k existencii. *Filozofia*, 68 (1), 62-73.
- ROHDE, P. P. (1995): *Kierkegaard*. Olomouc: Votobia.
- ŠAJDA, P. (2016): *Kierkegaardovská renesancia*. Bratislava: Pre-media.

Resumé

The paper reflects on Kierkegaard's presented concept of the responsibility and its relation to his category of a single individual. An individual, choosing the stage of their existence, constantly forms themselves and primarily takes the responsibility for what they become. At the same time an individual never exists in isolation: they always interfere in other people's lives, the world, or the transcendence their responsibility applies on, too. Inspired by Lévinas' critique of Kierkegaard's notion of the ethics and responsibility, we also theorize about its defensibility and current message.

Keywords: Søren Kierkegaard – Existence – The single individual – Three stages of existence – Choice – Responsibility

Mgr. Katarína Pazderová

Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Tajovského 40

974 01 Banská Bystrica, SR

e-mail: k.pazderova@gmail.com

KONCEPCJA FENOMENOLOGII ŻYCIA ANNY-TERESY TYMIENIECKIEJ JAKO DROGA POKONYWANIA EGZYSTENCJALNEJ NIEPEWNOŚCI CZŁOWIEKA. ZAGADNIENIE ODPOWIEDZIALNOŚCI

Magdalena Mruszczyk

WSTĘP

Odpowiedzialność w koncepcji fenomenologii życia i ludzkiej kondycji twórczej autorstwa Anny Teresy Tymienieckiej – współczesnej filozofki żyjącej w latach 1923–2014 – nie stanowi zagadnienia, które byłoby w niej wyszczególnione i w sposób odrębny opracowane oraz omówione. Nie wynika to jednak z jakiegoś braku zainteresowania autorki tą tematyką. Wręcz przeciwnie, obecność zagadnień związanych z moralnością w fenomenologicznych rozważaniach Tymienieckiej jest priorytetowa, gdyż bezpośrednio dotyczy problematyki człowieka i człowieczeństwa, która zajmuje ich centralny punkt. A całość tych rozważań autorka określiła mianem „ontopojezy życia”, co bardzo dobrze uzasadnia mówienie o odpowiedzialności moralnej na kanwie życia rozumianego tak, jak ona je rozumiała – jako świadomość wyrastająca na podłożu dwóch źródeł: natury kierowanej prawami przyrody oraz logosu życia i twórczej wyobraźni (*imaginatio creatrix*) – dwóch metafizycznych sił. W tym ujęciu oba źródła nie tylko nie wchodzą z sobą w konflikt, ale ściśle współpracują w „wielkiej grze życia”, której stawką jest absolutna wolność w perspektywie Transcendencji, Nieuwarunkowanego, Boskości, Sacrum.¹

Co się tyczy idei ontopojezy życia, to jej sens w pełni koresponduje z użytym wcześniej pojęciem fenomenologia życia. Jednak „fenomenologia życia” nie ukazuje tak wyraźnie jak „ontopojeza życia” tego, do podkreślenia czego dążyła filozofka podejmując polemikę z fenomenologią klasyczną (Edmunda Husserla i Romana Ingardena). To „coś” można krótko ująć jako dynamiczne, aktywne, sprawcze, twórcze uczestniczenie ludzkiego

¹ A.-T. Tymieniecka używała zamienne takich określeń, jak: Transcendencja, Nieuwarunkowany, Boskość, Sacrum, odnosząc się do Boga.

podmiotu w procesie stawania się i rozwoju życia w ogóle (Tymieniecka 2014, p. 239, 250), co, jak się wydaje, dla zrozumienia tej koncepcji i wyłaniającej się w jej obrębie problematyki odpowiedzialności jest niezwykle istotne.

Tymieniecka rozpoczęła zgłębianie idei transcendentalnej fenomenologii Husserla na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, w Polsce, studiując pod okiem Romana Ingardena w latach 1945–1947. Zaszczepionemu w sobie przekonaniu o wyjątkowości fenomenologii w badaniach ludzkiego świata dała wyraz swoimi późniejszymi działaniami naukowymi prowadzonymi już nie w Polsce, ale za granicą: w Europie (Szwajcaria, Niemcy, Belgia, Francja), gdzie dalej studiowała filozofię i zdobywała kolejne stopnie i tytuły naukowe, a potem w Stanach Zjednoczonych – działając już jako samodzielny naukowiec. Tam, Tymieniecka dała się poznać międzynarodowemu towarzystwu naukowemu również jako redaktor naczelna serii wydawniczej: „*Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*”, którą sama założyła w 1968 roku, oraz jako fundatorka Światowego Instytutu Fenomenologii (1976) (Szymaniak 2011, p. 759-762). Fenomenologia była dla niej najważniejsza, jednak jej konkretna wizja różniła się od tej, zaproponowanej przez Husserla, przez Ingardena oraz jakiegokolwiek inne, wyłącznie racjonalistyczne stanowisko filozoficzne. Tymieniecka wiązała racjonalizm z idealizmem, wręcz utożsamiając jeden z drugim i zwłaszcza z tym drugim – nie chcąc się pogodzić. Dlatego, jej podejście do fenomenologii klasycznej było gruntownie krytyczne, a częstokroć polemiczne.

Owo krytyczne i polemiczne stanowisko wobec fenomenologii klasycznej Tymieniecka budowała przez cztery dekady, rozwijając je i poszerzając dzięki współpracy z naukowcami z różnych dziedzin i dyscyplin: filozofii, nauk przyrodniczych, nauk społecznych, a także z artystami oraz teologami. Czyniła to w pełnym przekonaniu o fundamentalnej roli fenomenologii (jako ontopojezy życia) wobec możliwości i sensowności istnienia tych dziedzin i dyscyplin jako eksplikacji ludzkiej aktywności twórczej (Tymieniecka 1962). I dlatego, chociaż jej stanowisko fenomenologiczne ewoluowało w ciągu tych dziesięcioleci pracy naukowej, podstawowe założenie, na którym się ono opierało, miało stały charakter: fundamenty ludzkiego świata są racjonalne,

ale ich racjonalność nie jest „czysta” (w sensie idealistycznym); doświadczeniem źródłowym dającym wgląd w owe fundamenty nie są „czyste” akty poznawcze „czystej” (idealistycznej) świadomości transcendentnej, lecz akt twórczy człowieka ugruntowany na doświadczeniu życia (doświadczeniu bycia żywym i żyjącym w jedności-ze-wszystkim-co-żyje) (Tymieniecka 2011a, p. 105).

ŻYCIE I JEGO ONTOPOJEZA

Życie człowieka, tak jak życie w ogóle, jest pierwotnie zakotwiczone w świecie przyrody. Jego źródło tkwi w tzw. „matrycy przyrody”, w „łonie życia” (Tymieniecka 2011a, p. 22, 82). Określenia te stosuje fenomenolożka po to, by nie pozostawić żadnych wątpliwości, że chodzi o życie biologiczne, wspólne człowiekowi i wszystkim żywym jestestwom. W tych kategoriach człowiek, to organizm żywy na najwyższym stopniu rozwoju biologicznego, z najdoskonalej rozwiniętym centralnym układem nerwowym. Bez niego niemożliwe byłoby działanie samoświadomości odzwierciedlającej najwyższy ewolucyjnie stopień rozwoju życia (Tymieniecka 2006, p. XII-XIV). Człowiek jest zwierzęciem, uważała Tymieniecka (Tymieniecka 2000, p. 244), ale „ludzkim” zwierzęciem, co oznacza, że kulturowy rozwój jego życia, które pierwotnie ma witalny charakter i realizuje ewolucyjny cel przetrwania gatunku poprzez odżywianie się, wzrost i prokreację, to ostatecznie kwestia działania metafizycznych, kosmicznych sił: logosu życia i *imaginatio creatrix* (twórczej wyobraźni).² One to, wykorzystując neurologiczny potencjał człowieka, oddają każdej ludzkiej jednostce i całemu ludzkiemu gatunkowi swoją moc tworzenia życia. Od tego momentu ludzkie życie przejawia swoją duchowość, która dominuje nad potrzebami witalnymi (Tymieniecka 2011a, p. 173-174, 247, 372). Te ostatnie zresztą słabną i ustępują miejsca pragnieniom dążenia ludzkiego ducha w kierunku realizacji jego pełnej wolności: ku Transcendencji, Boskości, ku Bogu (Tymieniecka 2000, p. 40). Człowiek czyni to swoim własnym aktem twórczym. Zatem doświadczenia źródłowego, do którego chciał dotrzeć Husserl, jako do doświadczenia początku swoiście

² A.T. Tymieniecka tłumaczy, że logos życia, to naturalna, domniemywana w procesach przyrody siła napędzająca rozwój życia, czyniąca to w sposób racjonalny i ukierunkowany na osiągnięcie realizacji entelechialnego wzoru życia, jakim jest ludzkie jestestwo.

ludzkiego świata ducha, należy upatrywać tam, gdzie króluje twórczość i sprawczość – dynamizm podejmowania decyzji, a nie wyłącznie czysta kontemplacja (Tymieniecka 2012, p. 85, 2011a, p. 280). W akcie twórczym człowieka wyraża się najgłębszy sens swoiście ludzkiego życia, wyraża się *sedno* człowieczeństwa, a zarazem ów sens i owo *sedno* się tworzą – nieustannie. Tym jest ontopojeza życia: procesem odsłaniania sensu życia w twórczym akcie jego konstruowania i zarazem procesem samego życia.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ W ONTOPOJEZIE ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Życie, to najważniejszy przedmiot ludzkiej twórczości i sprawczości. Jednak pierwotne doświadczenie życia, to nie doświadczenie tego, jak człowiek poznaje życie, ale doświadczenie ludzkiego aktu twórczego w życiu i wobec życia. Tylko tak, jak można sądzić, możliwe jest ukazanie właściwej życiu dynamiki, jego zmienności, tego, że życie *de facto* kształtuje się siłą świadomego ludzkiego działania, a działanie to wypływa z ludzkiej kondycji twórczej będącej wspólnym dziełem logosu życia i twórczej wyobraźni operujących na podłożu przyrody (Tymieniecka 1987, p. 69-73). Dzięki temu procesy przyrodnicze nie zachodzą „ślepo” i całkowicie przypadkowo. W pewnych aspektach są one dziełem przypadku (np. mutacji genetycznych), jednak ujmowane w całokształcie jawią się jako sensowne i racjonalne, wręcz przemyślane. Wizja człowieka w ontopojezie życia nie jest redukcjonistyczna ani w kierunku czystego witalizmu (Torjussen, Servan, Andersen Øyen 2008, p. 5), ani w kierunku czystego racjonalizmu. To również wizja, która zgodnie z intencją autorki nie jest ani deterministyczna, ani indeterministyczna, co dla problematyki odpowiedzialności ma kluczowe znaczenie. Gdyby uznać, że człowiek ma genezę swojego życia w przyrodzie i całkowicie jest zatopiony w jej prawach, należałoby konsekwentnie przyjąć, że życie ludzkie jest zdeterminowane, a człowiek pozbawiony jest wolności woli i możliwości wyboru oraz zwolniony z odpowiedzialności. Egzystencja człowieka w koncepcji ontopojezy życia jest zrazem uwarunkowana i nieuwarunkowana, co stanowi dla ludzkości poważne wyzwanie.

Warto zauważyć, że unikanie jakichkolwiek radykalizmów Tymieniecka uzasadniała ogólnymi prawidłowościami, na zasadzie których funkcjonuje świat przyrody. Nie można powiedzieć, że jest

w nim cokolwiek jednoznacznego: tylko konstruktywnego lub tylko destruktywnego. W świecie fizyczno-biologicznym, w którym działają prawa kosmiczne, coś przestaje istnieć, by mogło zaistnieć coś innego (Tymieniecka 2006, p. XV-XVI). Jak powszechnie wiadomo: nic w przyrodzie nie ginie, a jedynie zmienia swoją postać, charakter i sposób działania. Wynika to z tego, jak twierdzi filozofka, że wszystko ma swoje źródło w pierwotnym rezerwuarze sił, energii, dynamizmów i wirtualności, na który impet logos życia musiał zadziałać aktywizująco, dzięki czemu zasoby te zaczęły się organizować w coraz bardziej złożone systemy funkcjonalne i ich całe struktury (organizmy żywe), aż po człowieka i jego swoistą kondycję twórczą. Zakłada ona określoną strukturę ludzkiej świadomości, umysłu, która wyraża realizację entelechialnego-onopojetycznego wzoru stanowiącego punkt wyjścia dla dalszego samoprojektowania przez człowieka swojego życia i świata w samoindywidualizacji (Tymieniecka 2011a, p. 117-118, 153). Jakikolwiek próby „wykorzenienia” z człowieka przyrody mogą oznaczać tylko jedno – śmierć. Zgodnie zaś z powyższym założeniem, że nie ma w świecie naturalnym, który jest wokół nas i w nas, demarkacyjnej granicy między jego poszczególnymi elementami, ludzkie zwierzę łączy w swoim jestestwie to, co nazywamy witalnością, z tym, co określamy duchowością. Jest jednością cielesno-psychiczno-duchową, a pomiędzy poszczególnymi aspektami tej całości i zarazem jedności nie może być nieprzekraczalności. Podobnie jest między życiem w ogóle a nie-życiem (Tymieniecka 2000, p. 88, 414).

Centrum życia człowieka stanowi dusza – *animus*, którą Tymieniecka rozumiała w kategoriach Arystotelesowskich, i która jest tutaj oknem na rzeczywistość (Tymieniecka 2011a, p. 41-42), na Wszystko. W niej samej również dokonuje się transformacja pierwotnych zasobów naturalnych w duchową moc tworzenia tego, co transcenduje przyrodę. *Animus* jest centrum samoindywidualizacji, której cel wyznacza przeczuwane przez człowieka przeznaczenie osiągnięcia najdoskonalszej postaci życia – życia w całkowitej wolności od determinantów przyrody (Tymieniecka 2000, p. 576). Tymieniecka, ów proces samoindywidualizacji opisała niezwykle obrazowo. Każdy organizm żywy najpierw rodzi się, potem rozwija, osiąga dojrzałość płciową, przekazuje swoje geny i umiera „zrealizowany”. To dosyć krótka, ale wystarczająco produktywna droga postępu życia

w sensie biologicznym. I w tym sensie człowiek jest równie „postępowy”, jak inne żywe organizmy. Ale człowiek jest też wyjątkowy ze względu na swoistą dla siebie twórczą kondycję i dążenie do spotkania z Bogiem. Na drodze ku Transcendencji jest moment, bez którego przeznaczenie człowieka nie ma szansy się zrealizować: to wykształcenie więzi międzyludzkich i społecznego sensu życia. Od tego momentu, którego nie można jednoznacznie określić, ale który nie pozwala się nie zauważyć, zarówno w życiu indywidualnego człowieka, jak i całej ludzkości rozpoczyna się proces samoindywidualizacji i samointerpretacji w egzystencji. I od tego momentu człowiek sam nadaje sens swojemu życiu oraz zgodnie z tym sensem je realizuje. To nie tylko sens społeczny, ale zarazem sens moralny, który sprawia, że ludzkie życie społeczne ma niepowtarzalną wyjątkowość w całym świecie życia. Właściwie można powiedzieć, że sens społeczny ufundowany jest na sensie moralnym, a moralny ujawnia się tylko na kanwie sensu społecznego. Jednocześnie wszystkie międzyludzkie odniesienia mają ostatecznie charakter odniesień moralnych (Tymieniecka 2000, p. 576-577). W ludzkim umyśle zostaje wykrystalizowane tzw. moralne poczucie (*moral sense*) jako czynnik nadający relacjom międzyludzkim charakter wykraczający poza odniesienia międzyzwierzęce, które zazwyczaj w pełni lub w dużej mierze mieszczą się w granicach naturalnych i egoistycznych potrzeb. Moralne poczucie u człowieka, to oznaka rezygnacji z egoistycznych nastawień w procesie samoindywidualizacji i uwzględnienia interesów również innych indywiduów (Migoń 1996, p. 394), nie tylko ludzkich zresztą.

Każdy człowiek doświadcza swojej sprawczości wobec własnego życia i życia ludzkiego w ogóle, jednocześnie doświadczając moralnej wartości jej skutków. Tworząc swoje życie w sensie społecznym, moralnym, człowiek wyznacza sobie kolejne stopnie samorozwoju, samoindywidualizacji i samointerpretacji w egzystencji, po których wspinanie się pociąga za sobą coraz wyższy stopień odpowiedzialności. A należy pamiętać, że ostatecznie „gra toczy się” o odpowiedzialność za realizację ludzkiego przeznaczenia w działaniu, w akcie twórczym. Zaś na tej drodze, o czym nie wolno zapominać, chociaż w coraz mniejszym stopniu, to jednak wciąż i nadal obecne są czynniki przyrodniczo warunkujące ludzkie życie. Czy możliwa jest zatem pełna odpowiedzialność człowieka? Czy przyroda, która jest w nas,

w jakimkolwiek sposób tłumaczy i usprawiedliwia nasze działania, zwalniając nas od odpowiedzialności?

Odpowiedzialność moralna zakłada wolę, wybór i wolność sprawy. Obecność sprawczości i wyboru Tymieniecka dostrzegała również w życiowych decyzjach wielu zwierząt. To coś, co pozwala zadecydować o określonej strategii życia i odnaleźć najlepsze warunki dla rozwoju i prokreacji. Wydaje się zatem, że instynkt i popęd nie tłumaczą każdego ruchu każdego zwierzęcia. Zwierzę nie jest maszyną. Ale wybór moralny kierowany wolną wolą przynależy tylko ludzkiej osobie. Zwierzę musi zawsze liczyć się z warunkami, ograniczeniami i możliwościami przyrody. Człowiek – nie zawsze. A wolność zaczyna się tam, gdzie wyłania się świadomość uwarunkowań, która ściśle wiąże się z samoświadomością (Tymieniecka 2012, p. 77). Dlatego fakt naszego zakorzenienia w przyrodzie nie jest i nie może być usprawiedliwieniem dla działań sprzeciwiających się duchowemu postępowi ludzkiego życia. Tymieniecka pisze: „Jeśli chcemy sięgnąć do wewnętrznych mechanizmów logicznych, które leżą u podstaw każdej konkretnej umowy «społecznej» jako takiej, musimy także uwzględnić, rozpoznać i docenić podstawowe postulaty Kondycji Człowieka, a mianowicie fundament współuczestnictwa w życiu z innymi ludźmi, dążenie do samorealizacji, przyjęcie odpowiedzialności za siebie i za innych, czyli za „wspólne dobro i właściwe postępowanie” (Tymieniecka 2012, p. 539).

Tylko człowiek ma możliwość wolności w sensie moralnym, a jego wolność, podobnie jak kondycja w świecie życia, stanowi radykalne *novum* (Tymieniecka 2014, p. 280-281). Fakt naturalnej genezy jestestwa ludzkiego nie daje żadnego uprawnienia do postrzegania szeroko pojętego życia duchowego, w tym moralności: ludzkiej wolności, wyborów i decyzji, a w końcu i odpowiedzialności, w kategoriach jedynie ilościowych. To zupełnie inna jakość życia, a w jej perspektywie również odpowiedzialność przybiera stopień „radykalny”. Egzystencjalne wyzwania ludzkości rosną z każdą chwilą pogłębiającej się samoświadomości człowieka. Akt twórczy, którym człowiek poszerza swoją samoświadomość jest szczególnie dynamiczny w skutkach na płaszczyźnie naukowej działalności. Tymieniecka potraktowała to zagadnienie z odrębnością przynależną problematyce szczególnej wagi i rangi dla egzystencji człowieka na

przełomie XX i XXI wieku. To czas narodzin Nowego Oświecenia i jego metafizyki.

NIEPEWNOŚĆ DROGI LUDZKIEJ TWÓRCZOŚCI

Przetrwanie, które ostatecznie określa realizację ludzkiego przeznaczenia w egzystencji, to nie tylko przetrwanie w kategoriach biologicznych, ale przede wszystkim przetrwanie duchowe związane z intelektualnym, estetycznym, a ponad wszystko moralnym rozwojem życia. Odpowiedzialność, która się z tym wiąże, to odpowiedzialność za realizację człowieczeństwa (w nawiązaniu do Husserlowskiego kryzysu kultury europejskiej, chociaż tym razem na przełomie XX i XXI wieku (Tymieniecka 2011a, p. 12)). Człowieczeństwo zaś, to całokształt ludzkiego bycia w świecie, w czym samoindywidualizacja i samointerpretacja człowieka w egzystencji gra pierwszoplanową rolę. Ze względu na to, że te sfery: duchowa i przyrodnicza zazębiają się w stopniu trudnym do jednoznacznego określenia ze względu na ich dynamikę, nie są możliwe wybory witalne zupełnie nienacechowane odpowiedzialnością oraz wybory duchowe bez żadnego związku z witalnymi determinantami³.

Wydaje się, że współczesne nam czasy bardzo mocno i częstokroć boleśnie o tym przypominają. Tymieniecka postrzegała je jako okres dziejących się na naszych oczach zmian zachodzących w stopniu dotychczas nieznanym ludzkości i określiła je mianem Nowego Oświecenia (Tymieniecka 2011b, p. 7-13). Rozwój nauk przyrodniczych, do których filozofka żywiła duży szacunek, a także technika i technologia, z jednej strony poszerzają i pogłębiają poznanie i zrozumienie przez człowieka natury świata i swojej własnej natury, a z drugiej strony powodują poczucie zagubienia w gąszczu piętrzących się informacji, które ostatecznie stają się dezinformacją. Z tej przyczyny fenomenolożka postrzegała dzisiejsze czasy jako czasy „barbarzyństwa” (Tymieniecka 2011, p. 12) – braku stałego punktu odniesienia dla samoindywidualizacji i samointerpretacji człowieka w egzystencji. Te czasy, jak sądziła, domagają się takiej metafizycznej wizji Wszystkiego, która wskaże uniwersalne, ogólne i konieczne

³ W ramach omawianych tutaj konotacji człowieka ze światem przyrody i ewentualnych implikacji ludzkich działań w jego sferze, za które człowiek winien ponosić odpowiedzialność, wyłania się również problematyka ekologiczna oraz problematyka tzw. zrównoważonego rozwoju.

kierunki realizacji przez człowieka swojego życia, zarówno w kontekście indywidualnym, jak i ogólnoludzkim. Dlatego tak ważne i potrzebne jest fenomenologiczne badanie ludzkiego aktu twórczego, bo w nim dochodzi do „styku” – zderzenia się indywidualnych i ogólnoludzkich interesów życia, a zarazem witalnych sił „ludzkiego zwierzęcia” z duchową potrzebą refleksji nad sensem życia. Akt twórczy człowieka daje dostęp zarówno do źródeł swoiście ludzkiej rzeczywistości: społeczno-kulturowej w jej wszelkich, możliwych formach i postaciach, jak również do obszaru powstawania i rozwoju życia jako takiego, w najszerszym, kosmicznym wymiarze wychodzącym nawet poza specyfikę życia na planecie Ziemia. Akt twórczy jest punktem Archimedesowym (Tymieniecka 1987, p. 77) dla ludzkiej refleksji nad sensem Wszystkiego. Akt twórczy nigdy nie jest moralnie obojętny. Za jego dokonanie lub zaniechanie jego realizacji człowiek jest odpowiedzialny, podobnie jak za skutki związanych z tym decyzji.

Na czym ostatecznie polega postęp w rozwoju życia ludzkiego? Z pewnością nie polega on wyłącznie na pomnażaniu naszej wiedzy o prawach i mechanizmach rządzących kosmosem. Odpowiedź Tymienieckiej wskazuje na obszar moralny i etyczny. To w nim dokonuje się (jeśli się dokonuje) autentyczny postęp w rozwoju ludzkiego życia. Oznacza on w pełni świadome dążenie człowieka do ustanowienia trwałego i niezmiennego punktu odniesienia dla moralnych wyborów i decyzji koniecznych do podjęcia w procesie uprawiania nauki i kultury. Potrzebny jest „moralny przyczółek” i „odpoczynek” w trudach zmagania się z dynamiką świata życia i próbach jej okiełznania na gruncie współczesnej nauki. Te dwa postępy: naukowo-technologiczny (techniczny) i moralno-etyczny nie tylko mają iść z sobą równolegle, ale także i koniecznie być z sobą tożsame. I to jest wielkie wyzwanie życiowe dla ludzkości, wyzwanie na miarę realizacji egzystencjalnego przeznaczenia człowieka życia w całkowitej wolności, a jednocześnie – wyzwanie, któremu człowiek może podolać.

Generalnie, w tej kwestii Tymieniecka była optymistką. Jeśli nawet sytuacja „barbarzyństwa” i zagubienia człowieka w świecie własnych wytworów kulturowych jest bardzo trudna, to jednocześnie skłania do głębszej refleksji nad potrzebą zbudowania *mathesis universalis*. Ona gwarantuje pierwotną jedność wszystkich form i rodzajów ludzkiego poznania oraz uzyskanie prawdziwej wiedzy. Wiedza bowiem jest tam, gdzie

nauka i wszelka działalność człowieka spotykają się z moralnością. Zbudowanie wizji jedności całego świata życia, w tym również życia ludzkiego, to warunek konieczny, by rozwijająca się w kategoriach racjonalno-matematyczno-logicznych nauka nie utraciła związku z ludzkim życiem. Tylko wtedy ów rozwój będzie pełny i tylko wtedy przybliży człowieka do realizacji jego egzystencjalnego powołania. Nauka nie służy zatem tylko zaspakajaniu doraźnych potrzeb człowieka.

Tutaj jest również miejsce i czas na odpowiedzialność człowieka w jego akcie twórczym: w nauce, w filozofii, w sztuce, w teologii. Wzrost wiedzy, z jakim mamy dzisiaj do czynienia, jest związany z rozrastaniem się specjalizacji naukowej. Każda dziedzina, a w niej każda dyscyplina „bierze w posiadanie” wąski obszar badawczy, pod kątem którego opracowuje określone metody badawcze. To powoduje, że ludzka wiedza się rozrasta, ale to nie oznacza, że ludzkie poznanie staje się tym samym automatycznie szersze i głębsze. Jest wręcz odwrotnie. Całościowy obraz świata i jedności życia, wydaje się coraz bardziej oddalać, wprawiając człowieka w coraz większe „zakłopotanie”. Stąd, im szerszy rozwój nauk szczegółowych, tym większa potrzeba oparcia gmachu ludzkiej wiedzy na wspólnym fundamencie odpowiadającym rzeczywistej jedności wszechświata i jedności człowieka z wszechświatem (kosmologicznej jedności). Taka postawa woła o interdyscyplinarny dialog, który nie tylko stanowi obietnicę poszerzenia i pogłębienia ludzkiego poznania w kategoriach teoretycznych, ale przede wszystkim w kategoriach moralno-etycznych i zarazem praktycznych.

ZAKOŃCZENIE

W pewnym aspekcie człowiekowi udaje się owa sztuka interdyscyplinarnego dialogu. Chociaż nie jest możliwe, by ludzki duch zupełnie uwolnił się od związków ze światem przyrody (przynajmniej do czasu śmierci ciała), to wytwory kulturowe człowieka nadają życiu sensy, które w dużej mierze uniezależniają życie od przyrodniczej konieczności i pozwalają świadomie kierować jego rozwojem. Sens intelektualny, społeczny, moralny oraz sakralny, uświadomione przez człowieka, redukują pierwotną niepewność ludzkiego życia (niepewność, co do kierunku rozwoju i jego przeznaczenia). W tych sensach, jak podkreślała Tymieniecka, ujawnia swój horyzont wolność. Zdaniem filozofki,

drogą poradzenia sobie z różnymi sytuacjami egzystencjalnej niepewności jest fenomenologia życia i ludzkiej kondycji twórczej, której największą zasługą jest dążenie do zrozumienia ostatecznego sensu ludzkiego życia. Wiąże się to zarówno z pogodzeniem się z niepewnością człowieka w życiu, jak i twórczym, konstruktywnym wykorzystaniem potencjału tej niepewności w dążeniu ku temu, co pewne i niezmiennie (ku Nieuwarunkowanemu, ku Transcendencji, Boskości, Sacrum). Dialog interdyscyplinarny i międzykulturowy znacząco przybliży człowieka do tego.

Bibliografia

- MIGOŃ, M. P. (1996): Tymieniecka's Conception of the Moral Sense in the Life of the Human Person. In: Tymieniecka, A.-T. (ed.): *Life in the Glory of Its Radiating Manifestations*. Analecta Husserliana, vol. 48, book 1. Dordrecht: Springer Science + Business Media, 391-399.
- SZYMANIAK, A. (2011): Anna Teresa Tymieniecka. In: Maryniarczyk, A. (ed.): *Encyklopedia Filozofii Polskiej*. Vol. 2. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 759-762.
- TORJUSSEN, L. P., SERVAN, J., ANDERSEN ØYEN, S. (2008): *An Interview with Anna-Teresa Tymieniecka* [online]. Available at: <http://www.phenomenology.org/images/Interview-A-T-Tymieniecka-27-August-2008.pdf> (Date of visit: 30. 01. 2021).
- TYMIENIECKA, A.-T. (1962): *Phenomenology and Science in Contemporary European Thought*. New York: Noonday Press.
- TYMIENIECKA, A.-T. (1987): Zagadnienia filozoficzne naszych czasów: akt twórczy człowieka jako ostateczne źródło racjonalności. In: Strzałkowski, W. (ed.): *Filozofia polska na obczyźnie*. Vol. 4. Londyn: Polskie Towarzystwo Naukowe na Obczyźnie, 69-73.
- TYMIENIECKA, A.-T. (2000): *Logos and Life. Book 4: Impetus and Equipose in the Life Strategies of Reason*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- TYMIENIECKA, A.-T. (2006): The Human Condition Within the Unity-of-Everything-There-is-Alive and Its Logoic Network. In: Tymieniecka, A.-T. (ed.): *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book 2: The Human Condition in-the-Unity*

- of-Everything-there-is-alive. Individuation, Self, Person, Self-termination, Freedom, Necessity. Analecta Husserliana, vol. 89. Dordrecht: Springer, XIII-XXIII.*
- TYMIENIECKA, A.-T. (2011a): *Życie w pełni logos: Metafizyka Nowego Oświecenia*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- TYMIENIECKA, A.-T. (2011b): *Heralding a New Enlightenment. Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*, 2(1), 7-13.
- TYMIENIECKA, A.-T. (2012): *The Fullness of the Logos in the Key of Life. Book 1: The Case of God in the New Enlightenment*. Dordrecht: Springer.
- TYMIENIECKA, A.-T. (2014): *Impet i równowaga życiowych strategiach rozumu*. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje.

Resumé

In her concept of the phenomenology of life and the human creative condition, Anna-Teresa Tymieniecka - a contemporary philosopher - presented a vision of human life, the sources of which lie in Nature: in the natural laws of universal, evolutionary development and the action of metaphysical forces: the logos of life and creative imagination. From this vision emerges the concept of man's existential uncertainty, the source of which is man's cultural activity, an expression of his striving to transcend vital conditions and obtain absolute freedom. This uncertainty is heightened by human responsibility for the direction of life development in general.

Keywords: Ontopoiesis of Life – Creation – Logos of Life – Uncertainty – Responsibility

Dr Magdalena Mruszczyk

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Wydział Humanistyczny

Instytut Filozofii

Bankowa 12

40-007 Katowice, PL

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

SLOBODA AKO SPOLOČENSKÁ ZODPOVEDNOSŤ (AJ) V KONTEXTE SOCIÁLNEHO LIBERALIZMU JOHNA STUARTA MILLA

Jakub Švec

ÚVODOM

Z poznania politickej filozofie vieme, že (nielen) filozofické uchopenie pojmu slobody je v zásade zložitou úlohou, ktorú ani v súčasnej dobe nemôžeme považovať za splnenú. Klasické delenie slobody od I. Berlina na jej negatívny a pozitívny koncept zaiste prispelo k lepšiemu pochopeniu toho, prečo v diskusiách liberálov a socialistov obe skupiny opierajú svoje tvrdenia o argument ochrany slobody, no dochádzajú k diametrálne odlišným záverom. Samozrejme, uvedené známe delenie slobody má svoje úskalía a vo svete filozofie utrážilo širokú kritiku. Stručné zhrnutie tejto kritiky môžeme nájsť napríklad aj v diele A. Swifta *Politická filozofie*, predovšetkým v podkapitole „Dva pojmy slobody?“ (Swift 2005, s. 58-60). Napriek faktu, že argumentácia v neprospech takéhoto delenia tkvie predovšetkým v názore, že jednotlivec môže byť (a podľa kritikov je)¹ v jednom a tom istom momente negatívne aj pozitívne slobodný, máme za to, že uvedené delenie predstavuje prínos v rámci politickej filozofie minimálne v rovine nástroja pre lepšiu, rýchlejšiu a efektívnejšiu identifikáciu ideologickej príslušnosti jednotlivcov. Pokiaľ je v diskusiách prítomný akcent na slobodu v rámci nezasahovania, vieme, že jednotlivec bude inklinovať skôr k negatívnemu konceptu slobody, čo môžeme tvrdiť bez ohľadu na to, že by sme hlbšie riešili dostatočnosť tohto delenia. O tomto fenoméne sa vyjadruje samotný Berlin v jeho najznámejšom diele nasledovne: „Čím širšia je oblasť nezasahovania, tým väčšia je moja sloboda“ (Berlin 1993, s. 24). Zo slovenských filozofov sa problematike dlhodobo venuje napr. Tatiana Sedová, ktorá o negatívnom koncepte slobody píše: „Pojem negatívnej slobody a jej ústredný motív – neprítomnosť obmedzení, nátlaku a prekážok – sa tradoval a modifikoval od Locka, Constanta, Rousseua až k Berlinovi, ktorého esej *Dva pojmy slobody* sa stala

¹ Pozri tiež Swift 2005, s. 58-59.

doslova paradigmatickou ukážkou liberálneho prístupu k negatívnej a pozitívnej slobode a nájdeme ho aj u súčasných predstaviteľov Buchana a Nozicka“ (Sedová 2021, s. 87).

Naopak, pokiaľ je v rozprave prítomný dôraz na slobody, resp. v tomto prípade je lepšie použitie slovného spojenia „na práva“ jednotlivca, pomerne s istotou a vierohodne môžeme tvrdiť, že hodnotové postavenie diskutéra je skôr sociálneho razenia. V kontexte našej témy sa nám zdanlivo môže zdať, že liberalizmus je ideológia, ktorá inklinuje skôr ku konceptu negatívnej slobody v zmysle dôrazu na individuálnu autonómiu jednotlivca v spoločnosti. S týmto tvrdením sa dá vo všeobecnosti súhlasiť, avšak v ďalšej podkapitole vysvetlíme istú problematiku, ktorá je s touto asociáciou medzi negatívnou slobodou a liberalizmom spojená.²

V zmysle týchto úvah sa chceme v predloženom príspevku zamyslieť a zároveň objasniť myšlienky J. S. Milla, ktorý svoju kariéru začal ako predstaviteľ klasického liberalizmu s dôrazom na individualitu, negatívnu slobodu, elitárstvo, ba dokonca schvaľoval volebný cenzus a neschvaľoval úlohu žien vo vedúcich a politických funkciách. Zaujímavosťou je, že diela napísané na sklonku kariéry revidovali, ba priam rušili autorove pôvodné tvrdenia, odkazovali sa na sociálnu zodpovednosť, pozitívnu slobodu, obhajovali práva žien a odsudzovali nadradenosť ekonomickej elity nad robotníckou triedou. V zmysle týchto tvrdení máme na mysli predovšetkým diela *Poddanstvo žien* a *Kapitoly o socializme*, ktoré boli vydané až po smrti autora vďaka jeho rodine. Za istý krok „vpred“ k sociálnejšiemu smerovaniu jeho filozofie môžeme považovať do istej miery už aj dielo *Utilitarizmus*. V ňom totiž nepreberá chladný kalkul výsledného úžitku, ale snaží sa o predstavenie koncepcie, ktorá by pri výslednom súhrnnom úžitku zohľadňovala aj isté etické a morálne aspekty, pričom Mill hovorí o kritériu spravodlivosti. To autor zahŕňa do svojej koncepcie predovšetkým v kapitole „O súvislosti medzi spravodlivosťou a užitočnosťou“, ktorá je súčasťou monografie *Utilitarizmus* (Mill 2016, s. 51). Zmienená publikácia zaiste nepredstavuje z hľadiska ľudských práv jednotlivca dielo, ktoré by bezvýhradne chránilo každý záujem individuality,³

² Ak tvrdíme, že liberalizmus je paušálne spojený skôr s negatívnym konceptom slobody, nezohľadňujeme fakt, že popri klasickom liberalizme Adama Smitha či Johna Lockeho existuje aj, minimálne rovnako veľká ak nie väčšia, skupina sociálnych liberálov, ktorí popri slobode „od“ dôrazne vyžadujú aj slobodu „na“.

³ Nakolko utilitarizmus pokladá za dôležitý tzv. „súhrnný úžitok“.

avšak oproti pôvodným koncepciám utilitarizmu autorovho otca Jamesa Milla a jeho celoživotného priateľa Jeremyho Benthamu sa Mill snažil o kvalitatívne pozdvihnutie tejto doktríny, ktorá nemá byť založená len na jednoduchom a sociálne chladnom kalkulke zameranom na výslednú prospešnosť, ale musí byť podmienená dodržiavaním základných etických a morálnych predpokladov, vychádzajúcich z dôstojnosti individuality a jeho základnej preferencie „byť šťastným človekom“.

Cieľom nášho textu je filozofická obhajoba hypotézy o tom, že J. S. Mill prostredníctvom svojej filozofie (predovšetkým prostredníctvom diela *Kapitoly o socializme*) schvaľuje koncept spoločenskej zodpovednosti, o ktorú by sa mal každý jednotlivec snažiť. Taktiež tvrdíme, že autor svoje názory v porovnaní s prvotnými dielami výrazne zrevidoval a vo svojej záverečnej práci priamo vyzýva na kolektívnu zodpovednosť, ktorá má prednosť pred individuálnym záujmom. Našu motiváciu pokladáme za prínosnú predovšetkým v súčasnej dobe pandémie COVID 19, kedy silnejú tlaky na štát spolu s obvineniami o tom, že dôraz na zabezpečovanie verejného blaha, v tomto prípade na inštitút „verejného zdravia“, nie je legitímne vyžadovať od jednotlivcov. Rovnako tak sme ako spoločnosť konfrontovaní s radom iných závažných výziev, ktoré nás vzhľadom na ekologické zmeny v dohľadnej dobe čakajú. Zdá sa, že štát bude nútený regulovať oblasti ľudského života, ktoré dnes pokladáme za nedotknuteľné – či už sa bavíme o výbere miesta pre bývanie alebo spôsobe dopravného prostriedku, ktorý si slobodne vyberáme pri ceste do zamestnania. Aj toto sú oblasti, ktoré v zmysle prežitia budú podliehať obmedzeniam, ktoré môžu naraziť na silný odpor občianskej spoločnosti.

Pokladáme za potrebné objasniť a vysvetliť, že isté korekcie sociálneho života sú v záujme zachovania spoločnosti z hľadiska štátu prípustné, pokiaľ sa pri ich aplikovaní dodržiajú isté pravidlá a štandardy. Rovnako chceme dokázať, že k týmto krokom môžeme vzhliadať aj v súlade s liberálnou tradíciou, a že súčasné výčitky smerom k vládnym nariadeniam v zmysle „totalitného riadenia“ by nemali byť smerované na samotné reštrikčné opatrenia,

ale skôr na spôsob, akým sú komunikované, aplikované a kontrolované.⁴ Tieto v zásade náročné ciele chceme obhájiť prostredníctvom myšlienok jedného z otcov liberalizmu, čím chceme dosiahnuť aj vyššiu relevanciu našich argumentov. Máme za to, že ak by sme pre obhajobu konceptu spoločenskej zodpovednosti používali myšlienky konzervativizmu alebo socializmu, relevancia našej práce by bola znížená z dôvodu, že tieto ideológie sa k obmedzeniam individuálnej vôle s cieľom zabezpečiť komunitu a spoločnosť hlásia prirodzene, a tak by sme de facto v našej štúdii nič prevratné neobhájili, len potvrdili rutinu. Ak však dokážeme vyargumentovať oprávnenosť požiadavky štátu voči jednotlivcom na spoločenskú zodpovednosť s možnosťou siahnuť aj na osobné slobody na základe myšlienok liberalizmu, predmetný pojem spoločenskej zodpovednosti tak podľa nás dostáva úplne nový rozmer, ktorý mu dodáva argumentačný arzenál a zároveň legitimitu pre ďalšie diskusie. Na záver dodávame, že J. S. Mill nie je jediným autorom, ktorého dielo obsahuje istý názorový obrat z klasických pozícií smerom k sociálnemu liberalizmu. S rovnakou pôvodnou motiváciou a následne sociálnou teóriou ako výsledkom pracovali aj veľikáni filozofie ako John Rawls, Ronald Dworkin, John Dewey a snáď najznámejší príklad uznania potreby obmedzenia individuálnej slobody Jean Jacques Rousseau.

O PÔVODNEJ (NEGATÍVNEJ) KONCEPCII SLOBODY J. S. MILLA

Už v úvode monografie *On Liberty*, konkrétne v úvode autor hovorí o tom, že v jeho úvahách sa plánuje venovať predovšetkým politickej a občianskej slobode, nie slobode myslenia, ktorú pokladá za samozrejmosť slobodnej a demokratickej spoločnosti. To predstavuje prvý dôležitý moment v našom filozofickom bádani pri obhajobe konceptu spoločenskej zodpovednosti vo vzťahu k slobode. Mill sa k tejto myšlienke vyjadruje slovami: „Predmetom tohto spisu nie je tzv. sloboda vôle, uvádzaná dosť nešťastne ako filozofický protiklad doktríny o nevyhnutnosti, ale občianska alebo spoločenská sloboda – podstata a hranice moci, ktorú môže spoločnosť oprávnenne uplatňovať voči jednotlivcovi“ (Mill 2010, s. 47).

⁴ Diskusia pri pandemických opatreniach by nemala byť smerovaná do roviny „áno vs. nie“, ale skôr do roviny, ako legálne a legitímne určité opatrenia zaviesť do praxe, spolu s diskusiou o vhodnej komunikácii týchto krokov.

I keď *On Liberty* vzniklo v roku 1859 a *Kapitoly o socializme* až po-
smrtno v roku 1879, nazdávame sa, že už touto definíciou sa autor
„odsúdil“ na filozofický obrat v jeho filozofii. Inak povedané, dekl-
arováním motivácie pojednávať o slobode „len“ v sociálnom kon-
texte možných zásahov do osobnej integrity jednotlivca v súlade
s vylúčením diskusií o vnútornej slobode, t. j. akejsi autonómii
duše po vzore Rousseaua, Millove pôvodné myšlienky nutne pod-
liehali pokušeniu relativizácie. Máme tým na mysli postupné
„skĺznutie“ do vôd sociálneho liberalizmu, ktorý isté obmedzenia
individuálnej slobody schvaľuje, legitimizuje a prakticky zdôvod-
ňuje. Dokonca ani najväčší zástancovia politiky „laissez-faire“ sú-
časnosti nespochybňujú istú nevyhnutnú mieru intervencie štátu
do osobnej slobody občanov, pričom argumentujú akceptáciou is-
tej miery „nutného zla“ pre zachovanie základných funkcií štátu.
Ak však vezmeme do úvahy okolnosti života Milla, okrem filozofic-
kých dôvodov, sú sociálne reálie 19. storočia ďalším zdôvodnením
a zároveň vysvetlením otázky, akým spôsobom mohlo k tak výraz-
nej názorovej transformácii dôjsť.

Mill vysvetľuje, že po stáročia trvajúcim súboji poddaných
o slobodu dospela spoločnosť k bodu, keď už viac netúžila, resp.
nepokladala za potrebné dbať na obmedzenia vlády, pretože vládu
tvorili oni sami, resp. nimi volení zástupcovia, o ktorých si myslia,
že by ich snáď stačilo mať pod dokonalou kontrolou. V prípade, že
je vláda tvorená a volená ľudom samotným, nemal by sa ten istý
ľud obávať tejto vlády. Slovom Milla: „Takýto spôsob uvažovania,
či azda skôr spôsob cítenia, sa rozšíril medzi príslušníkmi posled-
nej generácie európskeho liberalizmu a v jeho kontinentálnej vetve
zjavne dominuje ďalej“ (Mill 2005, s. 49). Autor ďalej pokračuje
v myšlienke slovami: „Tí zasa, čo uznávajú isté hranice pôsobnosti
vlády – okrem vlád, o ktorých si myslia, že by nemali vôbec exis-
tovať, – predstavujú medzi politickými mysliteľmi na kontinente
svetlé výnimky“ (Mill 2005, s. 49-50). Filozof sa v tejto pasáži snaží
vysvetliť v zásade často nejasný rozdiel medzi tzv. „anglo-saským“
a „kontinentálnym“ typom liberalizmu. Treba však dodať, že po
vzore delenia slobody na negatívnu a pozitívnu aj v tomto delení
nachádzame viacero úskalí, ktorým sa však v kontexte našej témy
nebudeme v tomto príspevku venovať. Dodávame, že Mill sa pohy-
buje medzi týmito dvomi prístupmi, aj keď vo svojej ranej tvorbe

sa skôr identifikoval s prísnyim individualizmom anglo-saského liberizmu, neskoršie pripúšťa isté (nie zanedbateľné) prvky kontinentálneho typu predmetnej ideológie.

„Predstava, že ľud nepotrebuje svoju vládu nad sebou samým akokoľvek obmedzovať, sa mohla javiť ako axióm v dobe, keď sa o ľudovej vláde dalo ak tak snívať alebo čítať o tom, že existovala v nejakom vzdialenom historickom období“ (Mill 2018, s. 11). Mill chce touto úvahou upozorniť, že jednotlivé a novo-vznikajúce „ľudové“ vlády v Európe si začínali uzurpovať neúmerň životný priestor v spoločnosti, neustále sa zvyšoval podiel záležitostí, ktoré v živote jednotlivca ovplyvňovali a sloboda individua bola čím ďalej tým viac ohrozená. Pri tomto argumente sa filozof opiera o pojem „tyrania väčšiny“, ktorý preberá od Alexisa de Tocquevilla. Podľa autora teda nestačí len jednoduchá ochrana jednotlivca prostredníctvom inštitúcií – tie vedia ochrániť pred porušovaním zákona, ale nevedia ochrániť pred dominanciou jedného „správneho“ názoru, ktorého vykonávateľom sa podľa Milla štátne inštitúcie stávajú. K tomuto tvrdeniu autor dodáva paradox o tom, že: „Muži, ktorí ako prví zlomili jarmo cirkvi, ktorú nazývame všeobecná, boli práve tak málo ochotní povoliť odlišnosť náboženskej viery ako cirkev samotná“ (Mill 2018, s. 15). Filozof tak naznačuje, že v eufórii zbavovania sa starých poriadkov vedených tradičnými autoritami⁵ sa dostávame do nebezpečia „novej totality“, ktorá bude vedená štátnymi inštitúciami pod rúškom demokracie a občianskej slobody. Budú nám teda vládnuť demokraticky volené úrady a úradníci, avšak pod jarmom jednotného, konvenčného svetonázoru. Mill je v jeho ranej tvorbe presvedčený, že nikto nemôže prikazovať jednotlivcovi, ako sa má správať, a to aj v situácii, keď si svojim konaním preukázateľne škodí. Spoločnosť má právo len dohovárať.

O MOŽNÝCH OBMEDZENIACH (NEGATÍVNEJ) SLOBODY V RANÝCH DIELACH A O (NEVYHNUTNÝCH) KONZEVENCIIÁCH TÝCHTO POSTOJOV

Ako sme naznačili už v predošlom texte, napriek skutočnosti, že Mill je vo svojej ranej tvorbe prísnyim individualistom a elitárom, už jeho prvotné úvahy ho v zmysle jeho predpokladov „odsudzujú“

⁵ Cirkev a (absolutistickí) panovníci.

k osudu dospieť k revízii týchto postojov. Jedným z týchto predpokladov je filozofov dodatok k tvrdeniu, že spoločnosť môže jednotlivca len napomínať, pokiaľ škodí len sám sebe. Ako Mill ďalej píše: „Aby sme zdôvodnili toto násilie (donucovaciu moc štátu voči jednotlivcovi), správanie, od ktorého je žiaduce človeka odvrátiť, musí mať v úmysle spôsobiť niekomu zlo. Iba za tú časť správania každého z nás, ktorá sa týka druhých, zodpovedáme spoločnosti“ (Mill 2005, s. 57). Ale môže jednotlivec škodiť izolovane len sám sebe? Existuje vôbec v občianskej a politickej spoločnosti škodlivé konanie voči vlastnej osobe, ktoré by nepoškodzovalo aj záujem spoločnosti? A hoci tieto úvahy predkladáme už teraz, Mill sa nimi hlbšie zaoberá „až“ v *Kapitolách o socializme*. Autor sa neskôr snaží tento problém riešiť prostredníctvom upresnenia, že si uvedomuje skutočnosť o nemožnosti vyňať akékoľvek konanie jednotlivca zo sociálneho sveta spoločnosti. Preto dodáva, že jednotlivcovi možno brániť v konaní, v ktorom priamo ohrozuje spoločnosť a v prípade, že sa iní podieľajú na jeho konaní dobrovoľne, úprimne a slobodne, je to ich rozhodnutie, a teda nemôžeme vznášať námietku, že by boli nechcene ovplyvňovaní. Napríklad v prípade všeobecného pohoršujúceho správania majú možnosť odísť z dosahu jednotlivca.

Treba oceniť, že Mill sa vo svojich dielach snaží o prísne dotiahnutie svojich úvah do podrobných detailov. Vždy zvažuje rôzne možnosti a reakcie, ktoré by mohli diskutérovi napadnúť pri jeho myšlienkach. Tento prístup zachováva vo všetkých dielach konzistentne. Dokonca v *Kapitolách o socializme* v situácii, kedy len parafrázuje, cituje alebo reprodukuje myšlienky socialistických predstaviteľov, upozorňuje, že tieto teórie treba diskutovať bez predsudkov, irónie a prikrášlení, ktoré by mohli zdevalvovať pôvodnú myšlienku. Samozrejme, aj keď Mill pridal k myšlienke dodatok o slobodnej, úprimnej a dobrovoľnej spoluúčasti na činnosti jednotlivca ako prejav a súhlas s jeho konaním, aj autor neskôr zistí, že tieto kritériá sú nedostatočné. Pôvodne mali stačiť k tomu, aby sme zamedzili štátnej moci zasahovať do slobody konania jednotlivca v zmysle motivácie zabrániť mu morálne či fyzicky škodiť ostatným členom spoločnosti. Mill však vo svojich neskorších úvahách chápe, že overiteľnosť týchto kritérií nie je možná. Taktiež dôležitú úlohu zohráva aj fakt, že jednotlivec už samotným seba-poškodzovaním, ktoré môže prebiehať izolovane v domácnosti, škodí spoločnosti – konfrontuje ju napríklad so záťažou v oblasti

zdravotnej starostlivosti, ktorá mu musí byť následne poskytnutá, spôsobí výpadok dane pre štát (a teda stratu spoločnosti), ktorú by inak odviezol, keby pracoval a neničil svoje zdravie, spôsobuje psychickú ujmu rodine, príbuzným, učiteľom, ktorí nadobudnú presvedčenie, že ich spoločenská úloha zlyhala.

Vráťme sa ale späť k pôvodnej myšlienke, že Mill si „vytváral priestor“ pre svoj neskorší filozofický obrat už vo svojej ranej tvorbe. V monografii *O slobode*, konkrétne v kapitole „O slobode myslenia a diskusie“ tvrdí, že: „Vlastná sféra ľudskej slobody je teda taká, že zahŕňa predovšetkým vnútornú oblasť vedomia a vyžaduje slobodu svedomia v najširšom zmysle, slobodu myslenia a cítenia, absolútnu slobodu mienky a názorov na všetky otázky (...)“ (Mill 2005, s. 60). Na základe tohto citátu je možné tvrdiť, že už v skorej tvorbe autora nachádzame myšlienky o tom, že nedotknuteľná a nescudziteľná sloboda jednotlivca sa týka skôr slobody k názoru, vierovyznaniu, pocitom, emóciám a k postojom. Tvrdíme, že už v týchto úvahách autor „tuší“ napriek svojmu elitárskemu svetonázoru, že sloboda jednotlivca „od“ spoločnosti nebude absolútna a bezbrehá. Na mieste sú však úvahy o tom, že motivácie k takýmto úvahám sa u autora menili, čo pokladáme za mimoriadne dôležitý dodatok. Je možné usudzovať, že pripúšťanie istej miery obmedzenia konania individua v spoločnosti v raných dielach vychádzalo z autorovho utilitarizmu, t. j. teórie menšieho zla v záujme vyššieho dobra. Už tento predpoklad predstavuje „sľubný“ základ postupného prechodu autora k teóriám schvaľujúcim „verejné blaho“ či „verejné dobro“. Na druhej strane ospravedlnenia zásahov do osobnej integrity jednotlivca v neskorších dielach, predovšetkým v *Kapitolách o socializme* vyplývajú skôr zo zmien v autorovom živote, ktorými myslíme manželstvo s Harriet Taylor Millovou, ďalej mimoriadne zlú sociálnu situáciu najpočetnejšej vrstvy obyvateľstva Európy 19. storočia, ale predovšetkým máme na mysli akceptáciu pojmu „Prírodnej náhody“, ktorý rozoberieme v nasledujúcej kapitole.

O „NÁHODE“, KTORÁ NIE NÁHODNE VYTVÁRA SOCIÁLNYCH LIBERÁLOV

„Najsilnejšou spomedzi všetkých určujúcich okolností je narodenie. Veľká väčšina je tým, čím sa narodila. Popri narodení sú ďalšou hlavnou príčinou úspechu v živote náhoda a príležitosti (...)“

pracovitost a šikovnosť by nestačili, keby tiež nespolupôsobili príležitosti a šťastné náhody, ktoré sa pritrafia iba malej skupine ľudí“ (Mill 2005, s. 684). Citát priamo z diela *Kapitoly o socializme* dopĺňame dodatkom autora: „Iba málo ľudí sa narodí do veľkého bohatstva a mnohí sa narodí do chudoby (...) väčšina ľudí už nie je zotročená (...) mocou zákona, ale chudoby (...) (ľudia sú) vylúčení náhodnosťou narodenia tak z radostí, ako aj duševných a morálnych výhod, ktoré iní dedia bez námahy a nezávisle od zásluh“ (Mill, 2005, s. 677). Pri uvedených citáciách pokladáme za potrebné upozorniť, že pri analýze kapitoly „Námietky socialistov proti súčasnému spoločenskému poriadku“ môže byť problematická identifikácia a oddelenie Millových myšlienok od myšlienok socialistov. Niekoľkokrát v diele deklaruje, že chce socialistické názory tlmočiť nestranne a tak môžu tieto dva svety v diele nepozorovane splynúť a čitateľ tak stratiť prehľad.⁶ Mill tento problém rieši nasledujúcou kapitolou, ktorá nesie názov „Rozbor námietok socialistov proti súčasnému spoločenskému poriadku“. Filozof deklaruje, že v tejto časti sa bude vyjadrovať k myšlienkam socialistov, s ktorými nesúhlasí. O tejto motivácii nám svedčí napríklad tvrdenie filozofa o tom, že: „Keďže v ďalších kapitolách budem mať dosť príležitostí uviesť svoj vlastný názor na tieto, ako aj na mnohé iné témy, (...), teraz vo výbere pasáží z publikovaných diel uznávaných socialistov predstavím bez ďalšieho komentára ich názory na súčasné usporiadanie spoločností“ (Mill 2005, s. 687). Nakoľko sa však filozof v spomínanej „kritickej“ kapitole vyjadruje k témam, s ktorými principiálne nesúhlasí, máme za to, že ak by takou témou „Prírodnej lotérie“ bola, Mill by jej venoval širokú pozornosť. Filozof však koncept „Prírodnej náhody“ nekritizuje v žiadnej kapitole. Istým uistením je aj skutočnosť, že deklarácia autora o jeho snahe nestranne sprostredkovať kritiku socialistov prichádza až po stati obsahujúcej zmienky o „prírodnej lotérii“. Samozrejme, problém dôslednej identifikácie autorových súhlasných a nesúhlasných

⁶ Mill túto snahu deklaruje v *Kapitolách o socializme* pomerne neskoro, až po uvedení niektorých dôležitých tém, napríklad o „Prírodnej náhode“, a tak je jeho súhlas s týmto fenoménom potrebné hľadať, tak povediac, medzi riadkami, resp. používať dedukciu a selekciu pri čítaní ďalšej kapitoly, ktorá sa venuje jeho postojom voči socialistickým myšlienkam, s ktorými skôr nesúhlasí. Takouto dedukciou dospievame k názoru, že s myšlienkami socialistov, ktoré nekritizuje, sa stotožňuje.

stanovísk s jednotlivými tvrdeniami socialistov by mala byť predmetom ďalšieho skúmania, čo je i našou motiváciou k ďalšiemu rozboru Millovej práce do budúcnosti.

Bez ohľadu na vyššie uvedené úskalia tvrdíme, že na základe uvedených citácií evidujeme a dokazujeme autorov výrazný posun z klasicko-liberálnych pozícií do sfér sociálneho liberalizmu. Popri argumentácii o zmene autorovho svetonázoru v dôsledku manželského zväzku a vnímania ťažkej sociálnej reality spoločnosti viktoriánskej doby, pokladáme akceptáciu „Prírodnej náhody“ za filozofické a vedecké zdôvodnenie Millovej hodnotovej transformácie. V podobnom duchu o existencii nevyspytateľnej „Prírodnej náhody“ operujú aj ďalší sociálni liberáli, predovšetkým však John Rawls, ktorý tento pojem nazval, dnes už slávnou a nám známou, „Prírodnou lotériou“. Pokladáme za potrebné dodať, že filozofické prieniky medzi autormi pri tomto pojme nekončia. Menej známy je fakt, že zhodu Rawlsa s Millom môžeme nachádzať aj pri samotných dvoch princípoch spravodlivosti od amerického filozofa. Z poznania politickej filozofie vieme, že Rawls predložil svoje dva princípy spravodlivosti ako hlavný output svojho prelomového diela *A Theory of Justice*. Prvý bod hovorí o základných liberálnych (negatívnych) slobodách, na ktoré má každý rovnaký nárok. Druhý slávny princíp diferencie hovorí, že sociálne nerovnosti vo svete môžu existovať, ale musia slúžiť čo možno najväčšiemu prospechu najmenej zvýhodnených (nezaslúžene nešťastných). Samozrejme, prípustná je aj polemika Lukáša Siegela v zmysle: „Otázkou je, akú skupinu Rawls rozumie pod pojmom „najmenej zvýhodnení“, pretože v spoločnosti sú rôzne skupiny ľudí, ktoré možno zaradiť do tejto kategórie“ (Siegel 2019, s. 545). Túto problematiku navrhujeme pre ďalšiu diskusiu, nakoľko sa jej v zmysle cieľa nášho príspevku nateraz nemôžeme venovať, ale nazdávame sa, že je prínosné mať ju pri úvahách o spravodlivosti na zreteli.

Aby sme podporili našu hypotézu o Rawlsovej inšpirácii Millom, pripájame citát, ktorý pochádza z monografie *O politickej slobode*, a teda z raného diela autora. Citát hovorí o dvoch normách (podobne ako Rawls, ktorý predkladá dva princípy) správania sa jednotlivca v občianskej a politickej spoločnosti takto:

1.) „A fakt, že žijeme v spoločnosti, nevyhnutne spôsobuje, že každý by mal vo svojom správaní k ostatným záväzne dodržiavať isté medze. (...) Vo vzájomnom nepoškodzovaní záujmov, či skôr

tých záujmov, ktoré by sa – buď podľa zákona, alebo podľa nepísanej dohody – mali považovať za práva;

2.) (...) Každý bude znášať svoj podiel (pevne stanovený podľa nejakého spravodlivého princípu) na prácach i obetách, potrebných na ochranu spoločnosti alebo jej členov pred škodami a útrapami. Spoločnosť má právo vymáhať dodržiavanie týchto podmienok od tých, ktorí sa pokúšajú odopierať ich plnenie“ (Mill 2005, s. 136).

Ak by sme tvrdili, že sa Rawls inšpiroval Millom, nevyzerali by jeho dva princípy spravodlivosti inak. Pre úplnosť si uvedme aj dva princípy spravodlivosti Rawlsa v priamej citácii:

1.) „Každý človek má nespochybniteľný nárok na celkom adekvátnu schému rovnakých základných slobôd, pričom táto schéma je zlučiteľná s rovnakou schémou slobôd pre všetkých;

2.) Spoločenské a ekonomické nerovnosti by mali spĺňať dve podmienky: prvú, že by sa mali viazať na úrady a pozície prístupné pre všetkých za podmienok férovej rovnosti príležitostí, a druhú, že by mali byť čo najviac na prospech najmenej zvýhodnených členov spoločnosti“ (Rawls 2007, s. 78).

Samozrejme, v Millovom diele nachádzame množstvo ďalších tvrdení z neskorej tvorby, ktoré vypovedajú o zmene v názore na klasické liberálne postoje. Revízia názorov sa popri istej miere redistribúcie, ktorú navrhuje v hore-uvádzaných bodoch, dotýka predovšetkým súkromného vlastníctva, o ktorom tvrdí, že nie je žiadnym stálym pojmom v histórii ľudstva a pokiaľ sa preukáže jeho škodlivý účinok na pokrok spoločnosti, je plne oprávnená (spoločnosť) ho zrušiť, alebo nahradiť (Mill 2005, s. 745). Tvrdení podobného charakteru môžeme nachádzať v *Kapitolách o socializme* podstatne viac. Tie, ktoré boli uvedené, však pokladáme z hľadiska našej hypotézy za kľúčové. Máme za to, že aj na základe týchto tvrdení preukazujeme nielen zmenu postojov k slobode a spoločenskej zodpovednosti v autorovej filozofii, ale objasňujeme aj motiváciu k takémuto filozofickému obratu, ktorá tkvie v prijatí „Prírodnej náhody“ ako fenoménu, ktorý do značnej miery ovplyvňuje šťastie jednotlivca v spoločnosti.

ZÁVEROM

V predloženom konferenčnom príspevku sme objasnili ideologický background jedného z najvplyvnejších filozofov liberalizmu

Johna Stuarta Milla. Vysvetlili sme jeho pôvodné dôrazné individualistické videnie sveta. Na druhej strane sme v texte objasnili, že už skoré diela autora ponúkajú perspektívny priestor pre rozvoj sociálneho rozmeru autorových myšlienok. Je to spôsobené najmä autorovým okresaním osobnej nedotknuteľnej slobody jednotlivca skôr na jeho psychické vnútro. Mill sa túto slobodu snaží ohraničiť pocitmi, náladami, emóciami, vierovyznaním či hodnotovými nadstaveniami. Už v raných dielach však deklaruje, že: „Jednotlivcovi by mala patriť tá časť ľudského života, v ktorej ide hlavne oňho samého; spoločnosti zasa tá časť, ktorá sa týka jej prospechu“ (Mill 2005, s. 136). K výraznému posunu v autorovej filozofii dochádza po zmenách v jeho osobnom živote: manželský zväzok, drastický nárast chudoby v Európe spojený s rozpadom idealistických predstáv o neviditeľnej ruke trhu a predovšetkým po akceptovaní „Prírodnej náhody“ ako fenoménu, ktorým operovali predovšetkým socialisti. V zmysle týchto skutočností autor hovorí o revízii súkromného vlastníctva a o tom, že je potrebné brať do úvahy náhodnosť narodenia, ktorá určuje budúce šťastie jednotlivca. V tomto zmysle autor nezavrhuje žiadnu socialistickú myšlienku bez dôsledného rozboru, ktorý nápad buď vyvráti, alebo schváli pre ďalšie skúmanie alebo praktické využitie. V neposlednom rade autor uvádza už v ranom diele *O slobode* dva body (dve zásady) o tom, ako by sa mali jednotlivci správať v občianskej a politickej spoločnosti. Tvrdíme, že už v skorej tvorbe autora môžeme identifikovať isté fragmenty výziev k spoločenskej zodpovednosti a zachovaniu verejného blaha, ktoré naplno prepuknú v záverečnom diele autora, ktoré vydala posmrtnie jeho rodina. Posledné dielo Milla výrazným spôsobom zmenilo pohľad liberalizmu na sociálne otázky, a taktiež poskytlo istú rehabilitáciu predmetnej ideológie, ktorá by sa bez iste miery „vnútornej reformácie“ odrážajúcej nové potreby spoločnosti pravdepodobne neudržala na ideologickom poli v rovnovážnom postavení voči socializmu či konzervativizmu.

Literatúra

- BERLIN, I. (1993): Dva pojmy slobody. In: Egon Gál – František Novosád (eds.): *O slobode a spravodlivosti*. Bratislava: Archa.
- GÁL, E., NOVOSÁD, F. (eds.) (1993): *O slobode a spravodlivosti*. Bratislava: Archa.
- MILL, J. S. (2005): *Logika liberalizmu*. Bratislava: Kalligram.

- MILL, J. S. (2016): *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice I*. Praha: OIKOYMENH.
- MILL, J. S. (2018): *Vybrané spisy o etice, společnosti a politice II*. Praha: OIKOYMENH.
- RAWLS, J. (2007): *Spravodlivosť ako férovosť*. Bratislava: Kalligram.
- SEDOVÁ, T. (2021): O slobode ako politickej hodnote. *Filozofia*, 76 (2), 81-96.
- SIEGEL, L. (2019): Limity Rawlsovho prístupu k teórii spravodlivosti v koncepciách Evy F. Kittayovej a Marthy C. Nussbaumovej. *Filozofia*, 74 (7), 543-555.

Resumé

The ideology of liberalism still offers space to seek new inspirations and ideas, despite the deep philosophical level of research. The current pandemic situation and a certain degree of regulation of personal freedom as a result of restrictions taken by national governments could be recognized as a sense of restriction of the personal integrity of the individual by state authority. Canonical interpretations of liberalism as an unconditionally individualistic value concept are now considered as outdated in philosophy, but in the practice of political and civil society today they represent this interpretations as the status quo. The discrepancy between the theory and practice of liberalism causes a certain portion of misunderstanding of the value framework of the ideology in question. Can liberalism advocate a restriction of an individual's freedom with regard to the social good? Can liberalism offer the idea of social responsibility for society despite the fact that it prioritizes the freedom of individuality? Is it allowable to demand social reconciliation and security by invoking liberalism? The aim of the paper is to answer these questions through the interpretation of the social dimension of J. S. Mill 's work, pointing out the challenges to social and civic responsibility for society by both individuals and the state.

Keywords: Liberalism – Freedom – Equality – Individuality

Táto publikácia vznikla v rámci Operačného programu Integrovaná infraštruktúra 2014 – 2020 pre projekt: Inovatívne riešenia

pohonných, energetických a bezpečnostných komponentov dopravných prostriedkov, s ITMS kódom projektu 313011V334, spolufinancovaný zo zdrojov Európskeho fondu regionálneho rozvoja.

Mgr. Jakub Švec, PhD.

Žilinská univerzita v Žiline

Fakulta humanitných vied

Katedra filozofie a religionistiky

Univerzitná 8215/1

010 26 Žilina, SR

e-mail: jakub.svec@fhv.uniza.sk

e-mail: jakub.svec30@gmail.com

KONCEPT ANTROPOCÉNU AKO POTVRDENIE JONASOVHO KONCEPTU ZODPOVEDNOSTI

Richard Šťáhel

Koncept antropocénu¹ vychádza z poznania rozsahu vplyvu ľudstva na geologické, evolučné a klimatické procesy planétárneho systému. Síce vznikol v geológii a vo vedách o Zemi, ale v posledných dvoch desaťročiach podnietil aj veľmi širokú paletu filozofických výskumov. Je však chápaný aj ako paradigmatická zmena, ktorá je nevyhnutná na uchopenie mimoriadne komplexných vzťahov tvoriacich systém planéty Zem umožňujúci vznik a pretrvanie človeka ako živočíšneho druhu. Táto paradigmatická zmena súvisí do značnej miery s tým, že koncept antropocénu sa cielene snaží prekonávať fragmentáciu vedy do množstva navzájom len ťažko spolupracujúcich špecializácií. Práve tento stav vedy totiž významne prispel k tomu, že z množstva poznatkov jednotlivých vied sa nedarilo vytvoriť celkový obraz o fungovaní systému planéty Zem, jeho krehkosti a nesamozrejmosti jeho stavu v posledných zhruba 12 tisíc rokoch, ktorý umožnil vznik civilizácie. To tiež prispelo k neschopnosti rozpoznať závažnosť človekom iniciovaných, zväčša devastačných zmien tohto systému. Konceptom antropocénu zdôrazňovaný transdisciplinárny prístup potom do značnej miery umožnil pochopenie toho, aká komplexná zmena na planéte prebieha a ako tieto procesy ohrozujú základné predpoklady prežitia ľudstva.²

¹ Pojem antropocén označuje novú geologicko-klimatickú epochu v dejinách Zeme, v ktorej sa dominantnou silou ovplyvňujúcou všetky zložky systému planéty Zem (biosféra, hydrosféra, atmosféra, kryosféra, geosféra a technosféra alebo antroposféra vytvorená človekom) stal človek, resp. ľudstvo. Pojem je zložený z gréckych slov *anthropos* (človek) a *kainos* (nový), čo poukazuje na to, že človek, resp. ľudstvo ako kolektívny subjekt sa stalo geofyzikálnou či biogeofyzikálnou silou, teda silou, ktorá svojimi dôsledkami konkuruje prírodným geologickým silám. Za autora pojmu antropocén sa považuje ekolog Eugene F. Stoemer, k jeho popularizácii na prelome 20. a 21. storočia však významne prispel atmosférický chemik a nositeľ Nobelovej ceny Paul J. Crutzen. K vzniku a vývoju konceptu antropocénu pozri (Steffen et al. 2005; Zalasiewicz, Williams, Steffen, Crutzen 2010; Zalasiewicz, Williams, Haywood, Ellis 2011; Malby 2017).

² Pre stručný prehľad konceptu antropocénu, jeho východiská a dôsledkov pre ľudstvo pozri (Elis 2018).

S tvrdením, že od konca poslednej doby ľadovej sa aktivity ľudstva s jeho rastúcim počtom a tiež spotrebou *per capita* stupňovali, až sa stalo významnou geologickou a morfológickou silou planéty, prišli Crutzen a Stoermer už v roku 2000 (Crutzen, Stoermer 2000). Vzhľadom na to, že ľudstvo zostane jednou z hlavných geologických síl počas nasledujúcich tisícročí a dôsledky jeho aktivít budú v sedimentoch po celej planéte identifikovateľné ešte po miliónoch rokov, nie je podľa nich už aktuálnu geologickú epochu vhodné označovať pojmom pleistocén. Za vhodnejší považujú pojem „antropocén“. Ten totiž umožňuje zdôrazniť „ústrednú rolu ľudstva v geológii a ekológii“ (Crutzen, Stoermer 2000, s. 17) planéty.

Už v roku 2002 však Curtzen zdôraznil, že „tieto javy do veľkej miery spôsobilo 25 % svetovej populácie“ (Crutzen 2002, s. 23). Poukázal tak na fakt, že ľudstvo ako planetárna biogeofyzikálna sila je sociálne veľmi výrazne diferencované. Podiel všetkých národov a jednotlivcov na globálnej environmentálnej devastácii teda nie je rovnaký a ani už prebiehajúce zmeny klimatického a ďalších planetárnych systémov nedopadajú na všetkých ľudí rovnako. Curtzen tak už v úvode diskusie o antropocéne nepriamo tematizoval aj otázku environmentálnej, či presnejšie sociálne-environmentálnej zodpovednosti. Vzhľadom na to, že CO₂ zostáva v atmosfére stovky rokov, súčasné klimatické zmeny a ďalšie prejavy devastácie planetárneho systému sú predovšetkým dôsledkom industrializácie a vojensko-politických aktivít veľmocí usilujúcich o globálnu nadvládu už počas prevažnej časti 19. a celého 20. storočia, mení koncept antropocénu aj chápanie zodpovednosti. Podľa V. Bělohradského je dokonca požiadavka zodpovednosti v jadre pojmu antropocén (Bělohradský 2021, s. 522).

Koncept antropocénu tak tematizuje aj otázku sociálno-environmentálnej nerovnosti, a tým aj (ne)spravodlivosti a (ne)zodpovednosti. V sociálnej či politickej ekológii však tieto otázky rezonujú už niekoľko desaťročí, pričom za kľúčový v tejto súvislosti možno považovať koncept zodpovednosti Hansa Jonasa publikovaný v roku 1979. Teda, v čase, keď ešte neboli všeobecne dostupné poznatky o príčinách a dôsledkoch zmeny klímy a ďalších formách degradácie život podporujúcich systémov planéty. R. Kollársky dokonca zdôrazňuje, že Jonas „ako jeden z prvých filozofov

vzal vážne možnosť zániku ľudstva v dôsledku ekologickej katastrofy“ (Kolářský 2013, s. 142) a svoj koncept rozpracovával s plným vedomím tejto hrozby. Jonas tak anticipoval rozsah a možný spôsob riešenia problémov, ktorým ľudstvo čelí v dôsledku devastácie všetkých zložiek systému planéty Zem. Jeho, často ešte skôr intuitívne postrehy, sa dnes do veľkej miery potvrdzujú, a to aj exaktnými poznatkami o systéme planéty Zem a interakciách jeho subsystémov, ktoré sú jadrom konceptu antropocénu.

Jonas vychádza z kritiky tradičných etických koncepcií. Tie sú podľa neho príliš antropocentrické a zároveň neschopné čeliť novým, globálnym environmentálnym rizikám a hrozbám. Etika adekvátne súčasným hrozbám má prispieť k odvráteniu hrozacej ekologickej katastrofy, a to tak, že k zodpovednosti vymedzenej tradičnou etikou, pridá jej nový stupeň – zodpovednosť za zachovávanie podmienok dlhodobej udržateľnosti života ľudstva na Zemi. Táto etika: „Zrodená z ohrozenia, nutne nalieha zo všetkého najskôr na etiku zachovania, ochrany a odvrátenia, a nie na etiku pokroku a zdokonalenia“ (Jonas 1997, s. 206). Jonas zdôrazňuje, že je to „etika núdzového stavu ohrozenej budúcnosti“ (Jonas 1997, s. 207), je to preto etika sebaobmedzenia, a to nielen kvôli členom vlastnej komunity, ale aj kvôli ľuďom žijúcim na opačnom konci sveta, či budúcim generáciám. Jonas si ale uvedomuje, že odvrátenie takej komplexnej existenčnej hrozby, akej ľudstvo čelí, si vyžiada aj iné než len morálne imperatívy. Základným systémovým imperatívom priemyselnej civilizácie je totiž imperatív rastu a imperatív okamžitého a čo najvyššieho zisku. Práve ich aplikácia do politických a hospodárskych vzťahov je jednou z hlavných príčin devastácie životného prostredia v rozsahu, ktorý ohrozuje ďalšiu existenciu ľudstva.

Podľa Jonasa „žijeme v apokalyptickej situácii, to znamená v stave predchádzajúcom všeobecnú katastrofu“ (Jonas 1997, s. 208). Hrozba katastrofy vyplýva, paradoxne, z úspechu ľudstva. Ide o úspech ekonomický a biologický, „ktorých ku kríze nutne vedúci vzájomný pomer sa dnes prejavuje otvorene“ (tamže). To znamená, že „biologický úspech nielenže spochybňuje ekonomický úspech, teda, že vedie od krátkodobej hojnosti znovu späť k dlhodobej každodennej prítomnosti biedy, ale tiež hrozí, že bezprostredne povedie k obrovskej skaze ľudstva a prírody“ (tamže). Jonas teda jednoznačne spája sociálne a environmentálne riziká, vidí ich vzájomnú podmienenosť a potrebu reflexie tejto vzájomnej

podmienitosti. V tejto súvislosti Jonas zároveň anticipuje problém nedostatku bezpečnosti, keď tvrdí, že: „Je nemožné si predstaviť, v akom masovom meradle budú smrť a vraždy sprevádzať situáciu ‚zachráň sa, kto môžeš‘“ (Jonas 1997, s. 209), teda situáciu, ktorá nastane, ak sa z tejto krízy stane katastrofa, nezvratná zmena systému planéty Zem.

Pri formulácii princípu zodpovednosti uvádza ako príklad rodičovskú zodpovednosť a zodpovednosť štátnika. V oboch prípadoch plynie zodpovednosť z existenčného ohrozenia a zároveň ide o zodpovednosť neodňateľnú, pritom chápanú skôr ako povinnosť, ktorú nemožno prevziať dobrovoľne. Nejde teda o povinnosť a zodpovednosť v tradičnom etickom ponímaní, ktoré sféru morality považuje za oblasť možnosti slobodnej voľby, aj keď by malo ísť o voľbu sebaobmedzenia. V kontexte environmentálnej zodpovednosti by to znamenalo dobrovoľné obmedzenie spotreby, resp. súhlas s jej regulovaním, či súhlas s verejným zasahovaním aj „do najprivátnejšej sféry, akou je rozmnožovanie, k čomu by mohol donucovať populačný problém“ (Jonas 2011, s. 906), rovnako ako súhlas s poklesom životnej úrovne. Nižšia spotreba totiž znamená len zníženie exploatacie prírodných zdrojov a zmenšenie množstva produkovaného odpadu, ale aj zníženie priemyselnej produkcie, teda aj pokles zamestnanosti, výberu daní a odvodov a aj ziskov komerčného sektora.

Dobrovoľné obmedzenie výroby a spotreby je však nepravdepodobné, pretože by bolo v rozpore s racionalitou socio-ekonomicko-politického systému, rovnako ako s jeho základným imperatívom. To Jonasa privádza k tvrdeniu, že iba „najvyššia miera politicky vynútenej spoločenskej disciplíny dokáže podriadiť momentálnu výhodu dlhodobému príkazu zo strany budúcnosti“ (Jonas 1997, s. 211). Tým je zachovanie podmienok života na planéte. Teda nie etický imperatív, ale politicky a právne vynucované konanie, resp. nekonanie (obmedzenie výroby, spotreby, znečistenia a možno aj rastu populácie) je tým, čo Jonas považuje za nástroj možného prekonania krízy ohrozujúcej prežitie ľudstva. Je to zjavné aj z toho, že Jonas požaduje inštalovanie „moci nad mocou“ (priemyslu, techniky, zisku). Už len to by znamenalo zásadnú, doslova revolučnú transformáciu existujúceho politického a ekonomického systému.

Realita druhého desaťročia 21. storočia potvrdila mnohé z toho, pred čím Jonas varoval i toho, v čom videl problém pri presadzovaní zmien v prioritách, organizačných princípoch a imperatívoch priemyselnej, resp. jeho slovami, technologickej civilizácie. Napríklad podľa správy Svetovej meteorologickej organizácie (WMO) žilo už v roku 2018 až 2,8 miliardy ľudí v krajinách, kde je nedostatok vody (under water stress) a 3,6 miliardy nemalo adekvátny prístup k vode, pričom do roku 2050 bude v takejto situácii až 5 miliárd ľudí (WMO 2021, s. 5). Voda je pritom základný zdroj života a jej nedostatok už teraz vyvoláva množstvo ozbrojených konfliktov, zatiaľ predovšetkým v krajinách globálneho Juhu. V správe Medzivládneho panelu pre klimatickú zmenu (IPCC) sa zase uvádza, že: „Zhruba päť percent svetovej populácie dnes žije na pevnine, ktorú v nasledujúcich rokoch či desaťročiach zaplaví voda“ (IPCC 2021). To znamená, že minimálne 200 miliónov ľudí žije v pobrežných oblastiach, ktoré zaplaví voda. Potreba presídliť týchto ľudí vyvolá nepredstaviteľné konflikty. Vo vnútrozemiach kontinentov sa totiž zároveň rozširujú púšte, čo znamená, že aj odtiaľ budú utekať ľudia a tam, kde sa tieto migračné vlny budú stretať, bude dochádzať k obrovským konfliktom o základné zdroje života, k akým už dochádza v Afrike. Detský fond OSN (UNICEF) zase konštatuje, že v súvislosti s následkami klimatickej zmeny a znečistenia životného prostredia je už teraz až miliarda detí vystavená „mimoriadne vysokému riziku“ (UNICEF 2021). Diplomatickým jazykom tak správa hovorí o tom, že mnohé z týchto detí sa nemajú šancu dožiť dospelosti. Čoraz väčšia časť ľudstva tak už na vlastnej koži pociťuje regres „od krátkodobej hojnosti znovu späť k dlhodobej každodennej prítomnosti biedy“ a v bojoch o vodu, prídely humanitárnej pomoci, či miesto v záchrannom člne aj smrť a vraždy sprevádzajúce „situáciu ‚zachráň sa, kto môžeš‘“. Rozširovanie ľudských aktivít a sídel a s tým spojená devastácia a znečistenie životného prostredia spolu s klimatickými zmenami tiež spustili šieste masové vymieranie rastlín a zvierat v dejinách zeme. To je nielen spôsobené človekom, ale je aj doposiaľ najrýchlejšie v dejinách Zeme (Ceballos, Ehrlich, Dirzo 2017). Bez určitej miery biodiverzity však nie je schopný prežiť ani človek ako živočíšny druh.

Tieto, a mnohé ďalšie javy spôsobené devastáciou planetárneho systému, vyvolávajú otázky, kto má najväčší podiel zodpovednosti

za túto situáciu, a z toho samozrejme plynú konzekvencie, ktoré sú tak ekonomické, ako aj politické, do určitej miery aj morálne. Inými slovami, z otázky: Kto má najväčší podiel zodpovednosti za túto situáciu?, plynú aj otázky: Kto sa má viac uskromniť, kto si žije nad pomery, a teda na úkor iných ľudí, ale aj budúcich generácií?, a neposlednom rade, ak sa na tento problém nahliada čisto ekonomicky, tiež: Kto má uhradiť všetky škody na infraštruktúre mnohomiliónových miest, ktoré bude nutné opustiť, veľkých prístavov, priemyselných komplexov, letísk, diaľnic atď., ktoré pohltí more, alebo aspoň náklady na transformáciu existujúcej infraštruktúry, aby bola schopná odolávať extrémnym klimatickým javom antropocénu, resp. náklady na presídlenie stoviek miliónov ľudí z oblastí, ktoré pohltia oceány alebo púšte? Sú to štáty, korporácie, jednotlivci ako spotrebitelia, vedci či politici?

O vyčíslenie kumulatívnej uhlíkovej stopy štátov,³ a tým aj miery ich zodpovednosti za klimatické zmeny a ich následky, sa pokúsil J. Hickel. Za 40 % globálnych emisií CO₂ vyprodukovaných v rokoch 1850 – 2015 sú zodpovedné USA, pričom druhý najväčší producent týchto emisií, Európska únia (EU-28), je zodpovedný za 29 % globálnych emisií. Navyše väčšina z týchto emisií pripadá na Veľkú Britániu v období vrcholu jej koloniálneho impéria.⁴ Krajiny globálneho Juhu, vrátane Číny, Indie, Indonézie, celej Latinskej Ameriky, Afriky, sú zodpovedné len za 8 % globálnych emisií CO₂ vyprodukovaných v rokoch 1850 – 2015. (Hickel 2020) Ide pritom o krajiny, ktoré sú globálnymi klimatickými zmenami najohrozenjšie.

³ Vzhľadom na to, že CO₂ zostáva v atmosfére 200-300 rokov, než je opäť pohltené niektorým z bio-chemických cyklov, sú pre určenie miery zodpovednosti za klimatické zmeny omnoho dôležitejšie kumulatívne emisie (celková uhlíková stopa od začiatku priemyselnej revolúcie), než momentálne emisie tohto skleníkového plynu.

⁴ Vo Veľkej Británii priemyselná revolúcia nielen začala, ale do polovice 20. storočia bola táto krajina „svetovou dielňou“. Viac ako storočie spotrebovávala viac uhlia než ktorákoľvek iná krajina, čo jej umožňovalo udržiavať v chode veľký oceľarský priemysel a s jeho možnosťami vybudovať a prevádzkovať najväčšie obchodné a vojnové loďstvo na svete, ale napríklad aj budovať a prevádzkovať železnice, a to nielen na Britských ostrovoch, ale aj vo všetkých svojich vtedajších kolóniách. Militarizmus a boj o udržanie veľmocenskej pozície je aj za vývojom a skúškami jadrových zbraní. Vrstva geologicky identifikovateľných sedimentov vytvorená rádioaktívnym spadom z použitia a testovania jadrových zbraní, je pritom jedným z hlavných markerov, o ktorých sa uvažuje ako definujúcom kritériu počiatku antropocénu.

Moc štátov ovplyvňovať emisie skleníkových plynov však nikdy nebola absolútna, pričom v dôsledku neoliberálnych politík (privatizácia, deregulácia, liberalizácia) uplatňovaných od konca 70. rokov 20. storočia postupne klesá. Hlavnými producentmi antropogénnych emisií CO₂ a metánu, čo je ďalší skleníkový plyn, sú predovšetkým veľké firmy. Tie síce pôvodne vznikli v konkrétnych štátoch, ale už dávnejšie pôsobia ako nadnárodné korporácie, ktorých emisie skleníkových plynov neraz vysoko prevyšujú emisie celých štátov. Za väčšinu emisií vypustených do atmosféry v rokoch 1854 – 2010 je zodpovedných len zhruba 90 firiem. Väčšinou sú to korporácie, ktoré ťažia uhlie, ropu, ale podiel na týchto emisiách majú aj výrobcovia cementu (Heede 2013). Parížska klimatická dohoda z roku 2015 je pritom podpísaná štátmi, ktoré síce sa zaväzujú, že budú obmedzovať emisie skleníkových plynov, v skutočnosti ale majú len malé možnosti, ako veľké firmy donúť znížiť emisie, alebo obmedziť plány produkcie.⁵

Veľké ropné korporácie sú pritom nielen najväčšími znečisťovateľmi, ale sú do značnej miery zodpovedné aj za brzdenie klimatického výskumu, resp. zatajovanie jeho výsledkov. Od 50-tych rokov 20. storočia najímali klimatických vedcov, ktorí im poskytli veľmi presné predpovede vplyvu ťažby a spaľovania fosílnych palív na vývoj klimatického systému. Korporácie tak desaťročia vedeli, že rastúca spotreba fosílnych palív – teda hlavný cieľ ich podnikateľských aktivít – vedie k likvidácii predpokladov života na planéte. Miesto toho, aby sa snažili nejako zmeniť svoju produkciu, alebo aby aspoň tieto poznatky zverejnili, financovali tzv. alternatívny výskum, ktorý popieral, spochybňoval a zľahčoval výsledky výskumov, ktoré viedli oficiálne vedecké inštitúcie (Pattee 2021). Spolu s aplikáciou politik trhového fundamentalizmu v procese globalizácie sa tak mohlo stať, že ľudstvo vypustilo do atmosféry za 30 rokov od konca studenej vojny viac skleníkových plynov než za celé svoje predchádzajúce dejiny. Pritom najneskôr od konca 80. rokov minulého storočia bolo známe, čo spaľovanie fosílnych palív spôsobuje v atmosfére.

⁵ Plány produkcie fosílnych palív počítajú do roku 2030 s nárastom spotreby uhlia o 240 %, ropy o 57 % a zemného plynu o 71 %, čo je viac ako dvojnásobok úrovne, ku ktorej sa vlády zaviazali v Parížskej klimatickej zmluve v roku 2015. Zároveň je to v priamom rozpore s cieľom obmedziť nárast globálnej teploty úroveň maximálne 1,5 °C (SEI, IISD, ODI, E3G, UNEP 2021).

Kontinent, na ktorom vznikol model rozvoja postavený na technológiách spaľovania fosilných palív, a ktorý má doposiaľ, aspoň štatisticky, omnoho vyššiu životnú úroveň než zvyšok sveta, je Európa. Z tohto hľadiska má zmysel skúmať uhlíkovú stopu európskych domácností. Ukazuje sa, že 1 % najbohatších európskych domácností má omnoho väčšiu uhlíkovú stopu než zvyšok populácie. Väčšina uhlíkovej stopy najbohatších európskych domácností vzniká predovšetkým častým využívaním leteckej dopravy a ďalších luxusných tovarov a služieb, ako sú súkromné jachty, či vlastníctvo obrovských domov vo viacerých mestách a letoviskách (Ivanova, Wood 2020). Navyše je životný štýl týchto domácností vzorom, ktorý sa snaží nasledovať mnoho príslušníkov vyššej strednej triedy tak v Európe, ako aj vo zvyšku sveta.

Sú teda za obete povodní, hurikánov, rozsiahlych požiarov či dlhodobého sucha zodpovedné korporácie? Alebo vedci, ktorí pre nich pracovali? Alebo vlády, ktoré nedostatočne financovali výskum nezávislý od záujmov korporácií? Alebo politické systémy, ktoré umožňujú prehlbovanie sociálnej, a tým pádom aj environmentálnej nerovnosti? Alebo politici, ktorí desaťročia ignorujú varovania vedcov⁶ a miesto záujmu verejnosti, ktorým je bezpochyby zachovanie podmienok života na planéte, tolerujú, alebo pod heslom „skvalitňovania podnikateľského prostredia“ priamo presadzujú záujmy korporácií? Alebo nenásytní spotrebitelia krajín Globálneho Severu, na ktorých dopyt sa odvolávajú korporácie i politici?

Jonas teda pomerne presne pomenoval problémy, ktorým v súčasnosti civilizácia čelí a načrtol aj teoretický koncept možnosti ich prekonania. V odpovedi na kritiku, ktorá zaznela voči jeho konceptu, zdôraznil, že: „Vedenie, vôľa, moc sú kolektívne a taká musí byť aj ich kontrola. Tá môže prislúchať len verejnej moci, teda môže byť len politická, a to vyžaduje trvalosť širokého konsenzu vychádzajúceho zdola“ (Jonas 2011, s. 906). Jonasov koncept zodpovednosti je teda predovšetkým koncept politickej etiky. Dokonca možno povedať, že je to koncept nového usporiadania

⁶ Napr. varovanie popredného klimatológa Jamesa Hansena, ktoré predniesol pred senátom USA v roku 1988. Značná časť jeho vtedajšieho odhadu vývoja klimatického systému sa už ukázala ako správna.

politiky, alebo aspoň politickej zodpovednosti. S odstupom času sa však ukazuje, že nielen varovania filozofov ako Jonas, ale ani varovania vedcov, rovnako ako viacero svetových konferencií či prijatie dohôd o ochrane klimatického systému či znížení produkcie skleníkových plynov z posledných desaťročí, ani len neznižili tempo rastu koncentrácie skleníkových plynov v atmosfére. Devastačné dôsledky klimatických zmien sú naopak, z roka na rok čoraz rozsiahlejšie. Tieto vývojové trendy naznačujú, že politické inštitúcie priemyselnej civilizácie sú nielen do značnej miery zodpovedné za devastáciu environmentálnych predpokladov existencie civilizácie, ale nie sú schopné ani adekvátne reagovať na hrozby a riziká antropocénu.

Odpoveď na to, ako konať, respektíve aký imperatív by mali jednotlivci i inštitúcie sledovať, Jonas formuluje inšpirovaný Kantom: „Konať tak, aby sa následky tvojho konania zlučovali s trvaním skutočne ľudského života na Zemi“ (Jonas 1997, s. 35). Základným imperatívom teda má byť zachovanie podmienok života, dokonca skutočne ľudského, teda ľudskú dôstojnosť umožňujúceho života. Jonasovi teda nejde len o holé prežitie živočíšneho druhu *Homo sapiens*. Práve v tomto kontexte treba nahliadať jeho koncept zodpovednosti – sme zodpovední za zachovanie podmienok života. To, čomu čelíme v rizikových javoch antropocénu, je však práve strata podmienok života človeka, resp. organizovanej ľudskej spoločnosti. Otázka zodpovednosti má potom dve roviny: 1. Koho volať na zodpovednosť za politiky, ktoré devastujú predpoklady života na planéte? Je vôbec v súčasnom ekonomicko-politickom systéme možno očakávať vyvodenie zodpovednosti za zničenie podmienok, ktoré umožnili vznik civilizácie? L. Sklair konštatuje, že „v praxi je iba vo veľmi extrémnych prípadoch plne využívaný zákon na potrestanie ľudí, ktorí sa svojim povinnostiam vyhýbajú (napr. rodičia zanedbávajúci svoje deti). Zodpovednosť vedúcich činiteľov, politikov a úradníkov za zaisťovanie súkromných i verejných statkov a služieb nie je zabezpečená a súdne je prakticky nevymáhateľná“ (Sklair 2008, s. 68). Možno v takejto situácii vôbec hovoriť o zodpovednosti? 2. Kto ponesie zodpovednosť za politiky blízkej i vzdialenejšej budúcnosti, ktoré rozhodnú o tom, či prežije aspoň časť zo súčasnej svetovej populácie? Alebo, parafrázou Jonasových slov: Podarí sa nájsť trvalý a široký konsenzus na založenie a udržanie inštitúcií politickej, a tým pádom aspoň čiastočne aj demokratickej kontroly vedenia, vôle a moci?

Inými slovami, ako bude vyzerat politický systém antropocénu? Je totiž zjavné, že mnohé politické i spoločenské inštitúcie, ktoré vznikli v klimatickom režime holocénu, sú neadekvátne rizikám klimatického režimu antropocénu.

Literatúra

- BĚLOHRADSKÝ, V. (2021): Prahy (ne)udržiteľnosti. Antropocén jako politický problém. In: Peter Pokorný – David Storch (eds.) a kolektiv: *Antropocén*. Praha: Academia, 508-532.
- CEBALLOS, G., EHRLICH, P. R., DIRZO, R. (2017): Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 114 (30), E6089-E6096.
- CRUTZEN, P. J., STOERMER, E. F. (2000): The „Anthropocene“. *Global Change News Letter* [online], (41), 17-18. Dostupné na: <http://www.igbp.net/publications/globalchangemagazine/globalchangemagazine/globalchangenewslettersno4159.5.5831d9ad13275d51c098000309.html> (Dátum návštevy: 24. 11. 2020).
- CRUTZEN, P. J. (2002): Geology of mankind. *Nature*, 415, 23.
- ELIS, E. C. (2018): *Anthropocene: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- HEEDE, R. (2013): Tracing anthropogenic carbon dioxide and methane emissions to fossil fuel and cement producers, 1854–2010. *Climatic Change*, 122 (1-2), 229-241.
- HICKEL, J. (2020): Quantifying national responsibility for climate breakdown: an equality-based attribution approach for carbon dioxide emissions in excess of the planetary boundary. *The Lancet Planetary Health*, 4 (9), e399-e404.
- IPCC (2021): Summary for Policymakers. In: Masson-Delmotte, Valérie – Zhai, Panmao et al. (eds.): *Climate Change 2021: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*. Cambridge, United Kingdom and New York, NY, USA: Cambridge University Press.
- IVANOVA, D. – WOOD, R. (2020): The unequal distribution of household carbon footprints in Europe and its link to sustainability. *Global Sustainability*, 3 (e18), 1-12.

- JONAS, H. (1997): *Princip odpovědnosti. Pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: OIKOYMENH.
- JONAS, H. (2011): K ontologickým základům etiky budoucnosti. *Filosofický časopis*, 59 (6), 897-908.
- KOLÁŘSKÝ, R. (2013): Odpovědnost a devastace Země. Hans Jonas a etika životního prostředí. In: Hála, V. a kol.: *Morální odpovědnost a její aspekty*. Praha: Filosofia, 125-144.
- MALHI, Y. (2017): The Concept of the Anthropocene. *Annual Review of Environment and Resources*, (42), 77-104.
- PATTEE, E. (2021): The scientist hired by big oil who predicted the climate crisis long ago. *The Guardian* [online], July 2, 2021. Dostupné na: <https://www.theguardian.com/environment/2021/jul/02/scientists-climate-crisis-big-oil-climate-crimes> (Dátum návštěvy: 16. 7. 2021).
- SEI, IISD, ODI, E3G, and UNEP (2021): *The 2021 Production Gap Report* [online]. Dostupné na: <http://production-gap.org/2021report> (Dátum návštěvy: 12. 11. 2021).
- SKLAIR, L. (2008): Globalizace lidských práv. In: Hrubec, M. (ed.): *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Praha: Filosofia, 49-81.
- STEFFEN, W. et al. (2005): *Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure*. New York: Springer.
- UNICEF (2021): *The Climate Crisis is a Child Rights Crisis: Introducing the Children's Climate Risk Index*. New York: United Nations Children's Fund.
- WMO (2021): *2021 State of Climate Services: Water*. Geneva: World Meteorological Organization.
- ZALASIEWICZ, J., WILLIAMS, M., STEFFEN, W., CRUTZEN, P. (2010): The New World of the Anthropocene. *Environmental Science & Technology Viewpoint*, 44 (7), 2228-2231.
- ZALASIEWICZ, J., WILLIAMS, M., HAYWOOD, A., ELLIS, M. (2011): The Anthropocene: a new epoch of geological time? *Philosophical Transactions of The Royal Society A: Mathematical Physical and Engineering Sciences*, 369 (1938), 835-841.

Resumé

The Anthropocene concept is based on the knowledge of the extent of human influence on the geological, evolutionary and climate processes in planetary system. The concept has already stimulated philosophical investigations of socio-environmental inequa-

lity and responsibility. These issues have been the subject in social and political ecology for many decades and the concept of responsibility developed by Hans Jonas can be considered as crucial. The paper points out how and in what way the concept of Anthropocene confirms Jonas' concept of responsibility for technological civilization.

Keywords: Anthropocene – Environmental responsibility – Hans Jonas – Economic-political system – Civilization

Tento text vznikol v rámci riešenia projektu VEGA 2/0072/21:
Úlohy politickej filozofie v kontexte antropocénu.

doc. Mgr. Richard Stahel, PhD.

Filozofický ústav SAV, v.v.i.

Klemensova 19

811 09 Bratislava 1, SR

e-mail: richard.stahel@savba.sk

PATOČKOV NEGATÍVNY PLATONIZMUS AKO PRÍKLAD INŠPIRÁCIE K CESTE ĽUDSKEJ ZODPOVEDNOSTI

Zuzana Svobodová – Andrea Blaščíková

ÚVOD

Nasledujúci príspevok si kladie otázku, ako a v čom môže byť v kontexte hľadania ciest ľudskej zodpovednosti v 21. storočí inšpiratívna štúdia Jana Patočku nazvaná *Negatívny platonizmus*. Nebolo našim cieľom urobiť detailný rozbor tohto Patočkovho diela. Skôr sme sa nechali viesť úmyslom predstaviť niekoľko impulzov s ohľadom na tému konferencie, teda v perspektíve hľadania východísk z neistoty v postmetafyzickej dobe.

Patočka si v *Negatívnom platonizme* kladie otázku, čo je a čo bola tradičná metafyzika a ako sa líši od filozofie (Patočka 2007, s. 9). Nechce pritom uskutočniť nejaký projekt vzkriesenia starej metafyziky; to, o čo mu ide, je skôr záchrana metafyzického videnia, ktoré je preňho synonymom ľudskej zodpovednosti za celok. Svoj projekt pritom nestavia „na zelenej lúke“, ale necháva sa inšpirovať západnou filozofickou tradíciou, predovšetkým postavou Sokrata. V Sokratovej pozícii nachádza skúsenosť slobody, z ktorej pramení zodpovednosť. Martin Kočí pripomína, že kontextom Patočkovho uvažovania o skúsenosti slobody boli päťdesiate roky 20. storočia, kedy vo vtedajšom Československu vládol totalitný režim, ktorý obmedzoval intelektuálny i materiálny rozvoj ľudských životov. Práve vtedy, podľa Kočího, Patočka objavil (a i my v situácii dnešných životných obmedzení máme možnosť objaviť), že sloboda nie je kvalita, ktorú máme, ale realita, ktorou sme (Koci 2020, s. 123). V príspevku predstavíme pojmy, cez ktoré Patočka odкрýva aktuálnosť tohto zdroja západného myslenia, konkrétne obrat, chórismos, idea, pravda, sloboda, subjekt, skúsenosť, zodpovednosť.

DVOJAKÉ POŇATIE FILOZOFIE

Pre Patočku je postava Sokrata stelesnením filozofie, filozofie živej a smelej, odporujúcej všetkým pokusom o jej premenu na neživotný, pevný a strnulý systém, ktorý by bolo možné odovzdávať

ako súbor téz a demonštrovať metódami logiky. Rozdiel či štiepenie medzi živou a neživou filozofiou sa koncentruje okolo otázky, čo ako ľudia môžeme o svete vedieť, ako sa k svetu môžeme vzťahovať. Kým Patočkov Sokrates naplno odhaľuje skutočnú situáciu človeka ako rozpor „mezi jeho vzťahom k celku, ktorý je mu neodňateľne vlastní, a neschopností, nemožnosťou vyjadriť tento vzťah ve forme bežného konečného vedomia“ (Patočka 2007, s. 18), neskoršia filozofia chce tento rozpor prekonať, previesť rozporuplnosť na „logickú bezespornosť a umění správných definic“ (Patočka 2007, s. 17). Živý vzťah k celku, k svetu, pociťovanie nemožnosti obsiahnuť ho nejakou tézou tak neskoršia filozofia umŕtvuje. Sokratovo vedenie nevedenia je nahradené pozitívnym vedením, ucelenou náukou, obsahovými tézami (Patočka 2007, s. 17). Avšak, ak si človek prestane klásť otázky, životný pohyb jeho ducha vystrieda neodvratná stagnácia a životný úpadok. Nie je totiž možné žiť z prameňa pravdy a zároveň zatarasiť prístup k nemu súborom definitívnych téz o ňom.

Žiť z prameňa pravdy znamenalo pre Sokrata neodvodzovať svoje istoty od spredmetniteľných záruk, fyzického alebo duchovného majetku. Naopak, Sokrates sa ustavične uvoľňuje z pút prírody, tradície, cudzích i vlastných schém, a práve toto uvoľňovanie ho činí úplne slobodným. Patočka Sokratovu skúsenosť slobody vykladá ako odstup voči reálnym veciam predmetného sveta, ako skúsenosť zmyslu, ktorý na predmetnom svete nezávisí. K tejto skúsenosti sa vzťahujeme, keď sa od „prirodzeného“ a bežného smeru života obraciame a odvraciam. Zažívame vtedy obrodzenie, obrat, nové narodenie, čo sú skúsenosti, z ktorých sa rodí človek slobodný: človek náboženský, umelec a filozof (Patočka 2007, s. 55). V čom je teda odlišný Sokratov vzťah k svetu od spôsobu, akým sa k svetu vzťahuje neskoršia aristotelovská metafyzika? Sokratova otázka i pozitívna metafyzika sú vzťahom k celku, no kým u Sokrata tento vzťah vyrastá zo životného pripútania k prameňu pravdy a je tvoreným odstupom od všetkého daného, faktického, pozitívneho, neskoršia metafyzika chce tento vzťah spredmetniť, previesť na duchovné vlastníctvo, na tézu, náuku o celku. Tradičná metafyzika je preto podľa Patočku náukou o poslednom základe svetového bytia; o tom, čo a aké toto bytie samo osebe je (porov. Patočka 2008, s. 265). Dodáva však, že k metafyzike patrí aj otázka, ako sa tento základ skrýva za zmyslovými javmi. Metafyzika teda podľa bežného výkladu pôvodnú skúsenosť

odstupu od daného, vykreslenú v podobenstve o jaskyni, preklopila do tézy o existencii sveta zmyslov a sveta ideí. V ideálnom svete sa podľa metafyzickej náuky ukrýva pravda o svete odhaľovanom našimi zmyslami. Ideálny svet transcenduje zdanlivý svet našich zmyslových skúseností.

CHÓRISMOS A SKÚSENOŠ SLOBODY PRE USKUTOČŇOVANIE ŽIVOTNEJ ÚLOHY

Patočka neostáva pri tejto interpretácii sveta, ale snaží sa plátónsky motív – pojem Idey – interpretovať nemetafyzicky. Objavuje pojem chórismos, na ktorom zakladá svoju alternatívnu interpretáciu Idey. *Chórismos*¹ znamená oddelenosť, ale nie vo význame oddelenia dvoch predmetných oblastí – sveta ideí a sveta zmyslovej skúsenosti, ktoré by bolo možné popísať, vyjadriť ako niečo dané, vzájomne skoordinať zákonmi našej logiky. To by človeka stavalo do pozície nad oboma oblasťami, uchvátil by si pre seba perspektívu „tretieho“, božský pohľad, opustil by ľudský stav a podmienku. Patočka si nemyslí, že by cesta takejto všetko zahrňujúcej afirmatívnej metafyziky bola cestou filozofie pre dnešok. Človek nemôže svojím duchom (vedecky, spredmetňujúco) obkolesiť celú skutočnosť. Ľudskou cestou však preňho nie je ani skeptické a pozitivistické zotrvávanie vo svete bezprostredne daného: vykonávanie len činností slúžiacich k udržiavaniu života a rozvíjanie len poznania založeného na faktoch. To by bolo koncom človeka a bytostne ľudských vecí. Ak však cestou pre človeka dneška nie je ani rozvíjanie vedenia o svete transcendujúcom zmyslovú skúsenosť, ani obmedzenie vedenia na vedenie o faktoch a dátach zmyslovo dostupného sveta, ostáva ešte nejaké východisko? Ako je pre človeka možné vzťahovať sa k zmyslu? Podľa Patočku vedie cesta filozofie práve zo stredy rozpornosti, skrytý zmysel sa odkrýva práve v dráme sveta a v riziku slobody, uprostred života na zemi, nie v živote potom, nie v ideálnom svete, nie v nemenných zákonoch logiky. To, čo sa človeku ukazuje ako cesta, musí byť podľa Patočku vyčítané z ľudskej skúsenosti slobody uprostred sveta. V dráme a v riziku slobody sa odhaľuje chórismos. Je to oddelenosť ideí od našej reality, nášho času a bežného života. Je to

¹ V iných Patočkových textoch je *chórismos* písaný ako *hórismos*. Slovo pochádza od slovesa *chóridzein*: oddeľovať, deliť, odlučovať. Priamo *chórismos* znamená potom podľa slovníka odlúčenie, oddelenie; u Platóna i oddelenie duše od tela (porov. Lepař [s.a.]).

vytušenie onoho večného a nespredmetniteľného, onoho tajomstva a skrytosti, ktoré nemôžeme ako ľudia ignorovať, pri ktorom máme prebývať ako pri jedinom podstatnom, totiž ako pri dobrom vôbec, ktorého meno však nepoznáme a o ktorom nevieme povedať nič afirmatívne (porov. Patočka 1990, s. 127).

Skratkou pre označenie skúsenosti chórismu je Idea (Patočka 2007, s. 55). Platónska Idea sa zvykne interpretovať ako myšlienkový prostriedok výkladu skúsenosti alebo ako Tvar osebe či hierarchický (logicky vystavaný) systém podstaty a esencie (Patočka 2007, s. 53 a s. 57). Podľa Patočku je však platónska Idea aj niečím základnejším; je tým, čo dáva vidieť. Práve Idea spôsobuje, že ako ľudské bytosti vidíme nielen fyzicky, ale aj za fyzickú danosť (metafyzicky): „v tom, čo je nám dáno, predložené, spatrujeme niečo více, než je přímo v danosti obsaženo“ (Patočka 2007, s. 55). Metafyzické videnie je niečo iné než metafyzická teória, náuka. Idea otvára našu schopnosť vidieť to, čo nie je dostupné našej skúsenosti s vonkajšími predmetmi. Je preto silou odpredmetňovania, oslobodzovania od predmetného, uchopeného. Je to zároveň pramenná sila, z ktorej tečie ľudský život, sila odstupu od daného a prítomného, sila oslobodenia od rýdzo predmetného (Patočka 2007, s. 56). Táto sila podľa Patočku umožňuje ľudskosť, a preto je preňho Idea i symbolom slobody. Je to ona, Idea, ktorá oslobodzuje človeka pre jeho životnú úlohu, pre zmysel prítomný vo všetkých životných situáciách a vnútorných stavoch.

Je stálym pokušením filozofie stať sa vedou, zaoberať sa Ideou ako Predmetom osebe, vymeniť filozofické myslenie za systematicku, metafyzickú náuku. To ale nie je možné, pretože Idea, hoci dáva vidieť a všetko osvetľuje, sama ostáva v skrytosti; nemôže, ani nemá byť videná. Idea nemá ontologický status, nie je bytím. Metafyzika, ktorá by chcela nahradiť živé vedenie nevedenia náukou o transcendentnej idej, o večnej a nemennej pravde, ktorá by bola spoločensky spravovaná a realizovaná dokonalou štátnou formou (Patočka 2007, s. 21), by vymenila pravdu prítomnú v transcencii daného a konečného, za pravdu, ktorú chceme mať/vlastniť/ovládať. V pravde môžeme len byť, pravdu nemôžeme mať; slobodní môžeme byť, slobodu nemôžeme mať.

DVOJAKÉ POŇATIE SKÚSENOSTI ČLOVEKA

Ako vlastne Jan Patočka vníma fenomén ľudskej skúsenosti? Patočka pri premýšľaní skúsenosti človeka rozlišuje vonkajšiu

a vnútornú skúsenosť. Vonkajšia skúsenosť je takou skúsenosťou, *ktorú máme* a ktorá rozhoduje mimo nás, ktorá sa nám vnučuje cez zmysly, napríklad cez zrak či sluch. Je možné povedať, že pri vonkajšej skúsenosti je naša pozícia pasívna, lebo sme tu odkázaní na zmysly. Vonkajšia skúsenosť je skúsenosť, ktorú máme, ale ktorá má súčasne vždy tiež nás. Ide o skúsenosť predmetnú, skúsenosť o niečom, ktorá je prístupná rôznym pozorovateľom. Táto vonkajšia skúsenosť je všeobecná, samozrejmä, pasívne senzúálna. Je to skúsenosť, o ktorej sa najčastejšie hovorí, keď sa bežne vyjadrujeme o skúsenosti. Ako vysloviteľná je vyslovovaná, môže byť zdieľaná, odovzdávaná.

Okrem tejto skúsenosti vysvetľoval Jan Patočka tiež skúsenosť vnútornú. Už zmienená vonkajšia skúsenosť vnútornú skúsenosť v ontickej rovine časovo vždy predchádza. Vnútorná skúsenosť pramení z nás presahujúceho, z transcendentného. Je základnou skúsenosťou ľudskej bytosti ako dejinného tvora, to jest živého tvora, ktorý má nielen sukcesívnu históriu, ale i zmysluplné dejiny. Vnútorná skúsenosť je skúsenosťou, *ktorou sme*, je skúsenosťou slobody. „[Z]kušenost svobody je zkušeností dobytí, získání svobody, nikoli jejího klidného majetnictví“, píše Jan Patočka v *Negativnom platonizme* a v poslednej z *Kacířských esejí* sa dočítame o ďalších typoch prejavov tejto skúsenosti, *ktorou sme*, ako je boj, skúsenosť fronty (porov. Patočka 2002, s. 122 a s. 125), otras ako základná zmena v ľudskej existencii (Patočka 2002, s. 132), *absolútna* skúsenosť (Patočka 2002, s. 125), kedy „na účastníky učiní výpad naprostá svoboda, svoboda od všech zájmů míru, života, dne. ... Tato absolutní svoboda je pochopení, že *zde* bylo již něčeho dosaženo, něčeho takového, co *není* prostředkem k dalšímu, není stupněm k..., nýbrž za čím a nad čím nic dalšího nemůže být“ (Patočka 2002, s. 125-126). Človek, ktorý prežije túto skúsenosť slobody, ktorá je skúsenosťou oslobodenia od každej služobnosti, skúsenosťou, ktorú by sme mohli nazvať nedeľnou, lebo v tejto skúsenosti človek chápe, že každý všedný deň má svoj koniec (Patočka 2002, s. 129), „že veškerý obsah pasivní zkušenosti je mizivý, uplývající, nicotný“ (Patočka 2007, s. 44) a „[p]ouze ten, kdo je s to pochopit tuto věc, kdo je schopen obratu, metanoia, je duchovní člověk“ (Patočka 2002, s. 129). Patočka rozlišuje medzi duchovným človekom a intelektuálom, pričom len človek uskutočňujúci obrat, ktorým sa odvracia od neslobodného, spútaného života k slobodnej, autentickej ľudskosti, je podľa Patočku duchovným

človekom. Takýto človek je schopný ísť na hranicu možností, k výbornosti, znamenitosti, aristeia (porov. Patočka 2002, s. 130), žiť solidaritu otrasených, chápať nepohodlie každodennosti, a to znamená tiež to, že „dané a sensuálny není vším ani [tím] rozhodujícím“ (Patočka 2007, s. 44), prehovárať bez slov, byť nemanipulovateľný, slobodný. „Zkušenost o svobodě je vždy zkušenost celková, zkušenost o celkovém ‚smyslu‘ ... zkušenost transcendence“ (Patočka 2007, s. 44).

MOŽNOSŤ SKÚSENOSTI SLOBODY SA TÝKA KAŽDÉHO ČLOVEKA

Napriek tomu, že vnútorná skúsenosť je menej rozšírená než všeobecná vonkajšia skúsenosť, nie je nejakou aristokratickou skúsenosťou pre vyvolených. Možnosť slobody sa týka každého človeka, je otvorená každému človeku. Jan Patočka bol dokonca presvedčený, že „určitou zkušenost svobody má každý člověk“ (Patočka 2007, s. 46). Bez nej by človek nebol ľudský, ľudská dôstojnosť pochádza práve zo slobody, a to i tam, kde si toho ľudia nie sú vedomí. Práve touto skúsenosťou je človeku umožnený svet, nielen *okolie* (zatiaľ čo zviera má len svoje okolie, človek je schopný vnímať svet, teda celok, ktorý nesie zmysel). Práve táto skúsenosť slobody stojí v základe už zmieneného nevedúceho vedenia, kedy je vnímaný onen vnútorný hlas, daimonion, ako základný a kľúčový pre svoje vlastné, autentické konanie. Pre Sokrata je táto vnútorná skúsenosť tiež základom jeho vlastnej zodpovednosti, ktorá sa nezdráha obete, i obete života jednotlivca, lebo chápe, že stojí v slobode a pravde, ktorá smrť jedinca prevyšuje, transcenduje. V tejto skúsenosti „jsme vždy za vším předmětným“ (Patočka 2007, s. 49), ide o „vlastní ‚duchovní‘ zkušenost“ (Patočka 2007, s. 50), ktorou sme, sme v nej aktívni prostredníctvom našej slobody, na rozdiel od vonkajšej senzuálnej skúsenosti, v ktorej sme pasívni – prijímajúci, vnímajúci prostredníctvom svojich zmyslov (istá aktivita tu samozrejme je, ale v zmysle aristotelovského trpenia, túto skúsenosť trpíme na sebe). Vo vnútornej skúsenosti nie sme manipulovaným objektom, ani do seba uzavretým subjektom, ale prejavujeme sa ako otvorená subjektivita, ktorá je vo vzťahu so svetom a svet je vo vzťahu s ňou. Na rozlíšenie toho, že tu nejde o do seba zahľadenú subjektivitu a že ide o iný než subjekt-objektový prístup, používal niekedy Patočka slovo asubjektívny (prvýkrát zrejme v r. 1964, neskôr priamo v názvoch nemeckých štúdií

v rokoch 1970 a 1971, v ktorých hovoril o subjektívnej Husserlovej fenomenológii a možnosti či požiadavke asubjektívnej fenomenológie).

Človek vnútornou skúsenosťou nahliada jednak hranice všedného, predmetného, ale zároveň tiež to, že si nevystačí sám ako suverénny subjekt. I keď sa skúsenosť slobody týka jeho samého, nie je to on sám, kto túto skúsenosť rozvrhuje a spôsobuje. Je to skúsenosť fenomenality, ktorá je širšia a v ktorej koná subjekt otvorený a prináležiaci svetu ako horizontu svojho rozumenia. Subjekt tu nestojí proti svetu ako objektu, subjekt nekonštituuje svet, ale subjekt sa uskutočňuje v životnom pohybe, v pohybe existencie.

Antická tradícia hovorila o duši, ktorá je pohybom, pohybom existencie, pričom ľudský život bol uskutočňovaný starostlivosťou o dušu, starostlivosťou o životný pohyb, starostlivosťou o princíp v zmysle podstatného, zakladajúceho počiatku života. Ak si človek počas svojho života nechá ujsť toto naozaj ľudské konanie, potom mu ušla príležitosť žiť slobodne. Ak nebola jeho jedinečnej duši venovaná starostlivosť, potom sa ako jedinečná sotva mohla vo svete prejaviť a jedinečným, neopakovateľným spôsobom starať tiež o druhých. I Martin Buber videl, že ak žijeme viac ako individuality než ako subjekty či osoby, potom nežijeme v živých vzťahoch, z ktorých podľa jeho slov plynie i nekonečná zodpovednosť (Buber 2005, s. 136), ale zostávame v predmetných pozíciách, v ktorých si každú transcendenciu zatarasujeme. V tejto obrannej pozícii môžeme síce prežívať, ale svoju slobodu nenaplníme. Martin Buber rozlišoval pojmy skúsenosť a vzťah, pričom skúsenosť sa týka sveta, vzťah sa týka možnosti stretnutia *Ja-Ty*: „Svět jako zkušenost patří základnímu slovu Já-Ono. Základní slovo Já-Ty ustavuje svět vztahu“ (Buber 2005, s. 36). Patočkovovo rozlíšenie vonkajšej a vnútornej skúsenosti mieri podobným smerom, jeho asubjektívna fenomenológia vyzývala k vždy autentickej, jedinečnej zodpovednosti, k starostlivosti o dušu, ktorú nemôže nikto za nás prevziať, ktorá je zodpovednosťou našej slobody, našej jedinečnej možnosti duchovného života, ktorý nie je len životom pre výkon *hic et nunc*, ale šancou žiť v neskrytosti, v alétheia, v pravde.

ZÁVER

Potreba filozofie súvisí s ľudskou potrebou jednoty, potrebou vzťahu s celkom. Metafyzika sa pokúsila tento vzťah zjednať cez jednotnú a úplnú predstavu sveta. Či už napredovala tvorbou pozitívnej náuky o dvoch svetoch alebo sa vydala cestou prísnej objektívnej vedy, podľa Patočku tým unikala pred skutočným charakterom a zmyslom tejto ľudskej potreby. Byť vo vzťahu s celkom neznamená tento celok spredmetniť. Spredmetnenie, objektivizácia ruší vzťah, wpisuje ho do relácii objektívnych, nezávislých od vnútorného zdroja nášho života. Metafyzika ako logická systematika objektívnych vzťahov nemôže uspokojiť našu životnú, vnútornú potrebu. Byť vo vzťahu s celkom môže človek len v sile Idey, v sile odstupe od všetkého predmetného, v sile skúsenosti slobody, ktorej sa otvára, v sile zmyslu, ktorý uskutočňuje.

Patočka bol presvedčený, že potreba jednoty je praktická požiadavka. Preto podľa neho filozofia nielen hlboko súvisí, ale i vychádza z ľudskej životnej praxe. Bol toho názoru, že k filozofovaniu sa dnešný človek nedostáva následkom údivu, ale z vnútorných ťažkostí svojho duševného života, svojho celkového životného naladenia (Patočka 2008, s. 133). Práve životná bieda, kríza, neistota, v akej sa ľudstvo ocitlo, prehľbuje brázdou slobody, cestu filozofovania.

Tak ako neistotu môže zažívať každý človek, tak i filozofickú (či pre Patočku „duchovnú“) cestu z neistoty môže zažívať – a v určitej podobe zažíva každý človek. Každý človek prežíva duchovnú skúsenosť slobody ako istotu, že predmety nie sú všetko, že existujú medze predmetnej skúsenosti, za ktorou je stály apel či výzva k prekročeniu danej predmetnosti a vecnosti (Patočka 2007, s. 66). Nie vždy sme však schopní či ochotní tento apel vnímať, nie vždy sme schopní skúsenosť slobody prijať. Keď sa vnútornú skúsenosť snažíme vysvetliť podľa zmyslovej skúsenosti, potom sa mýime s jej nevysloviteľnou podstatou, potom subjekt nežije autenticky, v pravde, ani v slobode a zodpovednosti.

Inšpirácia k ceste ľudskej zodpovednosti je teda v prijímaní výziev vnútornej skúsenosti, v ktorej môžeme skutočne všetci ako ľudské bytosti objavovať skúsenosť slobody a po tomto obrate či obrodení (Patočka 2007, s. 55) by sme sa mohli (zodpovedne) pokúšať usporiadať a rozumieť pasívnej predmetnej skúsenosti.

Literatúra

- BARBARAS, R. (2016): *Pohyb existence. Studie k fenomenologii Jana Patočky*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- BUBER, M. (2005): *Já a ty*. Praha: Kalich.
- HUSSERL, E. (2015): *Idea fenomenologie. (A dva texty Jana Patočky k problému fenomenologie)*. Praha: OIKOYMENH.
- KOCI, M. (2020): *Thinking Faith after Christianity. A Theological Reading of Jan Patočka's Phenomenological Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- LEPAŘ, F. ([s.a.]): *Slovník řecko-česko-německý*. Praha: Česká grafická společnost „Unie“.
- PATOČKA, J. (1990): *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- PATOČKA, J. (1995): *Tělo, společenství, jazyk a svět*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2002): *Péče o duši III*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2003): *Úvod do fenomenologické filosofie*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2007): *Negativní platonismus*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2008): *Fenomenologické spisy I. Přirozený svět*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2009): *Fenomenologické spisy II*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2014): *Fenomenologické spisy III/1*. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2018): *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: OIKOYMENH.

Resumé

Patočka's suggestion of an "asubjective" path may inspire the search for human responsibility in the 21st century. Such a path is neither subjective nor an example of a subject-object approach to the world. The conference paper asks the following: How does one relate to the world? What is the world to man? How is the world made possible for man? It presents Patočka's philosophizing as remaining in a relationship with the world as a whole, which is not interchangeable with a doctrine of the whole. It emphasizes Patočka's interpretation of "the Idea". The Idea is the might and possibility to be at a distance from the world of objects and is an

abbreviation for "chorismos". Chorismos is the experience of freedom and meaning gained through the conversion from a naive life to a life in freedom. The paper formulates a possible message for the path of human responsibility in the postmodern age. It consists in accepting the challenges of an inner experience in which we can all, as human beings, discover the experience of freedom and, after this conversion, responsibly attempt to understand even the passive object experience.

Keywords: Turnover – Chorismos – Idea – Truth – Freedom – Experience – Subject – Responsibility

PhDr. Zuzana Svobodová, Ph.D.

Jihočeská univerzita
Teologická fakulta
Katedra pedagogiky
Kněžská 8
37001 České Budějovice, ČR
e-mail svobodz@tf.jcu.cz

doc. Andrea Blaščíková, PhD.

Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre
Filozofická fakulta
Katedra náboženských štúdií
Hodžova 1
949 74 Nitra, SR
e-mail: ablascikova@ukf.sk

„STAROSTLIVOSŤ O DUŠU“ AKO FORMA ZODPOVEDNOSTI ČLOVEKA V GLOBALIZOVANOM SVETE: K PATOČKOVEJ FILOZOFII

Andrea Balážová

Filozofia patrí v dnešnom globalizovanom svete k tým oblastiam, ktoré sa nachádzajú na okraji záujmu spoločností vyvolanom na jednej strane technizáciou a ekonomizáciou všetkých sfér ľudskej angažovanosti, ktorá sa stala primárnym princípom ich posudzovania, na druhej strane všeobecným skepticizmom nasmerovaným na akúkoľvek oblasť prekračujúcu hranice toho, čo nie je exaktne uchopiteľným. S tým súvisí aj celkové oslabenie axiologického spektra subjektu, ktoré sa vyznačuje istou ambivalentnosťou, kedy síce aj v dôsledku globalizačných procesov dochádza k požiadavke prehodnotenia hodnôt, ale ruka v ruke s tým možno evidovať nedostatočnosť jej aplikácie ako na individuálnej, tak aj spoločenskej úrovni. Vehementným príkladom je problematika zodpovednosti, ktorá napriek tomu, že je pomerne pertraktovanou, získava rozmer skôr apelu ako východiska vzťahu jednotlivca ku svetu ako celku.

V príspevku sa budeme zameriavať na analýzu významu filozofie a zodpovednosti človeka v globalizovanom svete, ktorá bude interpretovaná cez prizmu Patočkovho konceptu filozofie „ako starostlivosti o dušu“ ako novej formy zodpovednosti človeka v súčasnosti, pričom sa budeme opierať aj o reflexie A. Hogenovej. Cieľom príspevku nie je vyčerpať celú problematiku, ale skôr poukázať na to, v čom môže Patočkova koncepcia filozofie poskytnúť východiská pre riešenie problémov globalizovaného sveta.

GLOBALIZÁCIA V HISTÓRII A DNES

Globalizácia je tradične reflektovaná ako proces narastajúcej previazanosti spoločností, ktorá smeruje k vytvoreniu akejsi jednotnej spoločnosti alebo kozmopolitickej obce. Hoci je globalizácia vo vyššie uvedenom zmysle slova tradične vnímaná ako fenomén kreujúci predovšetkým moderné a postmoderné spoločnosti, nie je v dejinách filozofie žiadnym novum. Už v stoickej filozofii sa stre-

távame s myšlienkou človeka ako svetoobčana, ktorý nebude naviazaný na hranice určitých špecifických regiónov, do ktorých vstupuje, ale bude začlenený do celku sveta, ktorého je občanom. Idea globálneho zakorenenia subjektu nie je samozrejme skonkrétnená iba v stoicizme. Mohli by sme konštatovať, že myšlienku analyzovať situáciu človeka vo svete v jej globálnom rozmere nachádzame vo vývoji filozofického myslenia naprieč jeho jednotlivými etapami od antiky, stredoveku až po novoveké doktríny. Zo všetkých spomeňme autorov ako sv. Augustín, H. Grotius či, azda najpríznačnejšieho, I. Kanta, ktorí vo svojich prácach rozvíjajú globálny charakter ľudskej zakorenenosti vo svete (Ferrara 2007). Druhý kontext, na pozadí ktorého možno vnímať globalizáciu ako súčasť historickej skúsenosti človeka, je nazerať ju optikou kultúrnych premien.¹ V tomto zmysle dokonca niektorí autori navrhujú rozlišovať medzi viacerými typmi globalizácie, a to podľa toho, v akej dejinnej fáze evolúcie ľudstva sa prejavovali. Napríklad, J. Hopkins, významný teoretik globalizácie, hovorí o štyroch typoch globalizácie (archaickej, proto, modernej a post-koloniálnej), ktoré časovo ohraničuje obdobím 17. storočia, konkrétne v čase pred industrializáciou spoločností (Hopkins 2002, s. 3). I keď sa vo filozofickom diskurze možno stretnúť s názormi, ktoré detekujú isté globalizačné tendencie už v predchádzajúcich obdobiach, Hopkinsovo traktovanie globalizácie je osobité v tom, že na globalizáciu nenahliada iba v zmysle previazanosti spoločností, ale primárne ju spája s rozvojom kapitalizmu a neoliberalizmu. Z tohto hľadiska je preto vhodné rozlišovať medzi globalizáciou ako kozmopolitickým procesom a globalizáciou ako neoliberálnou ideológiou.

U. Beck vo svojej práci *Čo je globalizácia?* rozoznáva tri pojmy – globalizáciu, globalitu a globalizmus. Zatiaľ čo globalizmus označuje ideológiu koncentrujúcu sa na rozširovanie trhu, „ideológiu vlády svetového trhu, ideológiu neoliberalizmu“ (Beck 2004, s. 21), tak globalita, alebo v Beckovom pojmovom aparáte „nerevidovateľná globalita“, poukazuje na absenciu priestorových obmedzení spoločností, respektíve hraníc, ktoré globalizácia integruje. Beck je presvedčený, že identifikačným faktorom súčasnej globalizácie je to, že zasahuje svet ako celok. V obdobných intenciách hodnotí

¹ Český filozof E. Kohák hovorí o tzv. civilizačnej globalizácii (Pozri: Kohák 2004, s. 21).

globalizáciu aj R. Sanfranski akcentujú, že na rozdiel od globalizácie, ktorá je iba deskripciou celoplanetárneho narastania závislosti spoločností, tak globalizmus ako ideológia, je jej normatívnym vyjadrením. Inak povedané, globalizmus požaduje to, čo globalizácia iba opisuje (predpokladá), a to previazanosť celku sveta (Saf-ranski 2000, s. 15-25). Globalizácia ako ideológia neoliberalizmu, ktorá sa koncentruje na maximalizáciu trhu v kombinácii s logikou kapitalizmu sústreďujúceho sa na kumuláciu kapitálu, sa dnes prejavuje jednak v asymetrii medzi tou skupinou jednotlivcov, ktorí sú subjektami, aktérmi týchto procesov a tými, ktorí na nich participujú ako ich objekty; a jednak v konzume neoliberálneho sveta, ktorý získava čoraz ostrejšie kontúry. Pochopiteľne, globalizácia so sebou neprináša iba negatívne fenomény skondenzované v zmieňovaných líniiach, pretože nesporným benefitom globalizácie je to, že umožňuje globálnu otvorenosť sveta, avšak možno súhlasiť s tvrdením slovinského filozofa S. Žižeka, podľa ktorého globalizácia nielen svet sprístupňuje, ale rovnako tak „staví neviditeľné múry“ (Žižek 2022), napríklad v kontexte problematiky multikulturalizmu, kde sa existencia týchto múrov vyskytuje na oboch stranách jej účastníkov.

Globalizácia je terminologicky viacznačný pojem, ktorý nemôžno jednoducho zredukovať na istý úsek ľudskej situácie, avšak bez ohľadu na to, z akého ideového východiska budeme globalizáciu interpretovať, to, čo majú všetky sféry globalizačných konsekvencií spoločné, je potreba zodpovednosti človeka, ktorá nebude iba výzvou, ale žitým spôsobom existencie človeka. Jan Patočka vo svojej koncepcii filozofie ako „starostlivosti o dušu“ vymedzuje jeden z možných zdrojov zodpovednosti súčasného človeka.

FILOZOFIA AKO „ZMYSEL ŽIVOTA“ A ČLOVEK AKO BYTOŠ, KTORÁ HO ODHAĽUJE

Ak by sme chceli charakterizovať Patočkovu tvorbu, mohli by sme povedať, že ju azda najvýstižnejšie vyjadrujú dve ideové línie, ktoré sú vo vzťahu vzájomnej komplementarity. Po prvé, filozofická odpovedajúca nielen na polemiku týkajúcu sa obsahového vymedzenia filozofie, jej predmetu, ale tiež rozkolísania samotnej nutnosti existencie filozofie spôsobenej, okrem iného, kritikou jej špecializácie, ktorej prílišná širokospektrálnosť neraz vyúsťuje do ná-

zoru považujúceho filozofiu za skúmanie natoľko všeobecné a idealistické, že stráca svoj konkrétny obsah. Po druhé, ontologicko-existenciálna venujúca sa analýze bytia človeka, toho, ako človek „je“ v jeho celistvosti. Patočka, vo svojom fenomenologickom projekte človeka, neodkrýva iba tie roviny ľudského bytia, ktoré konštituuju jeho zakorenenosť vo svete, ale mohli by sme povedať, že predovšetkým odpovedá svojou spisbou na to, čo sa ukazuje pre toto bytie fundamentálne, a síce nazeranie a uchopovanie zmyslu ľudského bytia. Neodmysliteľnú súčasť tohto špecificky ľudského úsilia zohráva filozofia, ktorá sa pre človeka stáva akýmsi metodologickým východiskom uvedeného demaskovania, alebo slovami Patočku tým, čo „ľudskému životu prepožičiava určitý zmysel“ (Patočka 1996, s. 102). Z toho dôvodu Patočka tvrdí, že filozofia je tou oblasťou, v ktorej možno bytie uzrieť, klásť si otázky o jeho pravdivosti. Vychádzajúc z vyššie zmieneného môže do určitej miery pôsobiť Patočkov vnímanie filozofie ako pokus o akúsi apológiu filozofie, ktorá ju ilustruje v prísno akademicko-fenomenologickom zmysle slova vyúsťujúceho do určitých psychologických tendencií, odčlenených od každodennosti človeka. Nie je tomu však tak. Patočkov koncept filozofie nemá ambíciu byť ani tak exkluzívny, ako inkluzívny. To znamená, že filozofia v Patočkovom poňímaní nie je výsadou niekoľkých jednotlivcov, ale prístupom človeka k svetu vybudovanom na neprestajnom pýtani sa / kladení otázok.

Tento aspekt výstižne vyjadruje M. Větrovcová, podľa ktorej „Patočkova filozofia je filozofiou vnútornou siahajúcou po neustálom prečo“ (Větrovcová 2019, s. 52). Uvedené „prečo“ je u Patočku vybudované na dekonštrukcii všetkého, čo človek považuje za zdanlivo "jasné" a "neproblematické" a ich opätovným vynájdением a spochybnením. Preto Patočka na mnohých miestach svojej práce zdôrazňuje, že filozofia spôsobuje „šok“ (Patočka 1999, s. 212). Bytostný otras v človeku, jeho prebudenie orientované na odhaľovanie a zdôvodňovanie podstaty skutočnosti. Z uvedeného kontextu by sme mohli povedať, že filozofia je prejavom intelektuálneho anarchizmu človeka vymedzujúceho sa voči akýmkoľvek vopred daným a objektívne platným pravdám, ktorého cieľom je v prvom

rade tieto pravdy preskúmať, argumentačne konfrontovať a následne uznať ich platnosť.² V dejinách by sme prirodzene našli mnohé odkazy prekračujúce tento zreteľ, pri ktorých nie je výnimkou, že sa prispôbovali ako aktuálnym ideologickým trendom, tak aj politickým režimom. Ak má byť však filozofia dôsledná, vypožičiavajúc si príklad s hlavným aktérom Patočkovej filozofie, ako ešte neskôr uvedieme, a síce Sokratom, mala by kriticky preverovať aj tie okruhy ľudskej činnosti, ktorých absolútnosť vylučuje akékoľvek ich posúdenie bez ohľadu na to, na aké základy sa odvolávajú. Filozofia tak u Patočku získava dva rozmery. Na jednej strane je zameraná na to, čo by sme mohli nazvať spoločenským potenciálom ľudskej existencie, a na druhej strane na to, čo môžeme označiť jeho interioritou. V tejto súvislosti A. Hogenová upozorňuje, že Patočkov koncept filozofie je predovšetkým pýtaním sa na tzv. bytostnú otázku, „ktorá je preto bytostná, že rozozvučí niečo v tom, čomu sa hovorí prameň...Ten prameň, z ktorého človek pramení, je koreň, kde sa musí človek vzdelaním, výchovou, premýšľaním...dostať. Tá cesta k sebe je najťažšia“ (Hogenová – Slaninka 2019, s. 13). Filozofia, ako bytostné podujatie človeka, navracia človeka k nemu samému, jeho fundamentu, na pozadí ktorého si uvedomuje vlastnú osobitosť, svoje bytie. S tým nevyhnutne súvisí Patočkov vymedzenie filozofie „ako starostlivosti o dušu“.

FILOZOFIA AKO „STAROSTLIVOSŤ O DUŠU“

„Starostlivosť o dušu zasahuje teda v prvom ohľade celok bytia, po druhé potom štát, podmieňujúc jeho predstavu a po tretie je sebazpoznaním, prehĺbením, ovládnutím seba samej“ (Patočka 1992, s. 87). Už z citátu je zrejmé, že starostlivosť o dušu prechá-

² Pochopiteľne, Patočkov chápanie filozofie je neoddeliteľné od jeho chápania vzniku filozofie, odlišujúcej sa od mýtu ako z temporálneho, tak aj obsahového hľadiska tým, že zatiaľ čo mýtus je zameraný na minulosť a akceptáciu všetkého, do čoho je človek začlenený, tak filozofia začína vo chvíli reflexie subjektu, v ktorej uchopuje to, čo je prítomné, teda ako sa mu ukazuje svet v jeho totalite. V Patočkovej spisbe by sme našli mnohé úvahy týkajúce sa diferencie medzi filozofiou a mýtom, zo všetkých však vyberáme nasledovný. „*Filozofia nešartuje ex abrupto, nevstupuje do duchovného sveta, v ktorom by proste iba vyplňala nejaké prázdne miesto, ale vstupuje do duchovného sveta, kde existuje čosi, čo jej vzniku a rozvoju zároveň napomáha a zabraňuje. Zabraňuje, skôr ako napomáha.*“ Mýtus nie je úplne odčleneným od filozofie, skôr ide o premenu v optikách nazerania človeka (Patočka 1999, s. 193).

dza celým rozpätím horizontu človeka od ontologického, politického až po subjektívny rozmer. Ako sme načrtli vyššie, starostlivosť o dušu je esenciálne spätá so starostlivosťou človeka o seba samého, o vlastné seba-uchopovanie. Ak by sme si položili otázku, prečo Patočka práve duši prisudzuje centrálnu úlohu, tak odpoveď je ukrytá v jej schopnosti nazerať pravdu, ktorá sa pre ňu stáva etickým imperatívom. Podľa Patočku totiž starostlivosť o dušu spočíva v tom, aby človek neprestajne formoval seba samého, tvoril seba samého, a to prostredníctvom starostlivosti o pravdu, teda svoje bytie na základe myslenia. Pre Patočku je zosobnením starostlivosti o dušu Platónov Sokrates.

Je potrebné zdôrazniť, že inšpirácia Sokratom nie je v dejinách filozofie ojedinelým javom. V dejinnej retrospektíve by sme našli celú paletu autorov, ktorých doktríny boli priamo ovplyvnené intelektuálnym a životným odkazom Sokrata. Spomeňme aspoň novovekého filozofa S. Kierkegaarda, ktorého existencialisticky ladená náuka je preniknutá sokratovským vplyvom a mohli by sme pokračovať ďalej. Pre Patočku Sokrates však nesymbolizuje ten typ mysliteľa, ktorý by konštituoval svoje vlastné systémy či poskytoval odpovede na problémy človeka zamestnávajúceho ho minimálne od tých čias, ako prekročil hranicu, od toho, čo bolo mýtické smerom k tomu, kedy začína tieto mýty reflektovať. Možno zovšeobecniť, že u Patočku sa stretávame s dvomi typmi Sokrata: po prvé vo forme skeptika epistemologicky cvičiaceho svojho študenta, po druhé vo forme terapeuta obracajúceho človeka k jeho vlastnej podstate, zmyslu jeho života (Scott 2005; Patočka 1991). V tomto zmysle Patočka často hovorí o tzv. Sokratovom humanizme, ktorý „objavil človeka ako bytosť od všetkého ostatného najodlišnejšiu – ľudskú bytosť ako pôvodne nehotovú, ale danú do ruky seba samej, aby pochopila svoju podstatnú vôľu, aby svojmu životu dala zmysel“ (Patočka 1996, s. 146). Optikou Sokratovho humanizmu je úlohou, ba dokonca povinnosťou človeka to, aby nachádzal seba samého v ustavičnom seba-prekračovaní. To znamená, aby sa nestal dogmatickým akceptovateľom iluzórneho vedenia, teda mienky, ale zodpovedným aktérom, ktorý toto vedenie prehodnocuje. Inými slovami, aby človek „žil zo skutočného nahliadnutia“ (Patočka 1999, s. 224), skoncentrovaného v idei starostlivosti o dušu, pričom „filozofia ako starostlivosť o dušu je Sokratovou odpoveďou na Sokratovu otázku“ (Patočka 1996, s. 146). V čom však tkvie filozofia ako starostlivosť o dušu?

Patočka vymedzuje dve cesty, ktoré starostlivosť o dušu podmieňujú. Prvou z nich je metóda vedenie nevedenia a etická cesta, ktorá nadväzuje na otázku dobra, ktorej je Sokrates pôvodcom (Thortl 2006, s. 372-386). *Vedenie nevedenia* by sme mohli označiť za centrálnu os nielen filozofie ako starostlivosti o dušu, ale tiež filozofického života ako takého. Ak by sme stručne vyjadrili základ metódy vedenia nevedenia, tak ju možno bližšie určiť ako proces vyvstávania, v ktorom prechádzame od triády „že“ viem cez preukázanie istých intelektuálnych medzier tohto vedenia až po uznanie vlastného nevedenia. Inak vyjadrené, vedenie nevedenia je procesom oslobodenia sa od domnelého vedenia ku skutočnému (ne) vedeniu. V práci *Sokrates* Patočka opisuje toto vedenie nevedenia prostredníctvom mnohých Sokratových spoludiskutérov, akými boli Hippias či Alkibiadés, ktorí boli presvedčení o tom, že sú nositeľmi určitého vedenia. Zmyslom ich života nebolo dekodovať podstatu bytia cestou permanentného skúmania, ale iba jeho požívačnosť vychádzajúcu zo zdanlivosti ich vedenia. Z toho dôvodu je úlohou Sokrata, a tiež filozofie ako takej, to, čo Patočka nazýva „elasticitou ducha“, čiže spriehľadnením myslenia človeka prostredníctvom postupu vedenie nevedenia, naviazaného jednak na spochybňovanie, vyvracanie chybných názorov; a jednak protreptiky zdôrazňujúcej potrebu rekonštrukcie vlastného života. Práve tu možno uzrieť význam filozofie ako starostlivosti o dušu, pre ktorú nie je nikdy nič neproblematické alebo definitívne pravdivé. Patočkova koncepcia filozofie ako starostlivosti o dušu – vedľa intelektuálneho – nadobúda predovšetkým etický kontext, ktorý sa zrkadlí v jeho zameranosti na posledný cieľ ľudskej existencie – na dobro. R. Dupkala upozorňuje, že dobro u Patočku nemožno považovať za abstraktný princíp, ktorý by bol nezávislý od človeka, ale je artikulovaním uvedomenia si zmyslu života spätého ako s *vedením nevedenia*, tak aj *daimonionom* indikujúcim človeku to, čo je dobré a upozorňujúcim ho na to, čo je nesprávne (Dupkala 2008, s. 787). Starostlivosť o dušu ako ontologicko-etický projekt vyzýva jednotlivca k tomu, aby neustrnul v jednoznačnosti zjavného, ale aby za všetkým zjavným odhaľoval to, čo sa iba „javí“. Filozofia je v tomto ponímaní kultiváciou duše, jej pohybom, ktorý nikdy nekončí a ktorý ju vedie k sústavnej analýze bytia. Na miesto detailnejšieho ilustrovania naznačeného, uvedieme citát Patočku, ktorý vehementne zhrňa podstatné. Pri „filozofickej práci

je najdôležitejšie, aby zotrvávala v pohybe a nikdy nestuhla do definitívnej odpovede“ (Patočka 1992, s. 73). Zotrvať v pohybe značí byť konfrontovaný možnosťou uchopovať seba samého v pravdivosti vlastného bytia. V globalizovanom svete, ktorý možno považovať za samostatný filozofický problém, dochádza k znepríehľadneniu ako tohto pohybu, tak aj bytia človeka.

PREČO POTREBUJEME SOKRATA V GLOBALIZOVANOM SVETE?

V dnešnom filozofickom diskurze veľmi často zaznieva, že symptomatickým znakom súčasných neoliberalno-demokratických a postmoderných spoločností je strata akejsi „ontologickej diferencie“ spočívajúcej v dištinkcii medzi pravdou, vedením a domnelou pravdou, domnelým vedením. Táto skutočnosť nie je podnietená iba narastajúcou mierou informatizácie spoločností a digitálnych technológií, ktoré napriek ich nesporným prínosom, akým je napríklad aj možnosť napísať tento článok, pôsobia ako jedny zo stimulov filozofického znečistenia človeka vo význame Patočkovej filozofie ako „starostlivosti o dušu“, ale tiež celkovou duchovnou klímou prevládajúcou v 21. storočí. M. Spitzer hovorí o „digitálnej demencii“ (Spitzer 2014), Z. Bauman o konzume prenikajúcom do akejkoľvek vrstvy ľudského bytia (Bauman 2002), A. Hogenová o zabudnutí človeka „žiť zo svojho vlastného prameňa“ (Hogenová – Slaninka 2019, s. 19) a mohli by sme pokračovať ďalšími atribútmi opisujúcimi situáciu človeka v globalizovanom svete. Pri pohľade na tieto oblasti možno konštatovať, že ich spoločným znakom je odklon od filozofie ako jednak spôsobu prístupu k svetu, a jednak ako zaujatosti vo vzťahu k svojmu bytiu. Obrátiac sa k prvému z aspektov, to, že príznačnou črtou súčasnosti je faktické oslabovanie kritického myslenia sprevádzané buď úplnou absenciou, alebo nedostatočnosťou „permanentnej otvorenosti problémov“ (Větrovcová 2019, s. 53), nemusíme osobitne zdôrazňovať. Ak pre Patočku bolo vo filozofii kľúčovým nikdy neustať na ceste otázok a odpovedí, tak človek v globalizovanom svete sa v týchto odpovediach zacyklil. Svet sa pre neho nestáva problémom, ktorý je potrebné skúmať, ale globálnym priestorom, ktorý toto skúmanie už vopred diskvalifikuje v dôsledku možnosti, ktoré vymedzuje. Neusiluje sa odhaliť vnútornú skladbu pravdy, akceptuje iba to, čo sa ako „pravdivé“ ukazuje. Neproblematizuje,

konzumuje (Hogenová – Slaninka 2019, s. 11-25). Typickým príkladom je dlhodobá pretrvávajúca pandémia covid 19 a informačný šum, ktorý ju sprevádza. Nazdávame sa však, že aj v tak neľahkej situácii, či tiež - vzhľadom na jej dôsledky - existenciálnej a fenomenologickej, by mal existovať priestor pre vysvetlenie a objasnenie všetkých argumentov, ktoré môže vyvolávať, pretože, ako sme vyššie uviedli, konfrontačné „prečo?“ nie je prejavom občianskej revolty ani provokácie, ale snahou o porozumenie fenoménu, ktorých jasnosť môže ustupovať do úzadia v neobmedzenosti epistemologického rámca neoliberálno-demokratických spoločností. V konečnom dôsledku jednou z úloh filozofie by malo byť práve to, aby k uvedenému „prečo?“ človeka nasmerovávala. Súčasného človeka by sme tak mohli pripodobniť k Sokratovmu spoludiskutérovi, ktorý je presvedčeným vlastníkom vedenia, ale v skutočnosti disponuje iba mienkami. Na to priamo nadväzuje aj druhý aspekt týkajúci sa odklonu človeka od jeho bytia. Hogenová si všima, že starostlivosť človeka o jeho bytie dnes vystriedala starostlivosť človeka o podoby tohto bytia zväčša ukotvené v medziach materializmu (Hogenová – Slaninka 2019, s. 11-25). Kritika konzumného a materialistického spôsobu života spoločností je veľmi frekventovanou témou, ktorú sme už čiastočne naznačili v úvode, a preto jej nebudeme venovať špecifickú pozornosť. Zameriame sa skôr na zreteľ zodpovednosti, ku ktorej tieto ideové okruhy rozpoložnosti spoločností vyzývajú.

Hovoriť o zodpovednosti človeka v ére globalizácie znamená uvažovať o Sokratovi ako jej principiálnom východisku z niekoľkých dôvodov. Ešte pred tým, ako tieto línie uvedieme, považujeme za dôležité pripomenúť, v čom sa ukazuje špecifickosť Sokrata nielen u Patočku. Po prvé Sokrates je tým typom intelektuála, ktorého neobľomnosť, a mohli by sme tiež povedať hodnotová konzistentnosť, pretrváva aj zoči-voči negácii bytia. Po druhé, sokratovská angažovanosť v sebe implicitne zahŕňa vysoký etický potenciál zameraný na hľadanie dobra a v neposlednom rade je to politicko-občiansky moment, v ktorom Sokrates vystupuje ako zainteresovaný občan uvedomujúci si svoju povinnosť vo vzťahu k polis a spoluobčanom tým, že analyzuje, v spolupráci s nimi, „uzlové body“ ľudskej existencie. Tu sa súčasne ukazujú aj línie zodpovednosti človeka v globalizovanom svete, ktorá na jednej strane bude artikuláciou intelektuálneho skepticizmu vymedzujúceho sa

voči akýmkoľvek autoritám a na druhej strane aktívnym podieľaním sa – starostlivosťou – o dobro prekračujúceho medze vlastnej subjektivity. V tom možno vidieť jeden z významov filozofie a potreby filozofie v globalizovanom svete, ktorý, paradoxne, potvrdzuje nutnosť jej existencie.

ZÁVER

Globalizácia je fenomén, ktorý apeluje na zodpovednosť človeka z hľadiska dôsledkov, ktoré spôsobuje, či už v kultúrnej oblasti, kde sa čoraz častejšie skloňuje kríza identity či hybridizácia kultúry ohrozujúce spoločnosti, axiologickej sféry poukazujúc na relativizáciu hodnôt ako jedného z prejavov globálneho multikultúrneho sveta, alebo z aspektu samotnej filozofie. Patočkov koncept filozofie ako starostlivosti o dušu je jednou z odpovedí na krízu ako filozofie, tak zodpovednosti človeka, ktoré dnes zohrávajú centrálnu úlohu pri posudzovaní ideového spektra človeka. Schopnosť kladenia si otázok a problematizácie sveta získava najjasnejšie kontúry práve vo chvíľach, kedy sú tieto otázky z rôznych príčin spoločensky potláčané, či priamo vylučované a zatláčané do interiéorných skladieb subjektu. Existencia filozofie ako prípravy na to, aby túto schopnosť kultivovala, však dosvedčuje, že nech už sme konfrontovaní akýmkoľvek okolnosťami, túto slobodu ducha nemožno obmedziť v prípade, ak sa preň človek rozhodne. Iba v situácii tejto „slobody“ môžu otázky získavať svoje odpovede a odpovede opätovné otázky. To už je však úlohou zodpovednosti človeka v globalizovanom svete.

Literatúra

- BAUMAN, Z. (2002): *Tekutá modernost*. Praha: Mladá fronta.
- BECK, U. (2004): *Čo je globalizácia? Omyl globalizmu – Odpovede na globalizáciu*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- DUPKALA, R. (2008): Jan Patočka. In: Remišová, A. (ed.): *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 781-791.
- FERRARA, A. (2007): *Nedostatek soudnosti? Evropská a kosmopolitní otázka*. Praha: Filosofía.

- HOGENOVÁ, H. – SLANINKA, M. (2019): *Žít z vlastního pramene. Rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou*. Praha: Malvern.
- HOPKINS, A. G. (ed.). (2002): *Globalization in World History*. London: Pimlico.
- KOHÁK, E. (2004): Na okraj dvou slov: globalizace a demokracie. In: Hrubec, M (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha: Filosofie, 21-28.
- PATOČKA, J. (1992): *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny.
- PATOČKA, J. (1996): *Sebrané spisy. Svazek 1. Péče o duši. I* Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (1999): *Sebrané spisy. Svazek 2. Péče o duši. II* Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (1991): *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*. Praha: Lidové noviny.
- SAFRANSKI, R. (2006): *Koľko globalizácie unesie ešte človek?* Bratislava: KALLIGRAM.
- SCOTT, M. (2005): *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPITZER, M. (2014): *Digitální demence. Jak připravujeme naše děti o rozum*. Brno: Host.
- THORTL, P. (2006): Jan Patočka: Filozofia ako koncept starostlivosti o dušu. *Filozofia*, 61 (5), 369-386.
- VĚTROVCOVÁ, M. (2019): Dvoji filosofie podle Jana Patočky a Renauda Barbarase. In: Bednář, M. (ed.): *Patočkovo myšlení a dnešní svět*. Praha: ACADEMIA, 51-65.
- ŽIŽEK, S. (2016): Slovenian philosopher Slavoy Zizek warns about "new invisible walls". *Euronews*. [online]. Dostupné na: <https://www.euronews.com/2016/06/09/the-other-side-of-globalisation-is-the-rise-of-new-invisible-walls-says> (Datum návštěvy: 11. 1. 2022).

Resumé

In this article we deal with the reflection of the relationship between philosophy and responsibility in a globalized world, which we analyze through the concept of philosophy by J. Patočka. We first focus on the analysis of globalization, then we explain this concept of philosophy with an emphasis on the starting points

that the globalized world offers in the context of human responsibility.

Keywords: Globalization – Philosophy – Responsibility – J. Patočka

Tento článok vznikol v súvislosti s plnením projektu KEGA 008TTU-4/2019 – 2021 s názvom *Prenos osobnej zodpovednosti ako moderný typ výhovorky a jeho postmoderné riešenie*.

Mgr. Andrea Balážová

Trnavská univerzita v Trnave

Filozofická fakulta

Katedra etiky a morálnej filozofie

Hornopotočná 23

918 43 Trnava, SR

e-mail: andrea.balazova@tvu.sk

~ II. ČASŤ ~

FENOMÉN OTRASU V PATOČKOVEJ FILOZOFII

Róbert Stojka

V Patočkovej filozofii hrá fenomén otrasu, či otrasenia v súvislosti so zodpovednosťou, podľa môjho názoru, veľmi dôležitú úlohu. Je totiž istým kľúčom k určeniu jednak počiatku filozofovania u človeka na úrovni individuálneho ľudského života, ale aj na úrovni ľudstva a jeho dejín, kde je dôležitým predpokladom vzniku samotnej filozofie. Otrasenie je aj dôležitým predpokladom vzniku samotných ľudských dejín, tak ako ich vznik Patočka vníma v rámci svojej koncepcie filozofie dejín. Taktiež súvisí najprv so stratou a potom s nájdením novej cesty pri určovaní zmyslu dejín, ale aj jednotlivého života človeka. Vo vzťahu k súčasnosti a evidentnej duchovnej kríze súčasného ľudstva, ktorú prežívame na globálnej úrovni aj dnes, Patočka prichádza, ako je známe, s myšlienkou možnej solidarity otrasených, ktorá by mohla byť riešením týchto problémov, a to za istých okolností. Aj táto myšlienka sa ale zdá byť, z istého pohľadu, problematickou, ako sa budem snažiť preukázať.

DEJINY AKO OTRAS

Práve fenomén otrasu je podľa môjho názoru tým, čo v Patočkovej filozofickej reflexii dejín oddeľuje pred-dejinnosť od samotných dejín ako jeden z kľúčových momentov. Človek pred-dejinnej spoločnosti má podľa Patočku „svoju sféru každodenného bezpečia, ktorého zabezpečenie a obrana tvoria takpovediac hlavný zmysel jeho premýšľania a jednaní“ (Patočka 2014, s. 211). Na druhej strane stojí spoločnosť, vytvárajúca dejiny, v ktorej je síce zakotvený taktiež istý praktický racionalizmus, vo vzťahu k zachovaniu života, ktorý nikdy životu nemôže chýbať, ale tento racionalizmus sa realizuje naplno len vtedy, ak nie je „držaný na uzde mocnejšími silami, ako je každodennosť, silami, ktoré pramenia z existenciálnych otrasov (napr. náboženských, morálnych, politických) – silami, ktoré tvoria podstatu ako pravého života individuálneho, tak aj vlastnú chrbticu dejín (kurz. R. S.)“ (Patočka 2014, s. 209). Tak je každodennosť podľa Patočku prítomná len tam, kde je prítomný „hoci latentne, jej protiklad – otrasenosť, kde otrase-

nosť je vôbec možná“ (Patočka 2014, s. 211), pretože je *reflektovaná*. Tento otras, podobne ako racionálne podmienená každodennosť, môže vzniknúť len tam, kde „scéna, na ktorej sa život odohráva, sa rozširuje“ (Patočka 2014, s. 212). Toto rozšírenie scény života predstavuje pre Patočku určitú formu reflexie a až ono samo umožňuje skutočný plný pohľad na ľudský život. Tu je nepochybne jeden z veľmi dôležitých momentov, ktoré sa výrazným spôsobom viažu aj na neskoré Patočkove texty k filozofii dejín. Spomínanú opozíciu každodennosti a nekaždodennosti pozná podľa Patočku v nejakej podobe každá forma ľudstva na akomkoľvek stupni vývoja.

To nové, čo prichádza s počiatkom dejín (tak ako tento pojem chápe Patočka) v gréckej *polis*, je práve moment *zodpovednosti* (nielen) vo vzťahu k orgiastickej dimenzii života. Opozícia každodennosti – nekaždodennosti patrí medzi problémy, ktoré zodpovednosť dejinného človeka musí zvládnuť.¹ Pokým v pred-dejinom období bola pre človeka nekaždodennosť, teda orgiastická dimenzia len *útekom* od každodennosti, ktorú zastupuje u Patočku predovšetkým *práca*, teraz ide o niečo iné: „...*prekonať* každodennosť bez toho, aby sme sa sebazabudnuto zrútili do oblasti temna akokoľvek lákavého“ (Patočka 2002b, s. 103). V *polis* sa ukazuje, že človek môže napriek problematickosti, ktorú mu dejiny odkrývajú, získať odstup, nadhľad vo svojej situácii, čomu pomáha práve filozofia.

Jednou z nevyhnutných súčastí tohto momentu na počiatku dejín je pre Patočku aj grécke *divadlo*. Divadelné prostredie totiž umožňuje, ako si to všíma aj I. Chvatík vo vzťahu k Patočkovmu výkladu tohto fenoménu, že človek „namiesto priamej participácie na rituálnej orgii dokáže sa na posvätný obrad pozrieť zvonka ako divák a prežiť predvádzané situácie vnútorne“ (Chvatík 2004, s. 8). Preto má pre Patočku tak veľký význam pri vzniku dejín aj vznik epiky a neskôr dramatickej poézie v Grécku.

To, že je človek schopný na základe nadhľadu, odstupu, prežiť *vnútorne* to, čomu nebol predtým schopný odolať, je taktiež znakom *vzmachu z úpadku*, ktorý prinášajú do ľudského diania práve dejiny. Pre Patočku potom grécka *polis*, epos, tragédia a následne

¹ Otázke vzniku tejto zodpovednosti na počiatku dejín sa pomerne podrobne venuje I. Chvatík. Pozri: (Chvatík 2004, s. 5-22).

aj filozofia sú rôznymi stránkami toho istého „elánu, ktorý znamená vzmach z úpadku“ (Patočka 2002b, s. 104), čo je kľúčový pojem jeho neskorej filozofie dejín.

Na základe tohto vzmachu vzniká v *polis* pre človeka nový, politický život, ktorý so sebou nesie na jednej strane slobodu, ale na druhej strane aj zodpovednosť, ktorá zaväzuje človeka k schopnosti postaviť sa problematickosti, prinášanej práve otrasením do vtedajšieho akceptovaného zmyslu, tvárou v tvár a za svoju slobodu aj neustále bojovať. Tým, že prekračuje úroveň sebastravujúceho života, je schopný dosiahnuť *viac*. Toto viac je však práve život slobodný, taký život, ktorý sa žije v problematickosti a ktorý „umožňuje toto *viac* zahliadnuť. Pre jeho udržanie teda stojí za to zomrieť, alebo zabiť, dokonca sa to stáva povinnosťou. Život pod úrovňou života slobodného si slobodný nemôže zodpovedať, taký život nemá pre neho zmysel“ (Chvatík 2004, s. 10).

Celý problém tak súvisí aj s otázkou *zmyslu*, ktorý sa stáva vstupom do dejín zmyslom problematickým, otvoreným, neukončeným, a teda skutočne, tak ako to chápe Patočka, zmyslom *dejinným*.

ZMYSEL DEJÍN A FENOMÉN OTRASU

Fenomenologický prístup sa odzrkadľuje u Patočku aj pri jeho skúmaní zmyslu dejín v dnes už slávnom diele *Kacírske eseje o filozofii dejín*, kde je celý problém vypracovaný vo veľmi koncentrovanej podobe. Tu sa dostáva k postave Sokrata pri určení *dejinne pochopeného zmyslu* jednotlivého ľudského života a následne aj zmyslu ľudských dejín ako takých: „Človek nemôže žiť bez zmyslu, a to bez zmyslu celkového a absolútneho ... Ale znamená to, že nemôže žiť v zmysle hľadanom a problematickom? ... Možno, že o tom vedel Sokrates, že práve z tohto dôvodu je jeho charakteristika súdobým mysliteľom, že Sokrates je filozofom najpravejším, hoci snáď nie najväčším, tak výstižne hlboká“ (Patočka 2002b, s. 80). Práve preto je mu v tejto súvislosti aj „nachádzanie zmyslu v hľadaní, ktoré vyplýva z jeho neprítomnosti ... zmyslom Sokratovej existencie“ (Patočka 2002b, s. 69).

Sokratovské vedenie nevedenia, pretransformované cez otras, problematizáciu a nevyhnutný moment negativity do princípu dejinnosti, predstavuje pre Patočku zásadné *východisko* pre pochopenie zmyslu ľudského života, ako aj zmyslu dejín: „Stále otriasanie naivného povedomia zmysluplnosti je *novým spôsobom zmyslu*

(kurz. R. S.), objavením jeho súvislosti so záhadnosťou bytia a súcna v celku“ (Patočka 2002b, s. 69). V tomto pochopení zmyslu podľa Patočku „vzniká otrasením naivného zmyslu perspektíva na *absolútny, a predsa nie ľudsky excentrický zmysel*“ (kurz. R. S.) za predpokladu, že je človek pripravený rezignovať na bezprostrednú danosť zmyslu a osvojovať si *zmysel ako cestu* (kurz. R. S.)“ (Patočka 2002b, s. 82-83). Takto pochopená problematika zmyslu, čo Patočka zdôrazňuje ako dôležité, je, že je „platná nielen pre individuálny život, ale (aj – dopl. R. S.) pre samotné dejiny“ (Patočka 2002b, s. 83). Dejiny, pochopené takto s Patočkom, potom „nie sú nič iného ako otrasená istota daného zmyslu. Nemajú iný zmysel a cieľ“ (Patočka 2002b, s. 115).

Podľa môjho názoru je práve toto rozhodujúci, v pravom význame *dejinný* rozmer Patočkovho chápania zmyslu dejín. Táto nezachytiteľnosť zmyslu dejín ako takého, zmyslu v pohybe (ako niečo, čo sa v priebehu ľudských dejín neustále bojom o *ozmyslenie* aktívne vytvára), a teda vskutku dejinne pochopeného robí tento zmysel sám *premenlivým*, a tým skutočne dejinným. Úvahy o zmysle vôbec a o zmysle ľudských dejín tak zvlášť súvisia s ďalším kľúčovým prvkom Patočkovej filozofie dejín, a tým je pojem *pohybu*.

A presne tu sa ukazuje ako najdôležitejší (v rámci jeho koncepcie troch pohybov existencie) tretí z existenciálnych pohybov – *pohyb pravdy*, v tomto prípade aplikovaný na pohyb ľudstva v celku. Vedie totiž ľudstvo k skúsenosti straty zmyslu, ktorý bol dovtedy samozrejmosťou a k následnému otrasu. Toto je rozhodujúci moment, ktorý odlišuje *preddejinnú* epochu od epochy *dejinnej*. „História sa líši od predhistorického ľudstva *otrasením tohto* (preddejinného – dopl. R. S.) *akceptovaného zmyslu*“ (Patočka 2002b, s. 70). Toto je pre Patočku moment samotného *vzniku dejín*. Do dovtedajšieho života ľudstva v samozrejmosti prichádza problematickosť, ktorá si vyžaduje *konverziu* do novej epochy – *epochy dejín*. Človek dejinnej epochy je už však schopný uniesť tento otras, postaviť sa mu tvárou v tvár a je tak schopný prijať zodpovednosť nielen za seba, ale aj za iných.

Aj v tejto novej situácii otázka zmyslu zostáva stále položená, avšak je položená akoby v inej – *novej a slobodnejšej* – podobe. Otras dovtedajšieho zmyslu neznamená pre ľudstvo následnú *nezmyselnosť*, ale je naopak objavením „možnosti dosiahnuť zmys-

lupnosť slobodnejšiu, náročnejšiu“ (Patočka 2002b, s. 70). Výsledkom otrasu je teda vznik dejín, ktorý sa prejaví v novom vzťahu k bytiu v oblasti myslenia, ako aj v oblasti spoločenskej a politickej. V oblasti myslenia následkom slobodného pohľadu prichádza „onen výslovný úžas nad súcnom v celku, nad divnosťou toho, že univerzum je“ (Patočka 2002b, s. 70), prichádza *údiv*, *záhadnosť* a tak vzniká samotná filozofia. V spoločenskej (politickej a hospodárskej) oblasti zasa vzniká *obec*, grécka *polis* ako nová forma spolužitia ľudí.

V *polis*, teda v živote venovanom obci, preberá človek zodpovednosť nielen za seba, ale aj za iných, keď „buduje priestor pre autonómnou zmyslupnosť rýdzo ľudskú, zmyslupnosť vzájomného uznania v pôsobnosti, ktorá má význam pre všetkých svojich účastníkov a neobmedzuje sa len na udržiavanie telesného života, ale je prameňom života, ktorý sa prekračuje v pamäti činov, ktorú zaručuje práve obec“ (Patočka 2002b, s. 71). Človek v tejto chvíli prijíma riziko, neistotu, ale zároveň získava odvahu *byť slobodným*, vydáva sa „do temnoty, z ktorej trhlinami prebleskuje osvetlenie, bez toho, aby mohlo noc premeniť v deň“ (Patočka 2002b, s. 71). Svet ako celok, ktorý neustále plynie, teda nie sme schopní bezo zvyšku predvídať, má vždy vo svojej moci neustále na nás niečím pôsobiť v tom, ako sa nám dáva (alebo čo sme schopní si z neho *vybojovať*) a práve to nás do tohto celku začleňuje aj bez našej vôle; sme jeho neoddeliteľnou súčasťou. Nikto z nás, ľudí, nemá v moci zastaviť plynutie dejín. To je zásadný prielom dejín a filozofie ako *formy pohybu slobody* pre život ľudstva, to, čo pri niesol ľuďom pohyb pravdy.

Náš život vo svete sa musí stať „otvoreným pre nezaistenosť“ (Blecha 1997, s. 170). V tomto novom pohľade, ktorý prináša Patočka vo vzťahu k vzniku dejín, sa ukazujú aj nové súvislosti: „Až teraz sa ukazuje pravý svet, a to ako celok všetkého, čo je, a zároveň ako celok každého možného stretnutia s tým, čo je. A čo je podstatné – tento celok sám »rozpráva«“ (Blecha 1997, s. 170), píše k tomu I. Blecha. Inak povedané, a vyjadrené samotným Patočkom: „Slobodnému spadli šupiny z očí, ale nie aby videl *nové veci*, ale aby ich videl *nanovo*“ (Patočka 2002b, s. 51). Nový pohľad nás zasadzuje do celku sveta, ale *iným*, *novým* spôsobom, ako subjekt, ktorý je vsadený do sveta, deje sa spolu s ním a nesie zaň taktiež svoju vlastnú zodpovednosť. Človek tak pre Patočku získava vo svete nový zmysel, ktorý je síce hľadaný a problematický, ale práve

to z nás robí dejinné bytosti, odkrývajúce ono tajomno tohto sveta. Preto je namieste pýtať sa spolu s Patočkom: „Nie je nekonečná hĺbka skutočnosti práve možná len tým, že na jej dno nemožno dovidieť, a nie je práve to výzvou a šancou človeka v jeho vzmachu za zmyslom, ktorý je niečo viac ako rozkvet a zánik poľnej ľalie v očiach božských mocností?“ (Patočka 2002b, s. 81).

SOLIDARITA OTRASENÝCH A ZODPOVEDNOSŤ V SÚČASNOSTI

Patočka ako východisko pre riešenie problémov nahromadených pred ľudstvom, pre neho najmä pred súčasným európskym ľudstvom (aj keď vo vzťahu k súčasnosti hovorí, ako je známe o *po-európskej dobe*), navrhuje aj *obrovitú konverziu – metanoein* ako možnosť pre ľudstvo, aby realizovalo v zhode s dejinnosťou svoju zmysluplnú existenciu. Táto možnosť konverzie² závisí pre neho práve na tej časti ľudstva, ktorá je schopná pochopiť, o čo v *dejinnách ide*. Tou časťou je v jeho chápaní jednoznačne *inteligencia*, ako početná sociálna vrstva súčasného ľudstva. Úlohou inteligencie, ako vrstvy *otrasených*, je vytvoriť *solidaritu*, čo ale predpokladá strhnúť pre túto úlohu nevyhnutne aj *technickú* inteligenciu, ktorej je v súčasnosti vo svete väčšina a ktorá je súčasťou silnej oblasti vedomotechniky. Patočka sa pýta, či je aj táto vrstva, v súčasnosti, v dobe prevládajúceho sebastravujúceho života a nihilizmu, ktorá je „stále viac donucovaná k preberaniu zodpovednosti za nezmyselnosť“, schopná aj „onej kázne a onoho sebazaprenia“ (Patočka 2002b, s. 81). Pochopenie a predovšetkým jednanie totiž predpokladá práve onen *mravný element* v človeku, onen *vzmach*, ktorý sa prejavuje ako postoj *nezakotvenosti*. Mal by to byť u každého človeka, ktorý je toho schopný, predovšetkým *akt slobody*.

Pohľad samotného Patočku na úlohu inteligencie v spoločnosti prechádza určitým vývojom. Je iný v roku 1968, keď píše text *O smysl dneška*, a iný v polovici 70. rokov, keď tvorí vrcholnú podobu svojej koncepcie filozofie dejín, na čo upozorňuje už Kohák,³ čo je však zrejme dané politickými pomermi, ktoré sa v oboch ob-

² Chvatík hovorí v tejto súvislosti o tzv. *tretej konverzii* u Patočku, ktorá by mohla *prekonať kresťanstvo* a stať sa *autentickým náboženstvom* založeným síce na duchovných základoch, ale bez opory v *transcendentnej božskej inštancii*, teda s priatím ľudskej dejinnosti. Pozri: (Chvatík 2004, taktiež Chvatík 2010).

³ Pozri: (Kohák 2009, s. 280-281).

dobiach značne odlišovali. Práve v spomenutom texte však Patočka azda najpodrobnejšie vymedzuje to, čomu hovorí *vec inteligencie*. Patočka v tejto súvislosti rozlišuje dva druhy opozície: horizontálnu, naprieč daným spoločenským stavom a vertikálnu, voči bezprostrednosti vôbec. Čo je ale v tejto súvislosti dôležité, je, že pokým prvá – *horizontálna* opozícia sa viaže k danému stavu spoločnosti, danému politickému zriadeniu, ktorý chce nahradiť iným (lepším) zriadením, druhá, teda *vertikálna* opozícia je vlastne podmienkou tej prvej a je *nadčasová* v tom zmysle, že je *proti bezprostrednému*, je teda potenciálnou *transcendenciou* každodennosti, zakladá to duchovné u človeka. Úlohou inteligencie, jej *vecou*, ako píše Patočka, je potom „udržiavanie oboch spôsobov transcendencie v rozlíšení a vzájomnom vzťahu“, nestačí tak len usilovať sa o čo najlepšie politické usporiadanie spoločnosti, ale ide predovšetkým o to „na základe odhalenia nedostatočnosti faktického sveta usilovať o skutočnou vládu ducha“ (Patočka 2006, s. 245). Toto sú isté východiská, ktoré síce Patočka neopúšťa, avšak po potlačení „Pražskej jari“ v Československu a pochopiteľnom sklamaní mnohých nádeji tieto myšlienky výrazne radikalizuje. Významným prostriedkom tejto radikalizácie je pre neho práve myšlienka *solidarity otrasených*.

Solidarita otrasených podľa neho *musí* a *môže* „vytvoriť duchovnú autoritu a stať sa duchovnou mocou, ktorá by dohánala bojujúci svet k istým obmedzeniam, a tak znemožňovala isté činy a opatrenia“ (Patočka 2002b, s. 130). Solidarita otrasených sa podľa neho buduje v prenasledovaní a neistote, bez popularity, reklamy, bez Nietzscheho *trhu a slávy*, ba práve naopak: „Nebojí sa nepopulárnosti, ale vyzýva ju potichu a bez slov“ (Patočka 2002b, s. 130).

Tu ale vyvstáva problém – otázka: *Kto* sú títo otrasení? A čo by mohla znamenať ich solidarita dnes? Podľa môjho názoru tento problém veľmi výstižne formuluje K. Kosík, keď k tomu píše: „Záleží na tom, čo sa rozumie »otrasom« a akú povahu má, resp. musí mať z neho vyplývajúca »solidarita«“ (Kosík 1994, s. 5). Pôvodne sú to pre Patočku tí, ktorí prežili *otras frontom* ako oslobodzujúci zážitok, ako vychýlenie do *absolútnej slobody*. Práve tu ale vzniká prvý problém vo vzťahu k solidarite otrasených: „Vznikajú pochybnosti, či »frontový prežitok« účastníkov prvej svetovej vojny, ako ho popisujú Chardin a Jünger, obsahoval okrem pocitu hrôzy taktiež hlbšiu, »metafyzickú« zložku a bol skutočne »premenou životného

zmyslu«, »základnou zmenou v ľudskej existencii« (Kosík 1994, s. 5), ako to popisuje Patočka.

Je to ale v skutočnosti možné? Dokáže skutočne v človeku pocit *absolútnej slobody* zo straty *všetkého súcna* prevážiť onen trvalý (presnejšie relatívne dlhotrvajúci) pocit *hrôzy* z bezprostredne hroziacej smrti? Na tento problém poukazuje na inom mieste aj iný filozof – E. Kohák, keď píše: »Problém je, že v skutočnosti tí, ktorí prešli hrôzou fronty od prvej svetovej vojny až po obete traumy v Iraku, sa nestali vojnou zocelenými hrdinami« (Kohák 2009, s. 270). Pripomína, že títo *priami* účastníci frontu omnoho častejšie skončili ako vydedenci na okraji spoločnosti, zmietaní často nočnými morami a hľadajúci úľavu najčastejšie v alkohole a drogách, ale často aj v akejsi sekundárnej agresivite. Taký je napríklad aj pohľad E. M. Remarque v románoch *Cesta späť*, či *Troja kamaráti*, ale aj režiséra O. Stonea v jeho filme *Narodený 4. júla*, ktorý sa týka vojny vo Vietname. Podľa môjho názoru možno skôr súhlasiť s tvrdením Koháka, keď k tomu píše: »Celkovo empirická skutočnosť nenaznačuje, že by totálny šok mal na svoje obete šlachtiaci účinok« (Kohák 2009, s. 271).⁴ Možno je to však v Patočkovom chápaní práve pohľad len z *hľadiska dňa*. Pripomína to evidentne existenciálne situácie vo filozofii existencionalistov. To sú teda *priami* účastníci otrasu frontom – mohli by sme možno povedať *priamo otrasení*.

Na druhej strane sa natíska otázka, čo *nepriamo otrasení* – tí, ktorí sa nezúčastnili otrasu frontom priamo? Je vôbec možné *teoreticky prežiť*, či *pochopiť* tú iracionálnu *hrôzu*, onu „výdrž tvárou v tvár smrti“ (Patočka 2002b, s. 125)? Je možné racionálnymi prostriedkami, zachytiť, prípadne odovzdať ďalej taký iracionálny zážitok? Môžu vôbec takto otrasení, možno by bolo namieste iné označenie – *poznačení* – vytvoriť spoločne niečo ako solidaritu?

Práve tu je možno slabé miesto tejto interpretácie frontového násilného a nechceného otrasu v Patočkovej koncepcii. Sám si to zrejme uvedomuje (a uvedomuje si aj, že sa tento otras po svetových vojnách nepodarilo využiť) a preto, podľa môjho názoru, hovorí o otrasených aj v odlišnom zmysle – ako o *duchovných ľudoch*, ktorých odlišuje, ako je známe, od *intelektuálov*. Duchovného človeka charakterizuje Patočka ako toho, ktorý „je schopný obete,

⁴ Podobným spôsobom podrobuje kritike uvedenú Patočkovu myšlienku aj J. Dodd. Pozri: (Dodd 2009, s. 369-370).

ktorý je schopný *vidieť* jej význam a zmysel“ (Patočka 2002a, s. 366), teda ktorý chápe, o čo v dejinách (podľa Patočku) ide. Takýto duchovný človek potom „nie je politický v bežnom slova zmysle ... ale je zasa iným spôsobom politický ... pretože vrhá v tvár tejto spoločnosti a tomu, čo okolo seba nachádza, práve tú *nesamozrejmú skutočnosť*“ (Patočka 2002a, s. 366). Takýto človek má tiež, po vzore Sokrata, samozrejme s touto spoločnosťou problémy, pretože narušuje jej zavedené štruktúry.

Na prvý pohľad sa zdá, že toto pochopenie duchovného človeka ako večného *kacíra*, ktorý je večne v opozícii, je viazané predovšetkým na totalitnú spoločnosť. V tejto súvislosti by dávala tejto Patočkovej koncepcii – úlohe inteligencie – istú politickú konkrétnosť a určitosť práve jeho účasť na Charte 77 ako na *paralelnej polis*. Tak je totiž často táto občianska iniciatíva za slobodu a ľudské práva nazývaná. Podľa môjho názoru ide ale o problém, ktorý je položený hlbšie, ako len na politickej úrovni, čo si, samozrejme, Patočka uvedomoval. Preto z dnešného pohľadu, keď je jasné, že niektoré Patočkove myšlienky boli „medzitým trochu sprofanované neustálym opakovaním a politickým sploštením“, možno súhlasiť aj s tvrdením, že „myšlienka autenticity ľudských postojov tvárou v tvár trebárs nie priamo totalitnej moci, ale tlaku reálneho establishmentu, je isto aktuálna dodnes“ (Hála 2007, s. 495). Ide teda o koncepciu nadčasovú a nad-politickú, ktorá sa neviaže k žiadnej konkrétnej politickej forme štátu.

Problémom ale stále zostáva – kto sú to dnes otrasení? Kto sú tí, ktorí by mohli vytvoriť solidaritu otrasených? Mali by nimi byť demokratickí politici? Zaujíma však súčasné politické špičky vôbec to, o čo v dejinách ide, alebo skôr len zvyšovanie (predovšetkým svojho) životného štandardu? Takzvaná politická realita nás presvedča skôr o druhej možnosti. Alebo by mohla, či mala, solidaritu otrasených vytvoriť nejaká skupina duchovných ľudí? Tu sa ale ukazuje skôr platónsky problém možného celospoločenského uznania takejto skupiny (filozofov?), nehovoriac o probléme hroziaceho elitárstva, ktoré nikdy nemá ďaleko k *diskriminácii* ostatných vrstiev občanov a azda ani k totalitným spôsobom – čo nakoniec dokazujú aj viaceré Platónom navrhnuté riešenia problémov v jeho koncepcii ideálneho štátu.

Tieto námietky však ešte neznamenajú, že otrasení neexistujú vôbec. Existujú, ale podľa môjho názoru je reálnejšou interpretáciou interpretácia Kosíka, ktorý tento problém vzťahuje na krízu

celej súčasnej paradigmy a na adresu otrasených hovorí: „Kto prešiel oslobodzujúcim otrasom a nahliadol v ňom tajomstvo Bytia, nemôže sa vrátiť, ak nemá zradiť sám seba, do »normálneho« stavu a podvoliť sa onej norme, ktorá ako paradigma vládne nad ľuďmi a núti ich, aby sa podriaďovali jej pravidlám ... Kto takto odmieta besnenie doby, stáva sa v očiach mnohých alebo dokonca aj väčšiny – *bláznom*“ (Kosík 1994, s. 6). Z tohto pohľadu – má vôbec takýto *otrasený* možnosť dostať sa medzi vplyvných politikov? A ak by sa medzi nich dostal, zostal by ešte otraseným?

Nielen Kosíkovo riešenie súčasnej nespornej duchovnej krízy ľudstva tak predpokladá celkovú *zmenu* súčasnej paradigmy. Táto zmena paradigmy by možno mala zahŕňať aj to, čo Patočka nazýva *obrovitou konverziou*, aj keď *kresťanské prekonanie kresťanstva* (v zmysle Chvatíkovej interpretácie Patočkových pozícií), alebo obnova antickej *starostlivosti o dušu* v nových podmienkach by možno bola zmenou v tomto zmysle nedostačujúcou, alebo dokonca len utopickou možnosťou zmeny. Inak povedané, možno je potrebná ešte radikálnejšia zmena – v zmysle kvalitatívneho prekonania *súčasnej racionality* – ale to je snáď už téma na inú, obsiahlejšiu prácu.

Literatúra

- BLECHA, I. (1997): *Jan Patočka*. Olomouc: Votobia.
- DODD, J. (2009): Dvacaté stoloťi jako válka. In: Chvatík, I. (ed.): *Myšlení Jana Patočky očima dnešní fenomenologie*. Praha: Filosofia/OIKOYMENH.
- HÁLA, V. (2007): Duchovní člověk a „majitelé rozumu“. *Filozofia*, 62 (6), 487-496.
- CHVATÍK, I. (2004): Kacířské pojetí evropského dědictví v pozdních esejích Jana Patočky. *Reflexe*, (25), 5-22.
- CHVATÍK, I. (2010): Křesťansky překonat křesťanství? In: Doležal, M. (ed.): *Ty, když se směješ, tak pláčeš: 90 Karla Krause *28. ledna 1920*. Praha: s. n.
- KOHÁK, E. (2009): *Domov a dálava*. Praha: Filosofia.
- KOSÍK, K. (1994): Pražské jaro, „konec dějin“ a šaušpíler. *Lettre* (12), 2-6.
- PATOČKA, J. (2002a): Duchovní člověk a intelektuál. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: OIKOYMENH.

- PATOČKA, J. (2014): Fenomenologická teorie subjektivity. In: Patočka, J.: *Fenomenologické spisy III/1*. Sebrané spisy. Sv. 7. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2002b): Kacířské eseje o filosofii dějin. In: Patočka, J.: *Péče o duši III*. Sebrané spisy. Sv. 3. Praha: OIKOYMENH.
- PATOČKA, J. (2006): O smysl dneška. In: Patočka, J.: *Češi I*. Sebrané spisy. Sv. 12. Praha: OIKOYMENH.

Resumé

The phenomenon of shaking has an important place in Patočka's philosophy. Both, on the level of an individual human life and on the level of the course of historical events. The problem is, how to distinguish people, who have experienced shaking in the philosophical and personal sense from those, who haven't. What is the meaning of this shaking for the spiritual development? According to Patočka, the shaking is significantly related to responsibility for an individual human life, but also to the responsibility for the historical development.

Key words: Jan Patočka – Philosophy of History – Shaking – Responsibility

Tento príspevok bol podporovaný Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-17-0529.

doc. Mgr. Róbert Stojka, PhD.

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Moyzesova 9

040 01 Košice, SR

e-mail: robert.stojka@upjs.sk

JEAN PAUL SARTRE NA CESTE K ANTITOTALITARIZMU

Daniela Kováčová

Považovať Sartra za antitotalitaristu môže byť pre mnohých kontroverzné, možno až neprijateľné. Spomeňme si na jeho dielo *Komunisti a mier*, či na predhovor k Fanonovým *Psancom tejto zeme*, kde je smrť človeka ospravedlnená zrodením človeka nového.¹ Spomeňme si na články, v ktorých Sartre vyzýva k vraždám *šéfov*, či na jeho prehlásenia o slobode kritiky v bývalom ZSSR. Pripomeňme verbálne útoky na Solženicyna, ospevovanie Fidela Castra. Nezabudnime ani na Sartrovu reakciu na teroristický útok na izraelských športovcov počas Olympijských hier v Mníchove (1972), kedy povedal, že terorizmus je poslednou nádejou malých krajín. V tejto etape jeho myslenia nachádzame Sartra obchádzajúceho základy demokracie (Bondy 1967, s. 26). Obzvlášť Merleau-Ponty sa voči týmto Sartrovým názorom ostro ohradil, za čo si vyslúžil prezývku „opatrného konzervatívca“ (Sivák 1998, s. 410). Štrauss to formuluje nasledovne: „Zrada Sartra (...) spočíva v príklone k nim samým kedysi pregnantne kritizovanej ideologizácii myslenia a konania“ (Štrauss 2007, s. 231). Je tak vôbec možné uvažovať o Sartrovi ako o antitotalitaristovi? Áno, je.

Je tu aj iný Sartre než ten, ktorého sme si pripomenuli úvodnými riadkami. Je to Sartre nezlučiteľný s *Kritikou dialektického rozumu*, nezlučiteľný s analýzami *bratstva – teror*. Iný Sartre než ten, ktorý „obdivoval“ kreatívny rozmer násilia. Je to Sartre *Transcendencie ega*, *Imaginácie*, *Náčrtu teórie emócií*. Sartre *Hnusu*, *Bytia a ničoty*, *Zošitov z podivnej vojny*. Ak hovoríme o Sartrovi ako o antitotalitaristovi, hovoríme o tomto prvom Sartrovi:

„Takže tento prvý, mladý, antihumanistický Sartre, tento radikálny a temný muž, odmietajúci sa nechať omámiť mýtom dobrehého človeka, a ešte trochu vo vleku Bergsona a Gida, ale snažiaci

¹ Terorizmus je protinásilím, oprávnenou reakciou na násilie kolonialistov a neokolonialistov (Robbe 1984, s. 135). V dôsledku toho, tak násilie nie je len deštrukciou človeka, ale má i konštruktívny, kreatívny rozmer obrody (Robbe 1984, s. 135). V týchto súvislostiach Sartre hovorí o organizovanom násilí, ktorého spúšťaním je násilné odmietnutie sociálneho systému (McCarthy 2008, s. 204).

sa už z ich vplyvu vyslobodiť, Sartre pokúšaný Nietzsche a Célinom, avšak váhajúci, či sa k tomu má priznať, Sartre anarchista, Sartre pred Sartrom spreneverujúcim sa svojmu najsvätejšiemu poslaniu, Sartre, ktorý ešte nie je „pokrokovým“ svedomím ako v dobe svojej *Kritiky*, ani tým totalitárskym intelektuálom, do ktorého kamennej sochy ho nechali ustrnúť“ (Lévy 2003, s. 218).

Pozadím tohto Sartrovho myslenia je jeho snaha skĺbiť myšlienku človeka ako autonómie (slobodu) s jeho faktickou existenciou uprostred vecí. V rámci tejto snahy obchádza idealizmus a materializmus ako dve krajné tendencie, z ktorých jedna hypertrofuje bytie a druhá vedomie a prikláňa sa k Husserlovej fenomenológii, upriamujúcej svoju pozornosť na človeka ako bytosť vnútorne prežívajúcu svoju existenciu (Buraj, 1998). Impulzom pre tento príklon k Husserlovi je Sartrova ambícia poskytnúť realizmu filozofický fundament, čiže úsilie filozoficky doložiť myšlienku, že: „svet, tak ako som ho videl, existoval a že predmety, ktoré som vnímal, boli reálne“ (Smreková 2007, s. 460). Na tomto základe Sartre rozlišuje medzi *bytím osebe* (*l'être en soi*) a *bytím pre seba* (*l'être pour soi*).

Bytie osebe je módom bytia vecí. Môžeme povedať, že *bytie osebe* ako ne- vedomie je inertné, nereflexívne, plénum...“ (Novozámska 1998, s. 102) V *Bytí a ničote* Sartre definuje bytie pre seba ako to bytie, ktoré je tým, čím nie je a nie je tým, čím je. Naproti tomu bytie osebe je tým, čím je a nie je tým, čím nie je (Sartre 2006a). Bytie osebe je bytím určeným plne svojou esenciou – stolička je stoličkou svojou podstatou. Je tým, čím je. Je plnosťou, dokonalou zhodou medzi obsiahnutým a obsahujúcim. Bytie javu tak spočíva v tom, že sa javí a že je tak, ako sa javí, čiže v dôsledku pozitivity fenoménov. V základoch Sartrovho uvažovania o vedomí leží intencionalita ako jeho základná vlastnosť „prejavujúca sa vzťahnosťou všetkých psych. aktov k nejakému transcendentnému (...) korelátu, pričom tento korelát nemusí reálne existovať“ (Blecha 1998, heslo intencionalita).

Husserlova myšlienka odhaľujúca, že vedomie je vždy vedomím niečoho, je interpretovateľná dvoma spôsobmi, na ktoré Sartre v *Transcendencii ega* upozorňuje:

- 1. Buď vedomie vytvára bytie svojho predmetu, alebo
- 2. je vedomie, v svojej podstate, vzťahom k tomuto transcendentnému predmetu (Sartre 2006b).

Vedomie je týmto *vzťahovaním sa a* jeho konštituujúcou štruktúrou je transcendencia. Intencionalita vedomia odhaľuje vedomie ako „vyčistené“, ako vedomie, ktoré je „jasné ako veľký vietor, nič v ňom nie je, okrem hnutia k úniku pred sebou, k vyklznutiu mimo seba“ (Sartre 2009, s. 305). Keby „ste, pokiaľ by to bolo vôbec možné, vstúpili ,do‘ nejakého vedomia, chopil by sa vás vietor a vyvrhol by vás von, k tomu stromu, do prachu, pretože vedomie nemá niečo ,vnútri‘; je len mimo seba sama a v tomto absolútnom úteku, v tomto odmietaní byť substanciou sa konštituuje ako vedomie“ (Sartre 2009, s. 305). Vzťahovaním sa k inému, vedomie uteká samo pred sebou, čím sa v ňom „vytvára trhlinka“. Práve ona, ako istý odstup vedomia od seba samého, má za následok anti-substanciálny charakter vedomia a práve ona je, pre Sartra, pravým zmyslom Husserlovho tvrdenia, že vedomie je vždy vedomím niečoho.

V dôsledku intencionality ako svojej danosti sa vedomie, „vyčistilo“ a odhalilo ničotu ako bázu svojho vzťahovania sa ku svetu, a v dôsledku toho, i k sebe samému. Tým všetkým sme odkryli jediné a to, že základnou tézou sa nestáva bytie či spôsob bytia, ale ničota (Sivák 1998). Práve v ničote, ako schopnosti vedomia ničovať, ležia korene slobody, ktorá sa stáva základným rozmerom ľudského bytia (Sartre 1997). Konzekvenciou zasadenia ničoty do vedomia je, že sa vedomie tvorí v každom okamihu *ex nihilo*. Ontologická sloboda je tak sloboda radikálna. Nie je odstupňovateľná a zreteľne „patrí každému človeku (...), pretože sloboda nie je jednou kvalitou medzi inými – je zrejmé, že každý človek je sloboda“ (Sartre 2009, s. 309). Takáto sloboda znamená byť sám sebe príčinou, byť príčinou rozhodnutí a činov, a to bez akýchkoľvek poľahčujúcich okolností. Rovnako byť sám príčinou svojej nečinnosti ako slobodného rozhodnutia nekonať.

Dôsledkom „je to, že človek je sice odsúdený k slobodnému bytiu, ale na svojich bedrách nesie ťažobu celého sveta: je zodpovedný za svet i za seba ako určitý spôsob bytia“ (Sartre 2006a, s. 630). Svet i my sami sme výsledkom našej voľby. A preto zaň i za seba zodpovedáme. D. Smreková v svojom článku *K dvom významom pojmu zodpovednosť* traktuje zodpovednosť dvoma spôsobmi:

- 1. Buď ako dôsledok faktu, že jedinec ako autonómna bytosť je autorom určitej udalosti, alebo veci, alebo
- 2. ako výraz toho, že „človek ako existencia bez podstaty je pri svojom rozhodovaní zbavený možnosti odvolávať sa na

nejakú apriórnu normu či inštanciu (...), ktorá by predurčovala jeho život“ (Smreková 2000, s. 624).

Je zrejme, že Sartre rozvíja zodpovednosť v jej druhom, tu zmienenom, význame. Voľbou seba samého, tvoríme *univerzálneho človeka* – voliac seba si volíme všetkých ľudí. V dôsledku toho Sartre našu zodpovednosť rozširuje na zodpovednosť za všetkých. Človek nie je „zodpovedný iba za svoju individualitu, ale (...) je zodpovedný za všetkých ľudí“ (Sartre 1997, s. 20).² Možnosť univerzalizácie hodnôt znamená, že individuálny skutok implikuje všeobecnú hodnotu spojenú s týmto skutkom. Ako píše Sartre: „...ak sa chcem oženiť (...) a mať deti, ba dokonca ak toto manželstvo závisí výlučne od mojej osobnej situácie, od mojej vášne, od mojej túžby, neangážujem tým iba seba samého, ale celé ľudstvo na cestu monogamie“ (Sartre 1997, s. 22).

Vo svojej zodpovednosti tak človek zahrňa celé *ľudstvo*, pretože „niet ani jedného nášho skutku, ktorý – utvárajúc človeka, ktorým chceme byť – by nevytvoril zároveň obraz takého človeka, o ktorom si myslíme, že musí byť“ (Sartre 1997, s. 21). Zodpovednosť, to je trvale prítomná myšlienka toho, čo by sa stalo, keby tak konali všetci (Sartre 1997).³ Dospeli sme tak k tomu, že v dôsledku slobody ako vnútornej štruktúry nášho vedomia nenachádza naša existencia vo svete ospravedlnenie. Nie je obmedziteľná fakticitou, ani druhým. Korene sartrovského antitotalitarizmu tak vidíme v *ontologickej slobode* ako vnútornej štruktúre vedomia. Existencia je, v dôsledku špecifickej koncepcie vedomia, finálnou inštanciou rozhodujúcou o zmysle udalosti, či predmetu pre ňu. Tým však nespochybňujeme, že donorom zmyslu udalosti/veci je udalosť/vec sama. Predchádzajúce konštatovanie je len zohľadnením vzťahu medzi vedomím a svetom, v dôsledku ktorého to, akú javovú stránku udalosti/veci odhalíme, závisí od nami slobodne zvoleného postoja, ktorý ku svetu zaujmeme a ktorým sme. Tento slobodne zvolený projekt existujeme na spôsob jeho subjektívnej reflexie a pred týmto „projektom nič neexistuje“ (Sartre 1997, s. 19). Je nesporné, že sa vyvíjame v koincidencii so svetom, no povedané

² O chápaní zodpovednosti ako absolútnej (čo znamená, že existencia je zodpovedná aj za to, čo nie je v jej moci, čím sa Sartrova koncepcia zodpovednosti radikálne odlišuje od Kantovej) vypovedá aj jeho článok s titulom *Všetci sme vrahmi*, v ktorom opäť poukazuje za zodpovednosť Francúzov za dôsledky ich zahraničnej politiky (Sartre 2001, s. 30). Týmto spôsobom Sartre nazerá i na zodpovednosť Nemcov počas vojny (Sartre 2001, s. 28).

³ „Voliac si vlastnú cestu, volím cestu človeka“ (Sartre 1997, s. 22).

so Sartrom, človek „nie je nič iné iba to, čo zo seba urobí“ (Sartre 1997, s. 19).

Východiskom nášho chápania totalitarizmu je Lévyho uchope-
nie tohto fenoménu. Lévy opisuje totalitarizmus v *Barbarstve
s ľudskou tvárou* a aj v *Sartrovom storočí*.⁴ Lévy formuluje štyri
všeobecné zásady, ktoré *de facto* vyjavujú totalitarizmus ako vieru
v absolútno. Prvou z nich je zásada *vízie nového človeka*, ktorá
v sebe nesie *víziu lepšieho sveta*. Druhým určujúcim rysom totali-
tarizmu je, podľa Lévyho, postulovanie *existencie prirodzenej obce*.
Za jeho tretí charakteristický rys považuje Lévy *neprípustenie exis-
tencie zla*. Nakoniec, štvrtou a poslednou zásadou „tyranov“ je tzv.
hľadisko veľkej utópie. Teda hľadisko, z ktorého prijímame isté zá-
sady, no dôsledky týchto zásad odmietame (Lévy 2003, s. 218-
245). Kľúčovou zásadou totalitarizmu je *vízia lepšieho človeka
a lepšieho sveta*. Táto zásada je realizovateľná, či už pod egidou
Idey, alebo *Prírody* (Lévy 2003). Domnievame sa, že zvyšné tri zá-
sady sú dôsledkami postulovania zásady prvej: *vízia lepšieho člo-
veka a lepšieho sveta* znamená zároveň postulovanie *existencie
prirodzenej obce*, a to vzhľadom na to, že nezávisle od toho, či je
egidou totalitarizmu *Idea* alebo *Príroda*, obracia sa vždy totalita-
rizmus k istému konceptu ľudskej prirodzenosti. Pod prirodzenos-
ťou totalitarizmus rozumie spojenie človeka so zákonom, ktorý to-
talitarizmus odhalil, či rozpoznal.

Prvou zásadou Lévy vyjadruje spoločný znak totalitarizmu vše-
obecne, a to jeho „vieru“ v ideál lepšieho človeka, dokonalejšieho
človeka, spravodlivejší svet a podobne. Zbraňou totalitaristov je
presvedčenie, „že majú recept – beztriedna spoločnosť, tisícročná
Ríša, islamistická Umma... – ktorý, pokiaľ bude správne apliko-
vaný, umožní skončiť s najväčším spoločenským hriechom,
hriechom nesvárov a vojen“ (Lévy 2003, s. 219). *Vízia nového člo-
veka* je vidinou človeka, ktorý sa navracia k svojej prirodzenosti,
zbavujúc sa nánosov toho, čo mu ju doposiaľ zastieralo. Spolu so
zmenou človeka sa mení i spoločnosť, v ktorej človek žije a ktorá
následne pomáha tento nový stav udržiavať. Práve preto, že ide
o prirodzené spoločenské zriadenie, je toto spoločenské zriadenie
privilegované. Je prisľubom konca vojen, nespravodlivosti a po-
dobne. Existencia prirodzenej obce je možná len v dôsledku po-

⁴ Problému totalitarizmu sa nevenujeme z hľadiska sociálne filozofického.

stulovania ľudskej prirodzenosti. Ak koncepciu ľudskej prirodzenosti odmietneme, spolu s ňou odmietame i možnosť prirodzenej obce. Veď človeku, ktorý nemá prirodzenosť, nie je nič ani prirodzené, rovnako ako ani neprirodzené. Strácame tak fundament legitimizujúci totalitaristickú víziu lepšieho človeka a v dôsledku toho i lepšej obce. Inak všetko, čo sa deje, sa tak deje nutne: „Uvidíte, že všetko zapadá do celkového plánu. Pochopíte, že táto devastácia, trebárs aj bitúnok, sa podieľajú na vyššom ráde. Zdá sa vám to kruté a nezmyselné? Ale kdeže! Má to zmysel! Je to súčasť rádu! Ste žiadaní, aby ste súhlasili s obeťou v mene uskutočnenej utópie a šťastia“ (Lévy 2003, s. 239-240). Zlo tak neexistuje, „sú len choroby; svet sa dá vyliečiť...“ a totalitarista vie ako (Lévy 2003, s. 231).

Abstrakciou z Lévyho zásad, popisujúcich totalitarizmus vo všeobecnosti, vyvodzujeme, že totalitarizmus „stoi“ na dvoch pilieroch. Za prvý z nich považujeme koncepciu hodnôt, ktoré čerpajú svoje záväzky zo svojho bytia. Práve to z nich robí hodnoty žiaduce. Druhým pilierom mienime ideu vývoja, ktorá so sebou nesie myšlienku zmyslu tohto vývoja. V tejto myšlienke vidíme možnosť ospravedlnenia našich skutkov, a tým možnosť zbavenia sa zodpovednosti.

Dôsledkom zasadenia slobody do vedomia existencie je založenie bytia hodnôt na subjektívite individua. Sloboda, ako trvalá štruktúra ľudského bytia, odhaľuje hodnoty a prepožičiava im bytie hodnoty len na základe toho, že ich ľudské bytie za také považuje: „Z toho vyplýva, že moja sloboda je jediným základom hodnôt a že nič, absolútne nič ma neopravňuje prijať tú, či onú stupnicu hodnôt“ (Sartre 2006a, s. 77-78). Prijatie určitej stupnice hodnôt je tak výsledkom slobodnej voľby existencie a tak, ako existencia sama, ani táto voľba nenachádza svoje ospravedlnenie. Je to tak existencia „ako sloboda, ktorá za svoju voľbu aj sama zodpovedá...“ (Smreková 2005, s. 296-297).

Sartrovská existencia sa nemôže tejto svojej zodpovednosti zbaviť. Nemôže sa tak utiekať k totalitarizmu, v ktorých sa „hodnoty odvodzujú z iného zdroja, kde (...) sloboda individua absentuje, a kde je teda aj možnosť nepriznať sa k autorstvu svojich činov...“ (Smreková 2005, s. 296-297). Založenie bytia hodnoty na slobodnom bytí existencie znamená, že hodnota čerpá svoje bytie zo svojej požiadavky a nie naopak, požiadavku z bytia. Požiadavka za-

kladajúca bytie hodnoty je výsledkom voľby existencie. To znamená, že hodnota sa „môže odhaliť len aktívnej slobode, ktorá jej prepožičiava existenciu hodnoty len na základe faktu, že ju za takú uzná“ (Sartre 2006a, s. 77). Nie sme však tvorcami hodnôt. Sme len tými, ktorí hodnotám prepožičiavajú svoje bytie, a to tým, že ich v rámci svojej voľby existujeme. Hodnoty vo svete odokrývame naším konaním. Sú to hodnoty, ktoré nasledovne dávajú zmysel nášmu konaniu.

Sartrova koncepcia slobody tak síce implikuje morálku ako subjektívnu voľbu hodnôt, avšak vzhľadom na vyššie uvedené „možno túto morálku chápať nielen ako bariéru proti nespútanému užívaniu slobody stelesnenému v predstave ‚robiť si, čo chcem a kedy chcem‘, ale aj proti tendencii človeka pasívne užívať svoju slobodu“ (Smreková 2006, s. 297-298). Hodnota, ktorú si existencia zvolila voľbou seba samej je hodnota, ktorú existencia neproblematizuje. Vníma ju ako zmysel svojho konania a každým takýmto skutkom *de facto* túto hodnotu valorizuje. Jej voľbou ju volí ako hodnotu univerzálnu, to znamená ako hodnotu, o ktorej si myslí, že by mala byť realizovaná. Dôležité však je, že v pozadí všetkých takýchto hodnôt stojí hodnota slobody – koncept uznania. Iné koncepty sú formou *neúprimnosti*.

Sartre tak nemôže vidieť v dejinách žiaden ukrytý zmysel, pretože filozofia *Bytia a ničoty*, je filozofiou kontingencie, definitívnej úzkosti a nevyliciteľnej bolesti zo života. Nikde nemôžeme nájsť „pozitívne“ hľadisko, ktoré by umožnilo zmieriť subjekt s utrpením, ktoré sa datuje od jeho narodenia, a ešte o mnoho viac s útlakom, teda utrpením chceným a brutálnym“ (Lévy 2003, s. 242). Sartre neverí vo vývoj, v progres, v pohyb vpred. Človek všeobecne je stále ten istý, nezlepšuje sa, ani nezhoršuje. Nemá vzhľadom na čo by sa zlepšoval, rovnako ako nemá objektívne merítka tohto zlepšovania sa: „Človek je stále ten istý zoči – voči určitej situácii, ktorá sa mení, a voľba zostáva vždy voľbou v situácii“ (Sartre 1997, s. 55). Pre Sartra život nemá zmysel. Život, ako píše Lévy, neobsahuje „žiadny prísľub. Žiadna neviditeľná ruka ho tajne nevedie. Je chaotický. Beztvarý“ (Lévy 2003, s. 243). Čiže: Ak nemá život zmysel, ako by ho mohli mať dejiny? Ak existencia zodpovedá

za všetky svoje skutky, ako by mohli byť dejiny ich ospravedlnením?⁵

Tieto Sartrove myšlienky nachádzame v analýzach *Ducha serióznosti* v *Bytí a ničote*. Duch serióznosti je stelesnením morálky totalitarizmu. Tento *Duch* pokladá hodnoty za žiaduce „transcendentné danosti nezávislé na ľudskej subjektivite a (...) charakter žiaduceho“ prenáša z ontologickej štruktúry vecí na ich prostú materiálnu konštitúciu“ (Sartre 2006a, s. 710). Dôsledkom takejto morálky je pozbavenie existencie zodpovednosti, predkladajúc jej hotové riešenia a návody. Duch serióznosti, odvolávajúci sa na rôzne formy determinizmu, je *neúprimnosťou*, ku ktorej sa existencia utieka v snahe zastrieť si vlastnú slobodu: „Ľudia, zotrúvajúci v postoji serióznosti, sú presvedčení, že ich poslaním je strácať sa ako človek, aby poskytl priestor zrodu absolútna“ (Smreková 2005, s. 301).

Avšak pre Sartra neexistuje dejinný pohyb, neexistuje vývoj smerom k niečomu. V dejinách tak nie je ukrytý zmysel. Je len slobodná existencia, ktorá slobodnou voľbou seba zakladá svet. Svet a človek bude len taký, akým človek seba a svet urobí. Sartre tak vyvracia totalitarizmus ontologicky. Svojím popisom bytia existencie robí z totalitarizmu náuku odporujúcu „realite“. Ciele totalitarizmu nie sú pre ľudstvo rajom, práve naopak.

Literatúra

BURAJ, I. (1998): Kritika existenciálneho subjektu (Sartre-Foucault). *Filozofia*, 53 (7), 424-434.

BONDY, F.(2008): Jean-Paul Sartre and Politics. *Journal Of Contemporary History* [online], (2). Dostupné na: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/002200946700200204> (Dátum návštevy: 25. 11. 2021).

⁵ Uvedme však, že aj Sartre o dialektike hovorí. Jeho dialektika sa však od tej hegelovskej výrazne odlišuje. Sartrovská dialektika má len dvoch členov (Lévy 2003, s. 243-244). Pripomeňme konkrétne postoje, ktoré existencia zaujíma k druhým. V nich proti sebe vždy stoja tieto dve premenné, ich vzťah nikdy nedospeje k syntéze, k ich splynutiu, nie je tak špirálou, ale akýmsi kruhom. Každým „opísaním“ tohto kruhu sa tieto vzťahy sa však tieto vzťahy mierne obohacujú. Nie je tu však prítomná idea pokroku.

- HORYNA, B., ŠTĚPÁN, J., BLECHA, I., ŠARADÍN, P. (1998): *Filozofický slovník*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- LÉVY, B.-H. (2003): *Sartrovo století: filozofické zkoumání*. Brno: HOST.
- McCARTHY, P. (1985): Sartre, Nizan and the Dilemmas of Political Commitment. *Yale French Studies*, 68, 191-205.
- NOVOZÁMSKA, J. (1998): *Existoval existencialismus? Výzva a stroskotání J. P. Sartra*. Praha: FILOZOFIA.
- ROBBE, M. (1984): *Atentát na budúcnosť*. Bratislava: Smena.
- SIVÁK, J. (1998): 90 rokov od narodenia Maurica Merleau-Pontyho. *Filozofia*, 53 (7), 407-413.
- SARTRE, J.-P. (2006a): *Bytí a nicota: pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: OIKOYMENH.
- SARTRE, J.-P. (2006b): *Vědomí a existence*. Praha: OIKOYMENH.
- SARTRE, J.-P. (1997): *Existencializmus je humanizmus*. Bratislava: Slovenský spisovateľ.
- SARTRE, J.-P. (2001): *Colonialism and Neocolonialism*. Londýn: Routledge.
- SARTRE, J.-P. (2009): *Karteziánská svoboda*. In: Blecha, I. (ed.) *Svědectví filosofie. Ohlédnutí za 20. stoletím*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 307-317.
- SMREKOVÁ, D. (2000): K dvom významom pojmu zodpovednosť. *Filozofia*, 55 (8), 620-631.
- SMREKOVÁ, D. (2006): Násilie a jeho každodenné podoby. *Filozofia*, 62 (2), 87-106.
- SMREKOVÁ, D. (2007): Sartrov pojem intencionality optikou aktuálnych skúmaní. *Filozofia*, 63 (5), 457-467.
- SMREKOVÁ, D. (2005): Sartrov projekt morálky. *Filozofia*, 61 (5), 293-310.
- ŠTRAUSS, T. (2007): *Toto posrané 20. storočie*. Bratislava: Kalligram.

Resumé

Sartre's anti-totalitarian thinking has its origins in analyzes of The Spirit of Seriousness in Being and Nothingness. The Spirit of Seriousness is the embodiment of the morality of totalitarianism. The consequence of such morality is the deprivation of responsibility by presenting its ready-made solutions and instructions to the existence. The Spirit of Seriousness, referring to various forms of determinism, is the dishonesty to which existence flees in an effort

to cover up own freedom with the idea of destiny. However there is no historical movement, no development towards something, no hidden meaning in history. It is only a free existence that establishes the world through free choice. Sartre thus refutes totalitarianism ontologically and ethically.

Keywords: Freedom – Existence – Responsibility – The Spirit of Seriousness – Sartre – Antitotalitarianism

Tento článok vznikol v rámci projektovej úlohy VEGA 1/0043/20 *Nuda a ľahostajnosť ako prejavy strachu a úzkosti v dnešnej postmodernej dobe (Filozofické a literárne reflexie)*.

PhDr. Daniela Kováčová, PhD.

Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Tajovského 40

97401 Banská Bystrica, SR

e-mail: Daniela.Kovacova@umb.sk

A. SMITH A S. J. DESNICKIJ NA (NEISTÝCH) CESTÁCH RUSKEJ FILOZOFIE DEJÍN

Ondrej Marchevský – Sandra Zákutná

Dlhodobý záujem o skúmanie osvietenského myslenia, snaha prebádať rezonanciu osvietenských myšlienok aj v priestore, ktorý nie je v našom prostredí široko etablovaným – máme na mysli priestor ruského filozofického myslenia – predstavujú nosné zámery spolupráce autorskej dvojice, predkladajúcej tento príspevok.

Posúdenie vzťahu Adama Smitha a Semiona Jefimoviča Desnického nie je náhodné. Nevyplyva len z biografického faktu o bezprostrednom kontakte počas Desnického¹ štúdia v Glasgowe. Desnickij následne viac ako s inými predstaviteľmi osvietenského myslenia britskej proveniencie interaguje práve s tvorbou A. Smitha. Svedčia o tom Desnického poznámky vysoko hodnotiace Smithov filozofický odkaz, ako napríklad táto: „morálne princípy sú dômyselne a dôsledne preskúmané pánom Smithom v jeho novom systéme morálnej filozofie nazvanej *The Theory of Moral Sentiments*“ (Desnitskij 1952e, s. 288). Za hodnotný považuje Desnickij (1952a; 1952b) Smithov prínos v otázkach teórie morálky a v uvažovaní o prirodzenom práve, s ktorými sa stretáva v jeho pojednaní *The Theory of Moral Sentiments*. Práve otázky morálky, práva a ich pretavenia do transformácie spoločenských vzťahov v dejinách ľudstva, pokroku ľudstva predstavujú kľúčový interakčný rámec v línii Smith – Desnickij.

Dovolili by sme si podotknúť, že táto línia nevykazuje prejavy vzájomnosti. Nejde o vzťah polemizujúcich partnerov, ale o vzťah intelektuálneho lídra svojej doby a veľmi zdatného a akceptovateľného študenta, ktorý sa následne stane intelektuálnou autoritou v svojej krajine.

Uvedený zámer sa následne projektuje do konkrétnych cieľov, ktoré príspevok sleduje. Preskúmať dôslednosť práce s myšlienkovým odkazom A. Smitha a predovšetkým posúdiť mieru vlastného

¹ Rus. Семен Ефимович Десницкий (okolo roku 1740 – 1789).

autorského vkladu Desnického, ktorý je určený a zároveň aj ohraňovaný ruským dobovým kontextom, je prvým z nich. Desnického odkaz je najčastejšie – a to opodstatnene – skúmaný ako odkaz osnovateľa ruskej jurisprudencie. Úvahy o štáte a práve sú úzko spojené s Desnického uvažovaním o dejinách, živote a formovaní spoločnosti. Z pohľadu právnej vedy, sa môžu javiť ako doplnková zbierka argumentov, nástroje exemplifikácie jeho postojom. Pre nás ale budú predmetom vlastného skúmania. Pokúsime sa nahliadnuť na jeho uvažovanie z pozícií filozofie dejín. To je ďalší z parciálnych cieľov, ktoré si príspevok stanovuje. Vymedzenie toho, čo je možné vnímať ako filozofia dejín, je určujúce pre pochopenie hodnoty Desnického uvažovania z pozícií, ktoré si stanovujeme.

Tvorivé dedičstvo samotného Desnického sa v písomnej podobe dochovalo v jeho slovách² či rečiach a úvahách,³ ktoré boli prezentované predovšetkým pri slávnostných príležitostiach v rámci akademického roka na Moskovskej imperátorskej univerzite.⁴ Aj keď ide o dosť špecifické formáty, nejde o rozsahovo subtilné pojednania. *Slovo o priamom a presnom spôsobe výučby teórie práva* má bezmála päťdesiat strán. Je teda možné predpokladať, že to, čo bolo reálne prednesené počas slávnostných stretnutí, boli len nosné fragmenty z následne publikovaných verzií. Celkovo je zachytených osem najzásadnejších prác, ktoré sú ešte doplnené napríklad o jeho komentáre k prekladom.⁵ Samotný Desnickij v jednej z poznámok k svojej reči (1952d) deklaruje odborné limity, ktoré sa viažu práve na formát slova-reči. Poukazuje predovšetkým na rozsahovú subtilnosť a nevyhnutnosť zjednodušenia, resp. nemožnosť rozvádzať niektoré časti argumentácie tak, ako by sa žiadalo.

V prípade Adama Smitha je potrebné pohybovať sa v intenciách jeho prác *The Theory of Moral Sentiments* (1759), *Lectures on Jurisprudence* (1766) a *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776).

² rus. Слова

³ rus. Рассуждения

⁴ Prvýkrát boli publikované v zborníkoch slávnostných rečí a príhovorov profesorov univerzity. Tie Desnického sa objavili v I. a IV. časti, ktoré boli vydávané v rokoch 1819 – 1823. Príspevok pracuje s vydaním z roku 1952, ktoré je považované za sumárne zachytenie všetkých odborne relevantných Desnického textov.

⁵ Desnickij do ruského jazyka preložil *Commentaries on the Laws of England* Williama Blackstona a tiež *The Farmer's Director* Thomasa Bowdena.

Pri predstavení dominantných tendencií vo výklade ruského osvietenstva a ich miesta pri realizácii našich zámerov a cieľov sme zdôraznili hodnotu prístupu A. V. Malinova (2015), jeho reflexiu Desnického ako jedného z ruských filozofov, ktorí sa „práve v historiozofických konceptoch mohli v plnej miere realizovať ako filozofi“ (Malinov 2015, s. 3). Na túto poznámku sa pokúsime nadviazať v tejto časti príspevku, ktorú je možné vnímať ako rámcový vstup pre samotnú analýzu vplyvu a dopadu učenia A. Smitha na S. J. Desnického.

Malinov poukazuje na to, že Desnickij sa stáva súčasťou ruskej historiozofickej tradície dôrazom na etický cenzus v skúmaní dejín: „Odhalenie morálneho zmyslu a jeho prisúdenie historickým udalostiam, epochám a osobnostiam predstavuje pre ruských historikov 18. storočia jeden zo spôsobov, ako vymaniť históriu z chronologickej letopisnej narácie a urobiť z nej vedu, t. j. identifikovať v udalostiach minulých poznateľný zmysel a uchopiť v slede udalosti kauzalitu, ktorá by nebola náhodnou“ (Malinov 2015, s. 32). Malinov tiež zdôrazňuje, že takýto prístup sa podieľa aj na profilovaní vzťahu k faktickej stránke historického skúmania. Filozofické uchopenia dejín, realizované ruskými mysliteľmi v 18. storočí nepopierajú priamy vzťah histórie k empirickej skutočnosti, no odmietajú redukciu tohto skúmania len na konštatáciu faktov. Implementácia morálneho rozmeru má za následok formovanie presvedčenia, že „historické je viac než faktické“ (Malinov 2015, s. 32).

Desnickij na niekoľkých miestach svojich prác zdôrazňuje záujem o historické a filozofické uvažovanie o rozvoji ľudského rodu. To, aké kontúry jeho záujem má, a aké prístupy si volí, sa pokúsime priblížiť.

Stimulom pre jeho uvažovanie o transformačných procesoch je existujúca dobová polemika, presnejšie Desnického kritické vymedzenie sa voči interpretácii zmien a transformácii v dejinách v organickom duchu. Desnickij sa s ňou stretáva počas svojich štúdií v Glasgowe a okamžite sa stavia do pozície kritika výkladu, ktorý prirovnáva premeny v spoločnosti k detstvu, mladosti, dospelosti a starobe. Svoj výrazne rezervovaný postoj konštruktívne pretaňuje do koncepcie stavov⁶ blízkych tým, ktoré predstavil Smith.

⁶ рус. состояний

Jeho koncepcia stavov zohľadňuje niekoľko zásadných premenných, ktoré formujú jeho prístup. Prvou je chápanie človeka a jeho prirodzenosti. O povahe človeka píše: „Do srdca človeka sa nevchádza nasilu. Ľudia nikdy prirodzene nebývajú zrodení a uspôsobení pre to, aby sa rovnako zdokonaľovali“ (Desnitskij 1952a, s. 189). Krátke konštatovanie v sebe nesie zásadné presvedčenie, predpoklad, že človeku je prirodzené sa formovať, no nerobí tak v jednej jedinej linii.

Pri pohľade na ďalšie premenné by sme sa mohli čiastočne stožtožniť s názormi A. V. Malinova, že základ filozofického uchopenia dejín u Desnického, jeho eticky orientovaná interpretácia historických udalostí, sa zakladá na prirodzenoprávnom princípe, podľa ktorého rozvoj spoločnosti, badateľný v dejinách, predstavuje realizáciu morálnych princípov. V jednom z pojednaní ruského osvietenca (Desnitskij 1952f) máme možnosť vidieť, že východisko pre úvahy o dejinách, ktoré by mohli prispieť k reálnym spoločenským zmenám, napredovaniu spoločnosti, by mali svoju oporu hľadať, resp. môžu ju nachádzať, v morálnej filozofii, učení o prirodzenom práve a v skúmaní prirodzenosti človeka, ktorú je možné spoznať štúdiom správania rôznych národov, a nie zbytočnými posudzovaním scholastických metafyzických sporov. Desnickij ide však ešte ďalej, aj preto náš súhlas s Malinovom je len čiastočný.

Je možné identifikovať, že Desnickij nahliada na tieto premeny v dejinách z uhla pohľadu práva formovaného zákonom a štátom. Práve zákony sú základom poriadku v každej spoločnosti, na čo poukazuje vo svojom *Slove o priamom a presnom spôsobe výučby teórie práva* (Desnitskij 1952a). Fundamentálny princíp v spoločenskom živote ľudí zachytáva na inom mieste nasledovne: „Počiatok vlastne spočíva v pocite vlastnej povinnosti k ľudstvu, spočíva v úcte k všeobecným pravidlám, ktoré zohľadňujú potreby všetkých a určujú tak správanie“ (Desnitskij 1952b, s. 253). Prostredníctvom zákonov a práva poukazuje na tvorbu a formovanie spoločenskej diverzifikácie v dejinách. Zložitosť právneho systému je úmerná rozvoju spoločnosti, čo ilustruje na formovaní rímskeho práva⁷ (Desnitskij 1952a), ktoré si spočiatku vystačilo s dvanástimi tabuľami, no nakoniec na jeho zachytenie nestačili ani tisíce strán v množstve zväzkov.

⁷ K rímskemu právu mal veľký rešpekt a považoval ho za historický vzor, ktorý ale nie je bezchybným východiskom. Je dôležitou oblasťou Desnického záujmu, ktorá

V záujme vyprofilovať Desnického prístup k filozofickému výkladu dejín je možné byť ešte presnejší. Je možné tvrdiť, že pri sledovaní inštitucionalizovaných noriem sa sústredí na takýto (právny) vzťah k vlastníctvu či majetku.⁸ K prirodzenému ako právnenému stavu poznamenáva: „ľudia v ňom nemajú skoro žiadne poňatie o vlastníctve, ich život nie je nijak výrazne určený zákonmi, ale zastaranými obyčajmi, akými sa riadili starí Aténčania, Sparťania a dnešný ľud Kamčatky“ (Desnitskij 1952a, s. 196). Samotné formovanie vlastníctva a vlastníckych právnych vzťahov tak možno považovať za kľúčový moment pri nazeraní na dejiny. Ako zdôrazňuje: „Všetky naše vášne a očakávania, ktoré máme pri nadobúdaní vecí, v nás rodia najelementárnejšiu a prvú predstavu o vlastníctve. Vďaka tomu si uvedomujeme, že zbavenie niekoho jeho vlastníctva alebo vytváranie prekážok pri používaní jeho vecí je zjavne nezákonné“ (Desnitskij 1952a, s. 195). Na toto východisko nadväzuje aj jedna kritická poznámka a zároveň aj ďalšie cizelovanie jeho optiky. Kritickú pozíciu je možné badať v jednej z poznámok pod čiarou (Desnitskij 1952d, s. 272), kde zdôrazňuje – mohli by sme povedať v osvietenском duchu – že je nevhodné odvodzovať či zakladať vlastnícke vzťahy na Svätom písme. Svoje hodnotenie programovo opiera o dobové skúmania a empirické poznatky. Na základe štúdia jeho *Právnych úvah o rôznych chápaniach vlastníctva majetku, ktoré majú národy v rozličných stavoch vzájomného spolužitia* je možné toto východisko ešte dôkladnejšie priblížiť. Vidíme, že ho zaujíma formovanie postojov v troch dominantných aspektoch vlastníctva/majetku a jemu vlastných vzťahov:⁹ 1. Mať právnu možnosť používať svoje veci podľa svojej vôle; 2. Mať právo získať späť svoju vec od každého, kto ju získal alebo

úzko súvisí aj s jeho univerzitným pôsobením. Tu možno podotknúť, že rímske právne zásady odбивuje, no celkovo Rím a jeho históriu nevelbí. V množstve vojen sa potláčal rozvoj kultúry a vzdelanosti. Na jednom mieste podotýka: „U Rimanov v ich vojnovom stave, ktorý trval 700 rokov, neboli skoro žiadni filozofi, básnici, historici ani významní umelci“ (Desnitskij 1952a, s. 192-193). Za hodnotnú považuje len tú epochu, kedy vládol cisár Augustus. Objavili sa tu diela Vergília, Ovídia a Horátia. Túto dobre preskúmanú líniu, teda líniu právnu, nebudeme bližšie analyzovať, budeme sa venovať priestoru, kde by bolo možné identifikovať prieniky s tvorbou A. Smitha.

⁸ rus. собственность

⁹ Vlastníctvo ako také a uvedené tri právne aspekty slúžia pre nahliadnutie na formovanie ľudstva. Je možné dodať, že takéto „genealogické“ poznámky môžeme badať aj vo vzťahu k motívom rodiny a religiozity, formovaniu náboženstiev. Týmto ale bližšie nebudeme venovať pozornosť, aby sme nevytvárali nepotrebné vybočenia či ruptúry z naznačenej línie.

odňal neprávom; 3. Dať svoju vec komukoľvek počas svojho života a aj po smrti (napríklad na základe závetu).¹⁰

Je to práve uvedená optika, ktorá sa systematicky pretavuje do koncepcie štyroch stavov a Desnickému umožňuje rozlišovať medzi prírodným, daným človeku z jeho prirodzenosti, a kultúrnym, historickým, občianskym, na stane druhej.

V akejsi prípravnej fáze sa k otázke stavov Desnickij prvýkrát vyjadruje už v *Slove o priamom a presnom spôsobe výučby teórie práva*. Spočiatku (s. 205) hovorí len o troch stavoch: lovcov, poľnohospodárov a kupcov. Avšak v tej istej štúdií neskôr (s. 218) dopĺňa stav ďalší a stabilizuje aj ich pomenovania: 1. stav lovcov a zberačov, 2. pastiersky, 3. poľnohospodársky, 4. obchodnícky. Aj keď v tomto diele stabilizuje svoj pojmový aparát, poznámky tu formulované majú len tézovitú podobu. Dôsledného rozpracovania sa táto koncepcia dočká až v príslovečne nazvanom diele *Právne úvahy o rôznych chápaniach vlastníctva majetku, ktoré majú národy v rozličných stavoch vzájomného spolužitia* (Desnitskij 1952d). V intenciách tejto koncepcie sa budeme pohybovať v ďalšej časti príspevku, čím vytvoríme aj konfrontačný priestor s učením A. Smitha.

Adam Smith a ďalšie významné osobnosti škótskeho osvietenstva, najmä David Hume a Adam Ferguson, sa často obracali na dejiny pri objasnení vzniku, ako aj pri koncipovaní princípov spoločnosti. Smith, na rozdiel od Fergusona, ktorý je známy svojou *Esejou o dejinách občianskej spoločnosti*, nevydal žiadny spis priamo k dejinám spoločnosti, ale už v *Lectures on Jurisprudence* predstavil teóriu pokroku civilizácie postavenú na svojom chápaní dejín ľudstva. Táto teória civilizácie bola nielen nápomocná pri chápaní dejín, ale Smithovi tiež umožnila porozumieť škótskym politickým, ekonomickým a sociálnym transformáciám 18. storočia. Smith pracuje vo svojej teórii s dejinami ako s procesom vývoja ľudskej civilizácie v štyroch stavoch a tieto stavy prvýkrát jasne diferencuje v prednáškach z akademického roka 1762/1763

¹⁰ „Право отчуждать свою вещь, кому кто хочет, при жизни и по смерти“ (Desnitskij 1952d, s. 272). Problematickým sa javí Desnického používanie pojmu отчуждение. Tento výraz sa používa tak v bežnej reči, ako aj v právnom diskurze. V bežnej reči sa používa vo význame odňatie, pozbavenie, odobratie, zabratie alebo odcudzenie, zriedkavejšie v zmysle odovzdania, zanechania alebo poukázania niekomu niečo. Práve takto ho tu používa Desnickij. V právnom kontexte poukazuje tento pojem na odňatie na základe rozhodnutia súdu v prospech fyzickej osoby alebo aj v prospech štátu či iných inštitúcií.

na: 1. stav lovcov, 2. stav pastierov, 3. stav poľnohospodárstva a 4. stav obchodu (Smith 1978, s. 14). V tomto ohľade teda Desnickij priamo preberá Smithovu teóriu.

Z hodnotiacich pozícií, ktoré Desnickij stanovuje, je pre stav lovcov a zberačov, teda stav prvý, príznačné, že majetok/vlastníctvo ľudí je viazané na ich pozemský život. Zásadným je tiež to, že množstvo vecí je používané spoločne. Podpisuje sa to na dôležitom fakte tohto stavu: „rozdiel medzi tým, čo je tvoje a moje, nie je úplne zrejmý“ (Desnitskij 1952d, s. 275).

Pre tento stav je príznačné, že zhotovenie nástrojov, ktoré sú používané, si nevyžaduje špeciálne zručnosti, zároveň také inštrumentárium nemá veľkú trvácnosť. V súvislosti s priblíženým tak tiež podotýka, že u ľudí, ktorí disponujú len hnuiteľným majetkom, je síce chápanie vlastníckych vzťahov pozorovateľné, zároveň však identifikuje, „že je celkom neoddeliteľné od vlastníctva, t. j. prebieha len vtedy, ak je vec vlastnená“ (Desnitskij 1952d, s. 275).

Pri opise prvého stavu je možné badať, že Desnickij identifikuje úzky súvis medzi tretím vlastníckym právnym vzťahom a prvým (používať veci podľa svojej vôle). Vyjadrením tohto súvisu sú rozhodnutia, pri ktorých vec získaná od iného na základe rozhodnutia spoločensky uznávanej autority (arbitra), môže byť používaná v plnej miere na základe uváženia toho, kto vec týmto rozhodnutím získal.¹¹

Pojednanie o prvom stave končí kritickým hodnotením, keď Desnickij poukazuje na to, že absencia právnych noriem určujúcich narábanie s majetkom¹² spôsobuje (hlavne v otázkach dedičstva) ich substitúciu rôznymi rituálmi, obradmi či širokou plejádou tradičných procedúr.

V druhom stave, stave pastierskom, Desnickij poukazuje na to, že domestikácia zvierat sa výrazne podpísala na právnom povedomí. Ide o stav, v ktorom sa profiluje právne zásadný faktor nárastu súkromného vlastníctva. Dochádza tu k získaniu trvácnejšieho majetku, teda vecí, ktoré nepodliehajú rýchlemu znehodnoteniu. Majetok ľudí vedie k tomu, že „si vytvárajú náklonnosť

¹¹ (Desnitskij 1952d, s. 277) Na tomto mieste Desnickij využíva význam pojmu отчуждение v striktno právnom význame. Je to pozoruhodné, lebo túto terminológiu vzťahuje na stav, kedy neexistujú inštitucionálne normatívne zázemie a ani oficiálne inštitúcie, ktoré by sa na ich vymáhaní podieľali.

¹² (Desnitskij 1952d, s. 279). Tu opäť Desnickij narába s výrazom отчуждение v zriedkavejšom zmysle používanom v bežnom jazyku, teda v zmysle odovzdávania, poukazovania majetku.

k ľudskosti, ľudstvu a k spoločenskému poriadku, [...] sú blahosklonnejší a úctivejší“ (Desnitskij 1952d, s. 280) a dodáva: „V týchto podmienkach si každý začína náležite uvedomovať, že mu bude rovnako ukrivdené, ak pokriveného nebude chrániť“ (Desnitskij 1952d, s. 280). Prehlbuje sa cit, ľudia si začínajú uvedomovať tieto dôležité okolnosti a aspekty, avšak ešte stále nejde o plnohodnotné uchopenie vlastníckeho práva (v prvom aspekte). Neuchopujú to právne náležite, lebo sa u nich vlastníctvo stále vníma ako niečo, čo patrí celým rodinám alebo širším spoločnostiam nažívajúcim v blízkom susedstve. Príkladom je pre Desnického život ľudí obývajúcich brehy rieky Senegal, alebo správanie pastierskych národov žijúcich v jurtách a združujúcich sa v horách.

Ďalšie dva aspekty, vracanie a zanechanie inému sú hodnotené len stroho. Pri vracaní konštatuje, že pastieri majú stále slabú inklínáciu k oficiálne zachyteným normám, lebo nemajú z povahy svojho spôsobu života vzťah k pôde. V treťom aspekte (dedenia/zanechania inému) taktiež nebadá zásadné prehĺbenie, lebo majú stále veľa vecí v spoločnom vlastníctve.

Je zaujímavé, že pri treťom stave – poľnohospodárskom – sa priamo a systematicky nevenuje hodnoteniu stanovených troch aspektov. Zdôrazňuje ale, že určujúcim sa tu stáva práve usadlý spôsob života. Ten je zasa určený vhodnými podmienkami na pestovanie obilia a taktiež časť pôdy je využívaná na chov dobytka. Práve usadlý spôsob života a primknutie sa k pôde zohráva v Desnického uchopení zásadnú úlohu. Predstavuje čosi ako epochálny zlom, kedy si človek: „prirodzene žiada získať na to, čím disponuje výhradne a trvácne vlastnícke právo“ (Desnitskij 1952d, s. 282). Tento stav má podľa ruského osvietenca kľúčovú ranú fázu. Z Desnického pohľadu je potrebné spomenúť ju preto, že pôda, ktorá je k dispozícii, postačuje pre všetkých. Je to vďaka malému počtu ľudí – záujemcov o jej obhospodarovanie. Uvedená okolnosť sa odzrkadľuje na etablovaní prirodzeného redistribučného mechanizmu, ktorý je vlastný tejto ranej fáze a je založený na tom, že každý zaberá takú rozlohu pôdy, ktorú dokáže obhospodarovať a reálne využiť.

Dlhodobé obhospodarovanie pôdy vytvára k tejto pôde nielen vzťah, ale aj základy uchopovania právneho nároku na jej užívanie. To sa pretavuje aj na vnímaní pôdy ako predmetu dedenia

v pokoleniach. Na to sa tiež viaže aj transformácia vzťahu k hnuiteľnému majetku, predovšetkým k tomu, ktorý je využívaný na kultiváciu pôdy a na pridružené činnosti, teda nástrojom. Tie sa stávajú technicky dokonalejšie, trvácnejšie a zároveň náročnejšie na zhotovenie.

Vznik, formovanie a rozvoj kupeckého stavu, obchodníkov, sa stáva určujúci pre štvrtý Desnickým vymedzený stav. Práve kupecký stav je z jeho pohľadu kľúčový pre tvorbu štátov, čo poznamenáva aj v inej práci: „Práve kupectvom, viac ako iným nástrojom, sa národy spájajú a naberajú na silu“ (Desnitskij 1952a, s. 191). Formujú stav s plným právnym povedomím. Je to spôsobené tým, že majetok sa stáva významným predmetom obchodu a tvoria sa obchodné vzťahy. Ide o procesy, ktoré formujú európske štáty do podoby, ktorú poznáme v súdobom svete, teda v 18. storočí.

Hodnotiac tento stav v aspekte prvom, hodnotiac možnosť používať svoje veci podľa vlastného uváženia, konštatuje: „toto právo získava neporovnateľne väčšiu silu“ (Desnitskij 1952d, s. 284). Pre úplnosť uvedieme, že tu hovorí o vlastníckom práve. V tomto stave právne povedomie a vôbec vzťah k právu umocňuje aj faktor osvietenského naladenia spoločnosti, túžby po vzdelaní a kultivácii človeka a uvedomenia si „všeobecnej prospešnosti, ktorá pochádza z (právneho – pozn. autorov) uznania vlastníctva“ (Desnitskij 1952d, s. 284). Toto uvedomenie považuje za najdôležitejšie a práve štvrtý stav – obchodu – vykazuje jeho najvýraznejší prejav. Pre úplnosť si aj na tomto mieste dovoľíme uviesť doplnenie z iného diela Desnického, ktoré formuluje v súvislosti s kreovaním zákonodarnej moci závislej od obchodu a ustanovenia colných princípov: „V štátoch, ktoré sa ešte výraznejšie nerozvinuli, býva zákonov málo a sú prosté, [...] ako sa rozmáhajú, stávajú sa osvietenejšími a rozvinutými, tak aj vzrastá potreba zákonov“ (Desnitskij 1952f, s. 295).

Posudzovaný aspekt získania svojich vecí späť, teda v aspekte druhom sa v tomto štádiu dostáva do podoby úplnej samozrejmosti, je vnímaný ako prirodzenosť.

Desnickým uvedené opisy stavov sa v doteraz priblíženej podobe môžu javiť ako určitá simplifikujúca deskripcia, ktorá nevyhniká hlbavosťou, nie je príliš prenikavá, originálna. S uvedenou výhradou by bolo možné súhlasiť, no zároveň sa žiada dodať, že na doposiaľ uvedenom Desnického uvažovanie nekončí. Nedovr-

šuje svoje analýzy opisom štvrtého stavu, ktorého prejavy intenzívne vníma v samotnej prežívanej skutočnosti spoločenského a politického života s jeho normatívnym rámcom. Ten nie je najvyšším a ani najlepším, má svoje limity a obmedzenia. Umožňuje napríklad obchodovanie s otrokmi a nevoľníkmi (Desnitskij 1952f), či vlastnými deťmi (Desnitskij 1952a), voči čomu Desnickij otvorene brojí ako proti zachádzaniu, ktoré je v príkrom rozpore s hodnotou človeka ako takého. No to nie je to najzásadnejšie.

Na konci svojich *Právnych úvah o rôznych chápaniach vlastníctva majetku, ktoré majú národy v rozličných stavoch vzájomného spolužitia* otvára otázku hodnoty feudalizmu. Táto otázka nie je náhodná a náhodný nie je ani jej výskyt. Je spojený s Desnického záujmom prispieť svojej dobe, impériu, ktorého oddaným sluhom vo svojom plnom presvedčení je. Umožňuje to pochopiť analyticitu a deskriptivnosť, s ktorou sme sa konfrontovali, a to v novom svetle, rovnako ako aj identifikáciu limitov a nedostatkov v približených stavoch. Ide o dominantný záujem a spojivo jeho autentického záujmu.

Ak by sme si položili otázku: *Bol Desnickij ruským Adamom Smithom?*, odpoveď by musela byť rezolútne: *Nie!* Je zjavné, že Adam Smith mal svoje nezastupiteľné miesto pri formovaní koncepcie Desnického. Pohľad na dejiny ľudstva, záujem o skúmanie aspektu postupu a napredovania ľudstva, náhľad na ne optikou morálky, prirodzeného práva (nie organickým prístupom) a formovania zákonných rámcov, to si Desnickij bezpochyby priniesol zo svojich štúdií v Glasgowe, kde si to osvojil od svojho učiteľa Adama Smitha. Rozhodne by však škótsky osvietenec nedokázal splniť požiadavky doby, ktoré Desnického primárne zaujímajú. Nedokázal by priamo „poslúžiť k objasneniu starodávnej ruskej histórie a politiky“ (Desnitskij 1952d, s. 286). A už vôbec by nedokázal prispieť k jej rozvoju impéria, impéria feudálneho.

Práve Desnického postoj k feudalizmu by sme označili ako otázku, v ktorej by sa cesty týchto mysliteľov rozchádzali. Pre Smitha sú sociálne zmeny znakom sociálneho života, ktorý je preniknutý nezamýšľanými dôsledkami „neviditeľnej ruky“. Smith v *Bohatstve národov* hovorí, že v prospech tohto fenoménu (neviditeľnej ruky) existuje mnoho dôkazov a za jeden z nich považuje zlyhanie feudalizmu, pričom to nazýva „revolúciou najvyššieho významu pre verejné šťastie“ (Smith 1952, s. 179), na ktorú nie je možné použiť vysvetlenie, že by išlo o zámer individuí, keďže ani

obchodníci ani vlastníci nemali najmenší úmysel slúžiť verejnosti. Pre Desnického je feudalizmus určujúcim kontextom, ktorý si uvedomuje ako fakt a nevyhnutnú premennú v ruskom prostredí. Vo svojej domovine, a nikde inde, sa Desnickij snaží implementovať svoje inovácie. Stáročná ruská tradícia je tou, na ktorej chce stavať, a ktorú chce pomôcť formovať. Taktiež samotný praktický rozmer uvažovania predstavuje to, čo chce ďalej rozvíjať.

Jeho poukaz na feudalizmus ako vyvíjajúci sa, podliehajúci zmenám, zdôraznenie toho, že nie je statickým „projektom“, je prejavom striktnie ruského, presnejšie katarínskeho určenia doby. Desnickij podotýka, že feudalizmus je v jeho dobe predmetom časťného „mudrovania“, ktorému by sa nezdráhal dať prívlastok nekompetentné. Nekompetentnosť by vysvetľoval absenciou reálnych znalostí o tomto zriadení a jeho fungovaní. Je to interesantné pojednanie, ktoré plne zodpovedá jeho záujmu kriticky zhodnotiť všetky štyri stavy, ktoré ale nestanovuje fixnú hierarchiu.

Ak spomíname inovácie, a príspevok k rozvoju, o akých inováciách je tu vlastne reč? Odpoveďou by bola štátno-právna tvorba Desnického, tá, ktorú vkladá do rúk Kataríny II. Tá, ktorá vytvára podrobný opis funkcie jednotlivých orgánov, vrátane ich presnej územnej pôsobnosti. Tá, ktorá vychádza z podrobnej analýzy rímskeho práva a jeho potenciálu pre formovanie práva v dobovom Rusku. Tá, ktorej sme sa bližšie nevenovali, a to zámerne a programovo.

Literatúra

- DESNITSKIJ, S. E. (1952a): Slovo o priamom i blizhaishe sposobe k naucheniiu iurisprudentsii. In: Shchipanov, I. J. (ed.): *Izbrannye proezvideniia russkikh myslitelei vtoroi poloviny XVIII veka v 2 tomakh. T 1.* Leningrad: Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoi literatury, 187-235.
- DESNITSKIJ, S. E. (1952b): Iuridicheskoe rassuzhdenie o veshchakh sviashchennykh. In: Shchipanov, I. J. (ed.): *Izbrannye proezvideniia russkikh myslitelei vtoroi poloviny XVIII veka v 2 tomakh. T 1.* Leningrad: Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoi literatury, 236-255.
- DESNITSKIJ, S. E. (1952c): Iuridicheskoe rassuzhdenie o nachale i proiskhozhdenii supruzhestva u pervonachalnykh narodov i osovershenstve, k kakomu onoe privedenym byt' kazhetsia

- posledovavshimi narodami prosveshcheneishimi. In: Shchipanov, I. J. (ed.): *Izbrannye proezvideniia russkikh myslitelei vtoroi poloviny XVIII veka v 2 tomakh. T 1*. Leningrad: Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoi literatury, 257-264.
- DESNITSKIJ, S. E. (1952d): Iuridicheskoe rassuzhdenie o raznykh poniatiiakh, kakie imeiut narody o sobstvennosti imeniia v razlichnykh sostoianiiakh obshchezhitelstva. In: Shchipanov, I. J. (ed.): *Izbrannye proezvideniia russkikh myslitelei vtoroi poloviny XVIII veka v 2 tomakh. T 1*. Leningrad: Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoi literatury, 265-286.
- DESNITSKIJ, S. E. (1952e): Iz primechanii k perevodu knigi Blekstonona Istolkovaniia anglijskikh zakonov. In: Shchipanov, I. J. (ed.): *Izbrannye proezvideniia russkikh myslitelei vtoroi poloviny XVIII veka v 2 tomakh. T 1*. Leningrad: Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoi literatury, 287-291.
- DESNITSKIJ, S. E. (1952f): Predstavlenie o uchrezhdenii zakonodatelnoi, suditelnoi i nakazatelnoi vlasti v rossiiskoi imperii. In: Shchipanov, I. J. (ed.): *Izbrannye proezvideniia russkikh myslitelei vtoroi poloviny XVIII veka v 2 tomakh. T 1*. Leningrad: Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoi literatury, 292-332.
- MALINOV, A. V. (2015): *Filosofiia i metodologiia istorii v Rossii*. Sankt-Peterburg: Intersotsis.
- POLOVCOV, A. A. (1905): Semen Jefimovich Desnitskij. In: Polovcov, A. A. (ed.): *Russkii biograficheskii slovar*. Sankt-Peterburg: Obchestvennaia polhza, 331-335.
- SMITH, A. (1952): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago-London-Toronto: Encyclopaedia Britannica.
- SMITH, A. (1978): *Lectures on Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press.
- SMITH, A. (2004): *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.

Resumé

The paper focuses on mutual interaction as well as the impact of the Scottish Enlightenment on the formation of the Enlightenment in Russia during the reign of Catherine the Great. It focuses on the relationship between the work of A. Smith and S. Y. Desnitsky, who, thanks to Desnitsky's studies at the University of Glasgow,

got to know each other as a teacher and a student. The central point of their interaction is the issues of philosophy of history, which are based on natural-law assumptions and focus on understanding the formation of history, culture, citizenship, and social transformations through morality and law. The paper examines Desnitsky's ideas on the states of human coexistence in which Smith's concept of states is projected. The paper is not only an attempt to compare these concepts, it characterizes Desnitsky's interest in adapting the ideas of the Scottish Enlightenment to Russian reality and needs and using them in the environment of the advancing feudal empire, to which Desnitsky wants to contribute with his work.

Keywords: Enlightenment – Russian philosophical thinking – Adam Smith – S. Y. Desnitsky – Philosophy of history

Príspevok je výstupom projektu VEGA 1/0725/22 Kantova praktická filozofia – potenciál a perspektívy.

doc. Mgr. Ondrej Marchevský, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Filozofická fakulta

Inštitút filozofie

Ul. 17. novembra 1

080 01 Prešov, SR

e-mail: ondrej.marchevsky@unipo.sk

doc. Mgr. Sandra Zákutná, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Filozofická fakulta

Inštitút filozofie

Ul. 17. novembra 1

080 01 Prešov, SR

e-mail: sandra.zakutna@unipo.sk

NIEKTORÉ PROBLÉMY ČESKOSLOVENSKEJ FILOZOFIE DEJÍN

Peter Kyslan

ÚVOD

Prirodzená ľudská túžba poznať dejiny sveta okolo seba nestála pri prvotnom záujme o mikrosvet a makrosvet, ale o čosi neskôr vypukla aj v zmysle poznania svojej minulosti. Kronikári, archivári, historici a filozofi dejín si volia túto dobrodružnú a namáhavú cestu do minulosti. „Povolaní ľudom“ a naplňajúci svoj individuálny záujem a túžbu plnia hlavne spoločenskú objednávku poznania vlastných dejín.

Všetky „malé“ i „veľké“ dejiny sa nás môžu týkať – môžu nás zaujímať. Pamäť siahajúca do minulosti – historická pamäť je ľudská kultúrna univerzália. Nebyť schopnosti pamätania sa na úspechy a neúspechy predkov, nebola by kultúra schopná sebamedzenia a vývoja. Kultivácia a dejinná identifikácia sú si vzájomne komplementárne. Strata pamäti by znamenala stratu ľudskosti. Poznanie histórie nám umožní sebakriticky rozpoznať naše vlastné pozície a princípy – naše hodnoty, naše presvedčenia, vieru, práva i povinnosti. Úvod do histórie dáva každému istotu a stabilitu. „Zakorenenie v pôvode je stratégiou zabezpečenia identity. Ten, kto vie, odkiaľ pochádza, vie aj, kým je“ (Angehrn 1991, s. 26). Komunikácia s pôvodom sa uskutočňuje v opakovaní prvého konania, ktoré nie je vonkajším napodobňovaním, ale reálnym pokračovaním, novým zaktualizovaním minulého, akoby to bolo vžitie sa do aktu stvorenia alebo ako opätovné vysvetlenie dávneho konfliktu.

Prázdne miesta dejín nás znepokojujú, až desia, je ich mnoho – kým nejakú medzeru vyplníme, objaví sa nespočetné množstvo ďalších. Skúmať a pracovať s už minulým je na jednej strane fascinujúce, ale na druhej strane frustrujúce. Nedostatok prameňov, stôp, informácií a obmedzenosť historikovej optiky môže byť pre profesionálnych historikov a aj pre laikov odradzujúci element, ktorý zvádza mnohých k špekuláciám, fabuláciám, dohadom, výmyslom, falošným naráciám a populistickým výkladom dejín.

Od druhej polovice 20. storočia až po dnešné dni sa objavuje apel na správne a pravdivé poznanie dejín z dôvodu čoraz častejšie

objavujúcich sa klamov a výmyslov v interpretáciách dejín. Nejde tak o súboj historikov, historických škôl a vedeckých výkladov, ale ide hlavne o politické zneužitie historických tém. Politická propaganda využíva slávu, úspechy a prevažne zlo v dejinách, krivdy a bolesti „našich“¹ dejín v 20. storočí. Traumy a stigmy z dejín a ich pamiatky, ale tiež zlé výklady dejín vykreovali v „našich“ štátoch na prelome tisícročí neinformovaných a neznalých občanov. Znechutenie a dezilúzia nielen z krívd, ale hlavne z historického zakrývania týchto krívd spôsobilo nezáujem až apatiu voči dejinám. Dejiny sa stali informáciami, rozprávaním a príbehmi, ktoré nás zaujímajú ako „pikošky“, kuriozity a dobrodružné príbehy skreslene zobrazené na filmovom plátne.

Tento text neponúka nové poznatky o zabudnutých dejinách, ani neponúka morálnu alebo právnu rehabilitáciu alebo súd nad našimi osobnosťami a udalosťami dejín. V tomto príspevku ide o preukázanie dôležitosti filozofického uvažovania o dejinách pre nás, našu prítomnosť a našu identitu. Ak pochopíme princíp tohto prístupu, môžeme sa pokúsiť pochopiť historický význam holokaustu alebo *Pražskej jari* bez toho, aby sme podrobne vedeli, kto za týmito historickými udalosťami stál a kedy a prečo. Nejde o politickú alebo národnú identitu, ale o *historickú identitu a historické sebauvedomenie*.

Dejiny sú *existenciálnou výbavou európskych štátov*. Téma dejín (minulých i budujúcich) sa „vyťahuje“ ako karta, keď ide o štát, o národ alebo o ohrozenú skupinu ľudí. Práve Česi a Slováci v 20. storočí niekoľkokrát museli ťahať *dejinné karty*. Avšak *dejinná karta* v našich podmienkach bola ťahaná zdola (Palacký, Štúr, Masaryk) v zmysle zmeny politiky a paradigmy kultúry, no karta sa ťahala aj zhora (nacizmus, socializmus) na podporu udržania si moci. Aj keď si to veľmi neuvedomujeme, ale celé minulé storočie pre „naše“ národy bolo spojené s *neustálym pýtaním sa na vlastnú dejinnosť* – na zmysel konkrétnych minulých diania a na budúce predstavy. Filozofia dejín je v tomto zmysle reflexiou nad tým, čo pre človeka znamená byť dejinný – byť v dejinách, mať dejiny, tvoriť dejiny, a toto „byť dejinným“ je práve tak formou bytia ako poznania, konania ako porozumenia (Anghehrn 1991).

¹ Pomenovanie „naše“ dejiny používam v celom texte na voľnejšie označenie českých a slovenských dejín v 20. storočí.

Krízu reflexii našich dejín možno analyzovať historicky alebo problémovo. Postup pri reflexii dejín 20. storočia môže byť dvojaký. Prvá cesta je analýza reflexii dejín v podaní intelektuálnych výkonov našich historických postáv (Masaryk, Vorovka, Mináč, Patočka, Šimečka, Rýchlik, Kundera, Havel a iní.). V tomto príspevku volím problémovú cestu a vyberám tri problémové oblasti: *česká a slovenská otázka, problém „súčasných nesúčasností“ a problém historických centier*.

1. ČESKÁ OTÁZKA A SLOVENSKÁ OTÁZKA

Základnou a asi aj najdôležitejšou špecifickou filozoficko-dejinnou témou „našich“ dejín sú *česká otázka* a *slovenská otázka*. Na úvod je potrebné povedať, že práve tieto otázky, prvá viac ako druhá, sa výnimočne týkajú celého obdobia minulého storočia. Zaznievajú vždy trochu inak, z iných príčin a s rozličnými očakávaniami. Raz sa vzťahujú na dianie vo vnútri štátu, inokedy svoju pozornosť obracajú na jednu zo svetových strán (raz na východ, inokedy na západ).

Napriek tomu, že tieto „otázky“ majú silný politický základ, majú aj exponovaný a esenciálny filozoficko-dejinný rozmer. Často na pozadí určitých politických snáh a očakávaní sa v týchto otázkach poukazuje na minulosť, prítomnosť a budúcnosť našich národov. Širší a hlbší filozofický obsah je to, čo *českú otázku* i *slovenskú otázku* odlišuje od politicko-ekonomických stratégií napríklad normalizácie, demokratizácie, integrácie. Nejde len o politickú a hospodársku stratégiu, ale tiež o historickú a filozofickú deklaráciu témy. Prvá *česká otázka* (Masaryk) vznikla ako politický „projekt“, ale mala hlboké dejinné zakotvenie, okrem toho aj filozofické a kultúrne zdôvodnenie. To je ďalší dôvod, prečo dávam do pozornosti práve tieto „otázky“.

„Naše otázky“ zaznievajú celým 20. storočím: zo začiatku voči monarchii, následne v spoločnej prvej republike, nie veľmi hlasno aj počas obdobia Protektorátu a naopak výrazne počas Slovenského štátu, následne v zahraničnom odboji a neskôr vzájomne celým socialistickým režimom. Ich rezonancie bolo počuť tiež po *Nežnej revolúcii*, obzvlášť pri rozdelení republiky, ale aj do dnešných dní sa v rôznych pozitívnych aj negatívnych verziách objavujú vo všeobecnom diskurze. Zo začiatku „otázka“ smerovala mimo našich národov a negatívnym spôsobom hľadala možnosti vymedzenia sa voči druhým – sebapotvrdenia národa a legitimácie

štátnosti. Neskôr sa „otázky“ stali nosnými témami v česko-slovenskej dichotómii a v neposlednom rade rezonovali pri hraničiach v rámci národnostných stretov či v diskusiách.

Masaryk a česká otázka

Otázky českej a slovenskej filozofie dejín, problematika zmyslu dejín a česká otázka sa bezpodmienečne viažu asi s jediným klasickým filozofom dejín „našich“ krajín a s otcom *českej otázky* Tomášom G. Masarykom. Jeho dielo *Česká otázka*² (tiež *Moderní člověk a náboženství* (1896) a *Ideály humanitné* (1901)) tvoria esenciálne východisko pre diskusiu o dejinách v 20. storočí.

Masaryk pri historickej práci, ktorá smerovala k širokej definícii *českej otázky*, zdôrazňuje opakovane vo svojom diele, že *česká otázka* nie je a nemôže byť primárne politickou otázkou. Masarykovi ide v diele o to, aby sa nanovo premysleli veľké osobnosti českých dejín (Dobrovský, Kollár, Palacký a iní) a ich myšlienky, a tak je možné hľadať zmysel predchádzajúcich bojov a svárov pre nás. Nejde mu len o osobnosti, ale predovšetkým o poslanstvo týchto postáv dejín. Toto nové premyslenie a následné ovplyvnenie aktuálneho myslenia tvorí *ideový fundament českej otázky*.

Zmysel, v širšom zmysle slova, tvoril pre Masaryka dôležitú úlohu práve v *aktivizme človeka*. Zmysel ako taký robil tento svet zrozumiteľným. Vďaka *zmyslu dejín* a snahe odhaliť tento zmysel sa človek dokáže zorientovať v živote, ktorý žije. Človek neblúdi, lebo tento zmysel mu dáva istotu, smer a motiváciu k životu.

V tejto súvislosti možno zdôrazniť, že pre Masaryka je úlohou *českej otázky* hľadať a rozpoznať zmysel dejín, nie však pre dejiny samé alebo pre historiografiu, ale najmä pre slobodný a zodpovedný život aktuálneho človeka. Rétoricky povedané, *filozofia dejín českej otázky* má ambíciu odhaliť a identifikovať „ducha historickej látky“ a interpretovať poznávanie pozorovateľa a analyzovať pamätanie a zabúdanie a ich dosah na českú spoločnosť. Teda zmysel nie je primárne v dejinách, ani v už preživiších dejinách, ale v schopnosti toto minulé, udiat zreflektovať na pomery, kontext a potreby súčasného slobodného človeka – občana.

² Tento Masarykov názor na dejiny bol následne ostro kritizovaný Josefom Pekařom a prerástol v dlhý spor o zmysle českých dejín. *Česká otázka* sa stala predmetom vlečúcich sporov a polemík po niekoľko desaťročí.

Slovenská otázka?

Ak existuje *česká otázka*, zákonite by mala existovať *slovenská otázka*. Slovensko nemalo svojho Masaryka, ba naopak, Masaryk „trochu zamlčane“ počítal so Slovenskom aj v *českej otázke*. Inšpirujúc sa masarykovským koncipovaním a možnou teoretickou silou takto vymedzenej politickej a kultúrnej národnej koncepcie, používali aj slovenskí predstavitelia pojem „*slovenská otázka*“.

Slovenská otázka časom prešla sémantickými presunmi: od národno-emancipačných snáh – „s kým“ cez kontradikovanie s českou politikou v spoločnom štáte až po vnútroslovenské národnostné pnutie („Slováci proti Slovákom“, „maďarská otázka“). Teda dejiny *slovenskej otázky* postupovali *od emancipácie cez ohrozenie k vymedzeniu*.

Aj keď mala „otázka“ vždy politický kontext, nemohla ostať len pri ňom, ak chcela byť relevantne silnou. *Slovenská otázka* podobne ako *česká* musela absorbovať nielen danú politickú situáciu a diferenciáciu slovenskosti a neslovenskosti, ale ako esenciálna otázka musela disponovať filozofickými, historickými a kultúrnymi argumentami. A to je dôvod, prečo sa jej aspoň čiastočne venujem v tomto príspevku.

Česká i slovenská otázka mala ešte viacero podôb a pokusov o definíciu – otázky v 1. ČSR, *slovenská otázka* v Slovenskom štáte, *česká otázka* na pozadí marxizmu od Jana Švermu, Patočkova Európa a *česká otázka*, *slovenská otázka v českej otázke* (čechoslovakizmus), *otázky* pred rozdelením (1993) (v rukách Klausa a Mečiara), *otázky* v európskej integrácii a iné. Všetky verzie *otázok* vzbudzujú politické vášne a záujem historikov. Pre filozofiu dejín predstavujú príťažlivé, ale komplikované objekty.

2. „SÚČASNÉ NESÚČASNOSTI“ V NAŠICH KRAJINÁCH

Pojem alebo jazykový obrat „súčasná nesúčasnosť“ (Havelka 2004, s. 29-69) pochádza od nemeckého filozofa a utopistu Ernsta Blocha.³ V dejinách 20. storočia na Slovensku a v Čechách mô-

³ Ernst Bloch hovoril, že niektoré triedy sú („drobní poľnohospodári“, „malí výrobcovia“, „drobní obchodníci“) nielen zaostalé („falošná nesúbežnosť“), ale aj prepletené v ich anachronických spôsoboch výroby a kapitálu („skutočná nesúbežnosť“). Nesúbežnosť súvisí s porovnávaním rôznych úrovní sociálneho pokroku v spoloč-

žeme identifikovať tento fenomén vo viacerých podobách. Je to dejinný kontakt či konfrontácia historicky nekompatibilných ideí, odlišných tradícií, alebo tiež existencia dvoch odlišných spôsobov života v jednom celku. Je to situácia, keď sú vedľa seba postavené dve odlišné (nie zákonite protikladné) historické tradície. Tieto rozpory súčasnosti a nesúčasnosti môžu mať politické, kultúrne, civilizačné, hospodárske, technologické a duchovné konotácie.

Práve v stredoeurópskom priestore je táto historická skutočnosť prítomná intenzívne. Hranica medzi východom a západom, politický priesečník Studenej vojny a „prechodový priestor“ medzi Parížom, Moskvou, Rímom, Washingtonom a Bruselom. S týmto všetkým sa muselo Československo konfrontovať v 20. storočí.

Problém *súčasných nesúčasností* má dva varianty. Na jednej strane tu ide o kontrast pražského a bratislavského centra s perifériami. Druhá strana charakterizuje kontrast českej a slovenskej spoločnosti so západným krajinami. V oboch prípadoch tu môže ísť aj o „*problém dobiehania*“ (Novosád 2004), a teda kultúrneho vyrovnávania sa so západoeurópskymi krajinami, s ich spôsobom života a trendami.

Česi i Slováci v 19. i v 20. storočí sa akoby stále nachádzali na poloperiférii vývoja a sledovali, inšpirovali sa a snažili sa dobehnúť krajiny centra. Mohli by sme to nazvať modernizácia, aj keď je to, podľa môjho úsudku, zúžený pojem. Ide o porovnávanie a vyrovnávanie sa s kultúrnymi, politickými, ekonomickými, občianskymi a technickými štandardmi a inováciami, ktorými disponovali krajiny západnej Európy. K procesu modernizácie sa hlásili všetky politiky a režimy v 20. storočí v Čechách i na Slovensku. Toto preberanie Západu nebolo, ako poznáme minulé storočie, plynulé, naopak, neraz išlo o jasné kopírovanie (Masaryk), inokedy minimalizované selektovanie (70. roky) alebo nenásytný import (1989).

Východno-západná schizofrénia, ktorá sa prejavuje opäť intenzívnejšie aj v našich 20. rokoch 21. storočia, má dejiny od Kollára, Palackého i Štúra. Slováci a Česi sa vždy museli rozhodnúť, na ktorú stranu sa otočiť a pridať sa. Aj v čase svetových vojen táto dichotómia rozhodovala o ďalšom vývoji našich krajín. Hľadanie vzorov a orientácií niekedy nezáviselo od nás samotných, naopak,

nosti: nie všetky prostredia a oblasti spoločnosti prechádzajú progresívnymi procesmi a rovnakým spôsobom a v rovnakej miere, aby to malo za následok „nerovnováhu“ vo vzťahu k príslušnej modernosti spoločnosti.

diali sa zvonku, najčastejšie násilne (Protektorát, Slovenský štát, Invázia „68“), no postupne sa stali možnosťou pre politické elity uzurpovať si politickú moc.

Prvý spomínaný prejav *súčasných nesúčasností* je problém Československa a mesta Prahy ako centra a centralizmu. Geografické umiestnenie Prahy, na začiatok či koniec krajiny, je kľúčový dôvod a nie je jediný. V tomto prípade nejde o to, že Praha je pri nemeckých hraniciach, ale je tak ďaleko, napríklad od východného Slovenska, že je preň niekedy ideovo bližšia Moskva. Nielen politicky, ale aj kultúrne a ekonomicky v miere spomínanej modernizácie sa dejú v jedných dejinách dve odlišné súčasnosti modernej Prahy a zaostalých periférií. Strety zárodkov budúcnosti s prvkami minulosti sa odohrávali viac, než si to vieme predstaviť počas celého 20. storočia.

Obdobie minulého storočia bolo turbulentné v celej Európe. V Čechách a na Slovensku oveľa viac. Veľké a radikálne politické zmeny (štáty, prevraty a revolúcie), ale tiež kultúrne a hospodárske „šoky“ spôsobili, že vedľa seba žili ľudia z rôznych dejinných svetov. Nejde tu o názorový a hodnotový stret ako napríklad fašista a žid, komunista a disident, ale ide naopak o *nesúmerateľné stretnutie* pražského intelektuála a družstevníka z Rožňavy. Tieto osoby si neprotirečia, nebojujú, ale porovnávajú svoj dejinný vývoj s tým druhým. Dokrešuje to výrok „... tu zastal čas“ na jednej strane a „to je neuveriteľné, ako z filmu“ na strane druhej. Vo svete sú takéto strety bežne opakujúce sa, keď civilizovaný turista prichádza k „necivilizovaným“ národom a opačne. No v našom zmysle tu ide o vážny deficit pre spoločné historické zmýšľanie Čechov a Slovákov.

Týmto spôsobom v rôznych „veľkých“ dejinných udalostiach, ale aj v každodenných daniach spolu koexistujú prvky a tendencie minulosti, prítomnosti a budúcnosti. Veľké rozhodnutia z Prahy a z Bratislavy prichádzajú o čosi neskôr na východ. Kultúrne trendy, politické usmernenia a ekonomické dispozície „dorazia“ do niektorých častí politického a dejinného celku s vážnym historickým oneskorením.

Po roku 1989 prechádzala, a možno povedať, že na niektorých úrovniach stále prechádza, zmena politického a ekonomického systému. *Súčasná nesúčasnosť* v oboch spomínaných variantoch sa postupne strácajú. Na jednej strane dochádzalo k inšpirácii,

kopírovaníu a „dizajnovaníu“ inštitúcií podľa overených západných vzorov. Očakávaná zmena však spôsobila neočakávané *zrýchlenie dejín*, ktoré sa udialo v roku 1989 a v nasledujúcich rokoch. Pre mnohých občanov a obzvlášť pre inštitúcie spôsobil tento dejinný pohyb ďalší model *súčasných nesúčasností*. Dodnes niektorí z nás žijeme v „minulorežimových domácnostiach“ s pôvodným nábytkom, postojmi a hodnotami a sediac pred televízorom absorbujeme „výdobytky západu“. Dodnes stretávame na úradoch tých istých ľudí a hlavne na týchto úradoch zažívame tie isté „spôsoby“, ako to bolo v minulosti. Akcelerácia dejín po roku 1989 zapríčinila nízku mieru mentálnej autonómie a spoločenskú dezorientáciu, ktoré niektorých jednotlivcov stále držia „jednou nohou v socializme“.

3. HISTORICKÉ CENTRÁ NAŠICH DEJÍN

Každé dejiny určitej spoločnosti, národa alebo kultúry, mesta alebo oblasti majú svoj *panteón a ikony minulosti*. Nemecký novokantovský filozof Heinrich Rickert ich nazýval *historické centrá*, ktoré na jednej strane orientujú a usmerňujú pozorovateľa minulosti – vymedzujú obdobia, charakterizujú kultúrno-politickú tendenciu a tiež motivujú k poznávaniu dejín. Na strane druhej tieto *historické centrá* (udalosti a osobnosti) identifikujú spoločenskú skupinu a konštituuujú súčasnosť prostredníctvom historického uvedomenia a spomienky a môžu anticipovať aj budúce postoje.

Udalosti, osobnosti, inštitúcie a útvary, ktoré boli v dejinotvornom procese významnejšie než ostatné, ktoré zanechali väčšiu stopu, na ktoré sa viac spomína a o ktorých sa viac hovorí, prie a učí v školách. Všetky tieto *historické centrá*, ako sa tradične vraví, „sa zapisujú do dejín veľkými písmenami“, ale znamená to tiež, že spôsobujú nielen kauzalitu ďalších udalostí, ale siahajú a rezonujú až do súčasnej historickej práce a dejinnej reflexie.

Avšak, ako je viac-menej príznačné, často sa stáva, že *historické centrá* sa tak zvýznamňujú, že dochádza k mylnému výkladu vzťahu k prítomnosti a dochádza k nebezpečnej a škodlivej ideologizácii a „ikonizácii“. Kultú osobností a kultú udalostí urobili veľa zlého v myslení, v historiografii, ale hlavne v politickom výklade v rôznych režimoch. Preháňanie sa stalo koncepcným prvkom národnobuditeľskej práce, ale aj neskoršej socialistickej agitácie. Zveličovanie sa stalo významným až natoľko, že mu podľahla aj

oficiálna česká a slovenská historiografia, ktorá za najvýznamnejšie počiny tohto obdobia považuje práve aktivity nezastupiteľného charakteru.

Možno povedať, že táto spätosť k „historickým“ a vymedzeným historickým centráм môže mať veľa podôb. Môže ísť o *historický pragmatizmus* ako napríklad *bitka pri Moháči*, ktorá chronologicky určovala obdobia, ale najčastejšie ide o politicky, kultúrne a nábožensky určené udalosti a osobnosti. Tie vychádzajú zo silnej historickej spomienky a z príťažlivého naratívu. Spoločnosť a jednotlivci *historické centrum* poznáva, a zastáva k nemu postoj.

Keďže *historické centrá* sa stávajú objektmi zvýšeného záujmu a špecializovaných výskumov, zákonite sa s týmito „centrami“ mnohokrát spájajú kontroverzné a rozdielne historiografické výklady a ešte častejšie sa stávajú predmetmi a nástrojmi politických vymedzení a bojov.

Politický vzťah k takýmto osobnostiam a udalostiam môže mať veľa podôb, aj tie sa samozrejme menia v závislosti od situácie historického subjektu. Diapazón historických postojov môže začínať *spomienkou, úctou a rozprávaním pokračovať cez tradíciu, uctievanie a glorifikáciu až k fetišizácii a ideologizácii historického objektu.*

Súvisí to samozrejme s prisilným *náboženským pôdorysom európskych dejín* a nie je to špecifikum českých ani slovenských dejín. V Európe významné historické osobnosti sublimujú kult svätých v sekulárnej historickej podobe. Podobne sa aj niektoré udalosti pripomínajú vo výročných spomienkach a v pompéznych obradoch. *Kult svätých a obradnosť historickej spomienky* sa viaže s kresťanským fundamentom Európy.

Historické zvyšnamňovania alebo *historické centrá* máme aj v „našich“ krajinách. V Čechách sa večnej sláve a pozornosti tešia knieža Václav, kráľ Karol IV., Jan Amos Komenský, Jan Hus, František Palacký, Tomáš G. Masaryk, Jan Palach, Václav Havel a iní a tiež udalosti ako Založenie Českého kráľovstva, bitka na Bielej Hore, Pražské povstanie, „Pražské jaro“, husitstvo alebo inštitúcie ako Český štát, Protektorát a mnoho iných dôležitých *historických centier*. Na Slovensku prežíva cyrilo-metodská tradícia a osobnosti ako Pribina, Matúš Čák Trenčiansky, Ján Kollár, Ľudovít Štúr, Milan Rastislav Štefánik a Alexander Dubček a inštitúcie a udalosti ako Veľkomoravská ríša, Slovenský štát, Slovenské národné povstanie a iné, na ktorých sa historici sporia a reflexia nad významom týchto centier sa dotýka aj súčasnosti. Píšeme

o nich knihy, príbehy a rozprávky, stavíme im pomníky a sochy, spomíname na nich v úvodoch slávnostných prejavov, na konferenciách a pripomíname si ich aj v kalendári.

V minulom storočí sa vymenilo v „našich“ zemiach niekoľko politických režimov, ktoré často ten istý historický objekt inak významňovali. To spôsobilo, že v každom období sme chápali význam *historického centra* trochu inak. Takáto meniac sa minulosť spôsobila narušenú prítomnosť, nehovoriac o hmlistej dejinnej budúcej perspektíve. Chcem tu naznačiť aj drobnú hypotézu, že práve turbulentné politické 20. storočie v československých dejinách zapríčinilo, že sme tu mali vždy čiastočne nový obraz dejín a prerušovanú historickú reflexiu významov jednotlivých *historických centier* a neustále strácanie zmyslu dejín. Okrem polarizácie a politizácie spoločnosti to spôsobovalo absenciu orientácie pri budúcich rozhodnutiach a smerovaniach.

Jozef Tiso, Matica Slovenská, Sudety, Komunistická strana, Slovenské národné povstanie, Maďarská „karta“, Benešove dekréty, kolektivizácia, Gustáv Husák, zväzky ŠtB a iné podobné kontroverzné centrá nemajú jednotný historický ani filozofický výklad.

Historické centrá sú problém, v tom, že sa stali objektmi *strategického používania minulosti* (Havelka 2004) pre správnu historickú pamäť, alebo „po slovensky“ pre správnu „pamäť národa“. Táto kooperácia alebo neraz aj kolaborácia výkladu dejín a zámerov politiky sa realizuje najčastejšie z dôvodu legitimácie politických a nacionálnych záujmov. „*Niečo treba pripomínať a na niečo treba zabudnúť*“.

ZÁVER

V krízovom období axiologickej neistoty a relativizácie hodnôt, straty pevných morálnych a náboženských usmernení by poznanie dejín a ich významov mohli viesť jednotlivca a tiež spoločnosti pri veľkých aj malých rozhodnutiach. Výzvy 20. storočia aj 21. storočia ako globalizácia, multikulturalizmus, populizmus, konzumizmus, propaganda a mnohé neuveriteľne silné tendencie v životoch ľudí vzbudzujú obavy a túžbu po návrate k čomusi istejšiemu, k prežitej empirii.

Posledné desaťročia sa objavuje historická nostalgia za minulými obdobiami. Sympatie k režimom (nacizmus, komunizmus) v našich krajinách sa objavujú nielen u solitérnych občanov, ale

vo veľkých skupinách, dokonca v politických stranách. Prítomná neistota a budúcnosť plná obáv spôsobuje, že skreslená a redukívna pseudospomienka sa stáva normatívnym ideálom. To považujem za nebezpečenstvo ako všetko, čo predstavuje zneužívanie dejín s cieľom získať a posilniť politickú, ekonomickú alebo marketingovú moc.

História nie je ani konzerváciou, ani kritickým rozložením, ale, ako to exemplárne predložil Walter Benjamin, *záchranou* (Benjamin 2011) – zaujíma sa o možné a nerozvinuté, ktoré sa zachovalo v bývalom, o nevybavené a nehotové, ktorých požiadavka je ešte stále otvorená pre súčasného človeka. Potrebujeme dejiny pre svoje prítomné bytie. Aj keď sme nešťastní, znechutení a plní dezilúzií z udalostí minulého storočia, ale ešte viac sme frustrovaní a sklamaní z ich politických falošných interpretácií, stále by sme mali brať dejiny vážne a hľadať v nich zmysel a významy pre seba.

Literatúra

- ANGEHRN, E. (1991): *Geschichtsphilosophie*. Stuttgart; Berlin, Köln: Verlag W. Kohlhammer.
- BENJAMIN, V. (2011): *Výbor z díla II. Teoretické pasáže*. Praha: OIKOYMENH.
- BLOCH, E. (1973): *Erbschaft dieser Zeit*. Berlín: Suhrkamp Verlag.
- HAVELKA, M. (2004): Úvod do filozofie dějin: tradice, možnosti, koncepty. In: *Filozofie dějin: problémy a perspektivy*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 29-69.
- NOVOSÁD, F. (2004): *Alchýmia dějin*. Bratislava: Iris.

Resumé

The paper deals with Czechoslovak history in the 20th century from a philosophical perspective. He chooses three systematic topics and analyzes history. The first part focuses on the topic of „Česká otázka“, the second part focuses on the question of Non-Contemporaneity and the last part analyzes the Centers of history. The philosophy of history can present thought that gives a sense of history to the present.

Keywords: Philosophy of History – Czechoslovakia – 20th century – Politics – Masaryk – Non-Contemporaneity

doc. Mgr. Peter Kyslan, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Filozofická fakulta

Inštitút filozofie

ul. 17. novembra 1

080 01 Prešov, SR

e-mail: peter.kyslan@unipo.sk

ANTROPOCÉN ALEBO KAPITALOCÉN – ZLYHANIE DRUHU ALEBO SYSTÉMU?

Katarína Podušelová

ÚVOD

Upriamanie pozornosti na degradáciu životného prostredia v globálnom rozmere a kumulácia vedeckých poznatkov o tomto fenoméne zmenili celkový pohľad na úlohu, ktorú v týchto procesoch zohráva samotné ľudstvo. Pozornosť sa obrátila na negatívny dopad antropogénnych vplyvov na životné prostredie a volanie po zodpovednosti za vytváranie nerovnováhy v klimatickom systéme Zeme. Z tohto dôvodu vznikla potreba teoretického konceptuálneho myslenia, ktoré vychádza zo snahy uchopiť základnú myšlienku, že ľudstvo má schopnosť výrazným spôsobom meniť životné prostredie nielen vo svoj prospech, ale aj v neprospech až tak, že vstúpilo do novej geologicko-klimatickej epochy antropocén.

Toto tvrdenie spôsobilo vo vedeckých komunitách nielen rozruch, ale aj značný zmätok. Vedci dospeli ku konsenzu, že parametre klimatického systému Zeme sa v poslednom čase začali vyvíjať mimo spektra prirodzenej variability holocénu a uznali, že významnú úlohu v tomto posune zohráva práve ľudstvo (Issbemer, Léna 2018). Nedospeli však ku konsenzu pri definovaní antropocénu. Predmetom kritiky sa stali hlavne niektoré základné tézy¹ antropocénu, alebo datovanie jeho vzniku. Za adekvátnejší prístup navrhujú, hlavne vzhľadom k otázke zodpovednosti za klimatické zmeny, presunúť pozornosť z univerzalizovaného ľudstva, na fenomén prudkého rozvoja západnej civilizácie a jej sociálneho a ekonomického systému (Issbemer, Léna 2018). Upriamanie pozornosti na iné príčiny, ktoré majú antropogénny charakter, viedlo

¹ Za základnú tézu je možné považovať tvrdenie, že ľudstvo sa stalo dominantnou geobiofyzikálnou silou, ktorej pôsobenie na prirodzený stav Zeme prebieha omnoho rýchlejšie než prebiehajú jej vlastné fyzikálne procesy (Steffen et al. 2020). Kritika je zameraná práve na pojem ľudstva, ktorý koncepty prírodných vied nekonkretizujú. Ľudstvo je tu subsumované pod antroposféru, ktorú vedci skúmajú ako prírodný fenomén. Takýmto konceptom antropocénu potom chýba reflexia sociálnych, kultúrnych, ekonomických a politických nerovností, ktoré úzko súvisia s globálnymi zmenami.

k vzniku alternatívnych konceptov, napríklad kapitalocén, okcidentalocén, oligantropocén a mnoho ďalších. Tieto názvy vždy odzrkadľujú základnú ideu, z ktorej autori vychádzajú pri analýzach príčin globálnej environmentálnej krízy.

Príspevok skúma jeden z týchto konceptov, ktorým je kapitalocén a porovnáva ho s konceptami antropocénu.

INTERPRETAČNÉ ŠPECIFIKÁ

Oba koncepty antropocén, tak aj kapitalocén je možno považovať nielen za reakciu na environmentálny obrat v myslení ľudstva, ale aj za posun v paradigme, alebo dokonca zmenu paradigmy vo vedeckých prístupoch a teóriách.² Pri ich interpretácii je potrebné brať do úvahy viaceré hľadiská, ktoré umožňujú ich lepšie pochopenie a čiastočne zabraňujú ich dezinterpretácii.

Spoločným aspektom týchto konceptov je, že sa snažia uchopiť problematiku kritického stavu, ktorý ohrozuje zachovanie života na Zemi a predstavuje hrozbu sebazničenia ľudstva alebo znemožnenie zachovania civilizácie. Patria sem aj snahy vymedziť a navrhnúť možné riešenia. V rovine návrhov riešení sa už koncepty rozchádzajú, preto si táto oblasť vyžaduje osobitú pozornosť. Na to, aby sa dali a mohli riešenia aplikovať, je potrebná nielen hlboká integrácia poznatkov z prírodných vied, ale aj ich prepojenie s poznatkami spoločenských a humanitných vied o rozvoji a fungovaní ľudských spoločností (Steffen et al. 2018, s. 8253).

Pri týchto konceptoch nie je možné opomenúť to, že skôr než došlo k ich samotnému pomenovaniu, už tu existoval rozsiahly výskum, ktorý sa zaoberal ľudskou činnosťou a jej vplyvom na životné prostredie. Argumentačnú líniu konceptov tvorí význam rôznych typov antropogénnych vplyvov na globálne prostredie. Táto myšlienka je však oveľa staršia ako vznik samotných pojmov.³

² Autori, ktorí sa venujú výskumu konceptov antropocénu, hovoria, že uvedené koncepty predstavujú zmenu paradigmy. Napríklad Sabo a kol. uvádzajú, že už v období posunu paradigmy žijeme. Výskum globálnych zmien si vyžaduje nové výskumné metódy, ktoré by doplnili zaužívaný redukcionistický prístup. Analytický prístup je podľa nich stále vo vedách dôležitý, avšak zo zlučovania poznatkov o prvkoch zložitých systémov nezískame obraz týchto systémov ako funkčných integrovaných celkov, čoho dôsledkom je potom neúplný a fragmentovaný obraz sveta (Sabo a kol. 2020, s. 26).

³ O antropocéne hovoríme až od roku 2000. Avšak myšlienky, že ľudstvo môže mať dominantný vplyv na životné prostredie, alebo že Zem je integrovaný, samoregulačný systém tu boli už 70. rokoch 20. storočia. Zmena prístupu bola inšpirovaná

Oba koncepty rozpútali aj rozsiahle diskusie a spory o ich pomenovaní. Pri týchto konceptoch je možné sa zamyslieť nad otázkou: Čo je dôležitejšie: pomenovanie konceptu, alebo myšlienka ktorú reprezentuje? Môže byť vytvorenie a používanie pojmu strategické pri riešení problémov? V tomto zmysle majú tieto koncepty svoje kladné aj záporné stránky. Na jednej strane práve dôraz na nové pomenovanie umožnil značný posun výskumu v tejto oblasti. Na druhej strane vznikla rozsiahla kritika pomenovania týchto konceptov, napríklad v tom zmysle, že ich názvy stále podporujú antropocentrický postoj alebo zužujú interpretačný rámec ekologických a environmentálnych problémov (Eileen 2013). Okrem spoločných znakov majú koncepty antropocénu a kapitalocénu aj vlastné interpretačné špecifiká.

ANTROPOCÉN

Retrospektívny pohľad na konceptuálny vývoj antropocénu umožňuje identifikovať viaceré východiskové body, podľa ktorých sa už dá v tejto problematike orientovať. Základným hľadiskom je samotné uchopenie pojmu antropocén, ktorý má dve významové roviny, od ktorých potom závisí jeho samotná konceptualizácia.

Prvá významová rovina je v prírodných vedách, kde o antropocéne hovoríme ako o geologickom koncepte alebo o koncepte Systému Zeme.⁴ Ide o úplne rozdielne koncepty, a práve toto rozlíšenie mnohé interpretácie antropocénu často prehliadajú alebo dokonca ignorujú. Mnohí vedci z prírodných vied využívajú potenciál konceptu antropocénu a snažia sa prírodovedné fakty interpretovať v historickom, sociálnom, politickom, ekonomickom alebo antropologickom kontexte. Tento presah je nutné si uvedomiť, pretože ich analýzy a argumentácia sa nemusia zhodovať s tým, ako tieto fakty interpretujú humanitné a spoločenské vedy.

predovšetkým výskumom Medzinárodného programu geosféry a biosféry (IGBP) a perspektívami, ako bola napríklad Lovelockova hypotéza Gaia (Steffen 2015a).

⁴ Podľa Steffena v kontexte globálnych zmien Systém Zeme znamená vzájomne sa ovplyvňujúce fyzikálne, chemické a biologické cykly globálneho rozsahu (často nazývané biogeochemické cykly) a energetické toky, ktoré poskytujú podmienky potrebné pre život na planéte (Steffen 2015a).

Systém Zeme v spojení s konceptom antropocénu je uvedený s veľkými začiatočnými písmenami, čo je v súlade s rozhodnutím vedcov v rámci vednej disciplíny ESS. Vytvorenie podstatného mena Systém Zeme má zdôrazniť, že ide o pomenovanie jednej entity, nie skupiny podsystémov (Steffen 2015a).

Geologický antropocén je označenie pre koncept, výskumom ktorého sa zaoberá pracovná skupina pre antropocén (AWG). Orientuje sa predovšetkým na zmeny v stratigrafii Zeme. Náročnosť geologického konceptu antropocénu je v tom, že na rozdiel od doterajších výskumov, ktoré sa zaoberali predovšetkým prirodzenými príčinnými procesmi vývoja štruktúry Zeme, dominantným fenoménom, na ktorý sa vedci v rámci tohto konceptu orientujú, sú fyzikálne zmeny antropogénneho charakteru. Metódy, s ktorými vedci doteraz pracovali, si vyžadovali údaje, ktoré zachytávali dostatočne dlhé časové rozpätie, čo v prípade antropogénnych faktorov nie je možné. Vedecké odôvodnenie geologického antropocénu závisí od jasne stanoveného geologického signálu (GSSP). Osobitosť geologického antropocénu je v tom, že GSSP, ktorý je podmienený antropogénnymi procesmi, má oproti GSSP, ktorý je naviazaný na prirodzené procesy Zeme (takmer 4,5 mld. rokov), výrazne krátku dobu trvania. Okrem toho vrstvy tvorené antropogénnym vplyvom sú v súčasnosti v neustálom procese vývoja a mnohé špecifiká týchto vrstiev bude možné identifikovať až v budúcnosti (AWG 2019). Aktuálne sa členovia AWG zhodujú na tom, že najviac izochrónnych signálov spadá do polovice 20. storočia. Práve v tomto období sa podľa nich nachádzajú geologicky zástupné signály v nahromadených vrstvách, ktoré sa dajú merať. Tieto vrstvy vyplývajú z veľkého zrýchlenia, populačného rastu, industrializácie a globalizácie (AWG 2019).

V tejto rovine je geologický antropocén definovaný ako geochronologická jednotka. Inak povedané, antropocén je dejinný interval Zeme alebo nová geologická epocha v histórii planéty Zem, ktorá je vyjadrením geologickej jednotky času, procesov a vrstiev (Zalasiewicz, Waters 2020, Subramanian 2019). Podľa Maslina a Lewisa je možné uznať, že formálna geologická definícia antropocénu je len jednou z možných definícií antropocénu (Maslin, Lewis 2015, 110).

Koncept antropocénu, ktorý predstavuje nový stav v podobe Systému Zeme vznikol v rámci novej vedeckej disciplíny s názvom veda o Systéme Zeme (Earth system science - ESS), ktorej počiatky siahajú do 80. rokov 20. storočia. Zjednodušene povedané, jej vznik vyplynul z potreby porozumieť rozsahu a náročnosti globálnych zmien.

Podľa vedcov z ESS, vzhľadom na rozsah vplyvu ľudstva na Systém Zeme, už nie je možné používať tradičné metódy výskumu,

tradičné členenie poznatkov a jazyk, ktorým sme doteraz v environmentálnych vedách hovorili (Hamilton 2015, s. 105). Antropocén sa týka vplyvov človeka na Systém Zeme, nie na životné prostredie, a človek nemôže pochopiť vznik konceptu antropocénu bez pochopenia radikálne novej koncepcie Systému Zeme, ktorá sa objavila s ESS (Hamilton 2015, s. 105). Koncept antropocénu v tomto prípade zachytáva zmenený stav celkového Systému Zeme a jeho základom je, že ľudské konanie sa stáva kritickou silou vo vzájomných väzbách, bez ktorých už nie je možné vysvetliť alebo predpovedať to, ako sa tieto systémy budú správať (Kotchen 2007, s. 149). Ľudstvo už nie je len súčasťou biosféry a pasívnym pozorovateľom, ale podľa ESS sa samo stalo geobiofyzikálnou silou, ktorá kvalitatívne mení regulačné schopnosti Systému Zeme (Steffen 2020, s. 57).

Konceptuálne uchopenie antropocénu v humanitných a spoločenských vedách sa odlišuje v tom, že prírodné a spoločenské vedy majú rozdielne chápanie toho, ako a kedy ľudské aktivity ovplyvnili systémy Zeme. Humanitní a spoločenský vedci pristupujú ku konceptom antropocénu z omnoho širšej perspektívy, ktorá zahŕňa aj morálno-politické záujmy, vrátane rozdielnej zodpovednosti za klimatické zmeny, z ktorých vyplývajú budúce sociálne, ekonomické a politické dôsledky (Nichols, Gogineni 2018, s. 108). Okrem toho, humanitné a spoločenské vedy ponúkajú aj kritický pohľad na prírodovedecké koncepty antropocénu, ktoré poskytujú a podporujú zjednodušený pohľad na ľudstvo ako uniformnú masu. Týmto prístupom prírodné vedy zastierajú nielen kultúrne, politické a ekonomické rozdiely a nespravodlivosť, ale aj otázku zodpovednosti v rámci celého konceptu antropocénu.

KAPITALOCÉN

Kapitalocén ako teoretický koncept môžeme zaradiť do významovej roviny humanitných a sociálnych vied. Pojem kapitalocén vzniká v roku 2009 vo Švédsku na pozadí prác environmentálneho historika a profesora sociológie Jasona W. Moorea a Andreasa Malma, ktorý názov kapitalocén vymyslel.⁵ Kapitalocén by mal predovšetkým spĺňať požiadavku kritickej reflexie antropocénu. Podľa Moorea „antropocén sa stal najdôležitejším a tiež najnebezpečnejším environmentálnym konceptom našich čias“ (Moore

⁵ Pozri: (Moore 2016a).

2016b). Podľa neho totiž koncept antropocénu síce objasňuje prebiehajúce globálne zmeny, ale zároveň mystifikuje históriu, ktorá im predchádzala (Moore 2016b). Moore nerozlišuje rozličné významy pojmu antropocén a hovorí len o dvoch konceptoch antropocénu. Podľa neho sú to geologický antropocén, pod ktorý subsumuje oba koncepty antropocénu ako v AWG, tak aj v ESS a populárny antropocén. Jeho kritika sa potom nezameriava na koncept geologického antropocénu,⁶ ale na koncepty antropocénu, ktoré sám nazýva výrazom populárne.⁷

Moore koncept kapitalocénu vymedzuje dvomi spôsobmi. Negatívnym vymedzením jeho významu, tzn. tým, čo kapitalocén nie je a pozitívnym, tzn. tým, čo kapitalocén je. Negatívne vymedzenie poukazuje na to, že kapitalocén: „Nie je náhradou za koncepty antropocénu v prírodných vedách. Nie je to argument, ktorý hovorí, že ekonomický systém poháňa planetárnu krízu, hoci ekonomika je kľúčová“ (Moore 2019). Kapitalocén je: „Spôsob chápania kapitalizmu ako prepojeného geografického a vzorového historického systému. Z tohto pohľadu je kapitalocén geopoetikou, ktorá umožňuje chápať kapitalizmus ako svetovú ekológiu moci, zisku, reprodukcie a produkcie v sieti života“⁸ (Moore 2019). Túto definíciu dopĺňa tvrdením, že kapitalocén je o historickom kapitalizme, ktorý je závislý od nájdenia a koproduktie, tzv. lacnej prírody.⁹ Kapitalizmus je doslova zapojený do organizácie prírody, a preto je o tvorbe životného prostredia, nie o životnom prostredí (Moore 2015, s. 22). História pôvodu kapitalizmu je tak zároveň aj histó-

⁶ Geologický koncept antropocénu považuje Moore doslova za užitočný formálny koncept pre vedeckú komunitu (Moore 2016b).

⁷ Populárny antropocén je podľa Moorea na jednej strane spôsob uvažovania o pôvode a vývoji modernej ekologickej krízy a na druhej strane je len jedným z množstva konceptov, ktorých funkciou je popierať viacdruhovú násilie, nerovnosť kapitalizmu a tvrdiť, že za problémy vytvorené kapitálom sú zodpovední všetci ľudia. Redukuje mozaiku ľudskej činnosti v sieti života na abstraktnú ľudskosť: homogénny pôsobiaci celok. Funkčnosť populárneho antropocénu Moore vidí v jeho plasticite, a v tom, že ľahko zapadá do pohľadu na populáciu, životné prostredie a históriu riadenú využívaním potravín a zdrojov, pričom abstrahuje triedu, impériu, mocenské a výrobné vzťahy. Nerovnosť, komodifikácia, imperializmus, patriarchát, rasové formácie sú zámerne v tomto koncepte odstránené, alebo ak sú náhodou uznané, tak len ako okrajová záležitosť (Moore 2016b, Moore 2015). K populárnemu antropocénu môžeme rátať aj snahy prírodovedcov interpretovať vedecké fakty v humanitno-spoločenskom kontexte.

⁸ Sieť života – príroda ako celok, vzájomné dialektické prepojenie jej biotických a abiotických častí (Moore 2015, s. 14).

⁹ Pozri: (Moore 2015, s. 7-14).

riou pôvodu ekologickej krízy (Moore 2017, s. 3). Z celého definičného rámca kapitalocénu, je dôležitá hlavne jeho kritika antropocénu.

Prvý argument je zameraný na kritiku konceptu antropocénu, ktorý sa na históriu ľudstva díva sploštene. Kapitalocén vypovedá o tom, že „ekologická kríza moderného sveta má korene v piatich storočiach kapitalistického rozvoja“ (Moore, Patel 2017). Toto datovanie vzniku kapitalocénu sa odlišuje od datovania, ktoré spochiatku navrhovali vedci z ESS.¹⁰ Moore poukazuje na to, že začiatok antropocénu okolo roku 1800 zakrýva to, že deštruktívny vzťah k prírode nezačal priemyselným kapitalizmom, ale jeho predchodcom, ktorým je obchodný kapitalizmus rozvíjajúci sa v šestnástom storočí (Bonneuil, Fressoz 2016, 197). Moore toto datovanie ešte posúva. Podľa neho raný kapitalizmus a s ním aj vzťahy, ktoré formujú prírodné prostredie, vznikajú už v roku 1450. V tomto období začína vzostup kapitalizmu spolu s nekontrolovanou akumuláciou kapitálu, ktorú umožňuje lacná príroda. Už v tomto období si kapitál, veda a impérium privlastňujú prírodu, ktorá sa stáva produktívnou silou (Moore 2015, s. 24-26). Za vznik tzv. lacnej prírody môže domýšľavosť kapitalizmu, ktorá mu umožňuje robiť si s prírodou, čo sa mu zachce. Príroda sa stala vonkajšou záležitosťou, ktorú možno kódovať, kvantifikovať a racionalizovať (Moore 2015, s. 14). Z uvedeného vyplýva, že počiatok epochy globálnych zmien by mal byť naviazaný na posun v sociálno-prírodných vzťahoch, ktoré začali obchodným kapitalizmom, a nie na priemyselnú revolúciu alebo spaľovanie fosílnych palív.

Ďalším argumentom je, že zelené myslenie (Green Thought)¹¹ nedokáže vystúpiť z binárneho chápania vzťahu človek/príroda a zároveň nie je ochotné považovať ľudské organizácie, predovšetkým kapitalizmus, za súčasť prírody (Moore 2017, s. 2).

V tomto zmysle sa Moore najskôr zamýšľa nad spôsobom, akým uvažujeme a ako sa snažíme teoreticky vyriešiť naše problémy. Námietky vznáša proti samotnej konceptualizácii, ktorá sa podľa neho v určitých prípadoch stala doslova módnou záležitosťou. Z jeho pohľadu sa konceptualizácia antropogénnych vplyvov s nárastom antropocénu stala natoľko populárna, že nadobudla široké

¹⁰ Návrh datovania začiatku antropocénu bol určený vznikom priemyselnej revolúcie okolo roku 1750 až 1800 (Steffen et al. 2011). Neskôr vedci posunuli toto datovanie do polovice 20. storočia.

¹¹ Pozri: (Moore 2015, s. 44-47).

spektrum interpretácií (Moore 2015, s. 173). Problém vidí aj v jazyku, ktorý využívame pri interpretácii vzťahov spoločnosti a prírody, pretože od spôsobov, ako ho používame, závisí šírenie nových myšlienok a pomenovanie problému, ktoré smeruje myslenie a stratégie (Moore 2019). Podľa neho jazyk antropocénu usmerňuje myslenie k tomu, že „planetárna kríza je viac-menej prirodzeným dôsledkom ľudskej povahy – ako keby dnešná klimatická kríza bola záležitosťou ľudí, ktorí sú ľuďmi, rovnako ako hady budú hadmi a zebry budú zebami“ (Moore 2019). Vzniká tu dojem, že v ľudskej prirodzenosti je niečo deštruktívne. Aj podľa Royleovej je antropocénny naratív politicky výrazne problematický. Ak hovoríme, že za antropocén môže ľudstvo, potom je v ľudskej podstate niečo zvrátené a bolo nevyhnutné, že sme sa dostali do antropocénu. Keďže s ľudskou prirodzenosťou môžeme urobiť len veľmi málo, otvára sa tým cesta k drastickým opatreniam alebo opatreniam, ktoré môžu mať nezamýšľané dôsledky, napríklad geoinžinierstvo (Royle 2016, s. 71). To komplikuje aj postoj k otázkam zodpovednosti.

V súvislosti s myslením a jazykom v konceptoch antropocénu vidí Moore ešte jeden problém, a to, že sme stále nevystúpili zo zvláštneho karteziánskeho dualizmu. Práve kapitalizmus využíva toto myslenie na oddelenie prírody od spoločnosti. Súčasný stav sveta nie je výsledkom ľudstva ako geobiofyzikálnej sily, ale vyčerpaním prírody ako lacného zdroja (Moore 2016b). Globálne zmeny si vyžadujú postkarteziánsky svetonázor a nový konceptuálny slovník. Z filozofického hľadiska je možné uznať ľudstvo ako druh v sieti života, ale v pojmoch, metodologických rámcoch, analytických stratégiách, naratívnych štruktúrach sa ľudská činnosť stále považuje za oddelenú a nezávislú (Moore 2015, s. 174). Riešenie vidí Moore v sieti života, ktorá zachytáva nebinárny vzťah života k tvorbe života. Zem, ktorá je oikos siete života, tvorí vzájomná vnútorná dialektická jednota ľudských a neľudských prvkov. V tomto zmysle nie je kapitalizmus ako ekonomicko-politický systém kompatibilný s imperatívom prežitia, a preto musí zaniknúť (Moore 2016b). Toto tvrdenie neplatí pre geologický antropocén, ktorý tu bude aj mnoho tisícročí po kapitalizme, pretože podmienky prebiehajúceho planetárneho posunu budú formovať podmienky ľudskej organizácie skutočne ešte veľmi dlho (Moore 2016b). Kapitalocén ako koncept nie je náhradou za antropocén. Skôr vťahuje do diskusií o globálnych zmenách ďalší z atribútov,

ktoré pomáhajú uchopiť komplexnú problematiku antropocénu ako fenoménu, s ktorým doteraz ľudstvo nemá skúsenosť.

ZÁVER

Príspevok poukázal na viaceré špecifiká, ktoré spôsobujú pri interpretácii konceptov antropocénu a konceptu kapitalocénu značné problémy. Koncepty antropocénu pracujú s tézou, že ľudstvo sa stalo dominantnou geobiofyzikálnou silou, ktorej pôsobenie na prirodzený stav Zeme prebieha omnoho rýchlejšie než prebiehajú jej vlastné fyzikálne procesy. Toto tvrdenie prírodných vied vyvolalo vlnu kritiky, ktorá sa týka hlavne toho, že z ľudstva sa stala abstraktná veličina totožná s prírodnými silami. Z pohľadu humanitných a sociálnych vied, tvrdenia prírodných vied nie sú také priamočiare. Ambícia prírodovedcov subsumovať ľudstvo pod antroposféru zastiera široké spektrum rozdielov, ktoré existujú naprieč ľudskými spoločnosťami, ale aj otázku zodpovednosti za klimatické zmeny. Z ľudstva ako geobiofyzikálnej sily alebo z antroposféry nie je možné vyvodzovať akúkoľvek formu zodpovednosti. V rámci kritiky preto vznikajú koncepty, ktoré poukazujú na rôzne príčiny, ktoré majú antropogénny charakter. Jedným z nich je aj teoretický koncept kapitalocénu.

Koncept kapitalocénu vychádza z predpokladu, že prechod do novej geologickej epochy nie je dôsledkom činnosti ľudstva ako abstrakcie, pretože pokiaľ ide o klimatické zmeny, nemajú na nich všetci ľudia rovnaký podiel. Geologický antropocén je skôr dôsledkom systémovej krízy. V koncepte kapitalocénu vystupuje ako hlavná príčina environmentálnych zmien kapitalizmus, nie však ako ekonomicko-politický systém, ale ako spôsob organizácie prírody. Kapitalizmus ako spôsob organizácie prírody je do prírody včlenený a spolu so spoločnosťou vytvára dialektický vzťah ľudského a neľudského na Zemi.

Literatúra

- AWG (2019): Anthropocene working group. *Guaternary.stratigraphy.org* [online]. Dostupné na: <http://quaternary.stratigraphy.org/working-groups/anthropocene/> (Dátum návštevy: 7. 10. 2021).
- BONNEUIL, CH., FRESSOZ, J. B. (2016): *THE SHOCK OF THE ANTHROPOCENE – The Earth, History and Us*. London: Verso.

- EILEEN, C. (2013): The poverty of our nomenclature. *Environmental Humanities*, 3 (1), 129-147 [online]. Dostupné na: <https://read.dukeupress.edu/environmental-humanities/article/3/1/129/8096/On-the-Poverty-of-Our-Nomenclature?searchresult=1> (Dátum návštevy: 5. 10. 2021).
- HAMILTON, C. (2015): Getting the Anthropocene so wrong. *The Anthropocene Review*, 2 (2), 102-107 [online]. Dostupné na: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2053019615584974> (Dátum návštevy: 12. 10. 2021).
- ICS (2021): Global Boundary Stratotype Section and Points. *Stratigraphy.org* [online]. Dostupné na: <https://stratigraphy.org/gssps/> 2021 (Dátum návštevy: 4. 10. 2021).
- ISSBEMER, L. R., LÉNA, P. (2018): Anthropocene: the vital challenges of a scientific debate. *The UNESCO Courier*, 2, 7-10 [online]. Dostupné na: <https://en.unesco.org/courier/2018-2/anthropocene-vital-challenges-scientific-debate> (Dátum návštevy: 10. 10. 2021).
- KOTCHEN M. J. (2007): Meeting the challenges of the anthropocene: Towards a science of coupled human-biophysical systems. *Global Environmental Change*, 17 (2), 149-151 [online]. Dostupné na: <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.165.8291&rep=rep1&type=pdf> (Dátum návštevy: 5. 10. 2021).
- MASLIN, A. M., LEWIS, S. (2015): Anthropocene: Earth System, geological, philosophical and political paradigm shifts. *The Anthropocene Review*, 2 (2), 108-116 [online]. Dostupné na: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2053019615588791> (Dátum návštevy: 8. 10. 2021).
- MOORE, W. J. (2015): *Capitalism in the Web of Life, Ecology and the Accumulation of Capital*. London: Verso.
- MOORE, W. J. (2016a): Acknowledgments. In: Moore, W. J. (ed.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. US, Oakland: PM Press.
- MOORE, W. J. (2016b): Name the System! Anthropocenes & the Capitalocene Alternative. *Jasonwmoore.wordpress.com* [online]. Dostupné na: <https://jasonwmoore.wordpress.com/>

- ore.wordpress.com/2016/10/09/name-the-system-anthropocenes-the-capitalocene-alternative/ (Dátum návštevy: 14. 9. 2021).
- MOORE, W. J. (2017): The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. *The Journal of Peasant Studies*, 44 (3) [online]. Dostupné na: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03066150.2016.1235036> (Dátum návštevy: 15. 9. 2021).
- MOORE, W. J., PATEL, R. (2017): Unearthing the Capitalocene: Towards a Reparations Ecology. *ROAR*, (7) [online]. Dostupné na: <https://roarmag.org/magazine/moore-patel-seven-cheap-things-capitalocene/> (Dátum návštevy: 4. 10. 2021).
- MOORE, W. J. (2019): Who is responsible for the climate crisis – It's not the failure of species, it's the failure of a system? *Maize.io* [online]. Dostupné na: <https://www.maize.io/magazine/what-is-capitalocene/> (Dátum návštevy: 4. 10. 2021).
- NICHOLS, K., GOGINENI, B. (2018): The Anthropocene's dating problem: Insights from the geosciences and the humanities. *The Anthropocene Review*, 5 (2), 107-119 [online]. Dostupné na: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2053019618784971> (Dátum návštevy: 5. 10. 2021).
- ROYLE, C. E. (2016): Marxism and the Anthropocene. In: *International Socialism*, (151), 63-84 [online]. Dostupné na: <http://isj.org.uk/marxism-and-the-anthropocene/> (Dátum návštevy: 5. 10. 2021).
- SABO, P. a kol. (2020): *Úvod do systémovej ekológie I*. Banská Bystrica: Belianum. Vydavateľstvo Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici.
- STEFFEN, W. (2015a): The Evolution of Earth System Science. *Futureearth.org* [online]. Dostupné na: <https://futureearth.org/2015/12/14/the-evolution-of-earth-system-science> (Dátum návštevy: 12. 10. 2021).
- STEFFEN, W. (2015b): How do you conceptualise Earth as a system? *IGBP.net* [online]. Dostupné na: <http://www.igbp.net/news/features/features/reflectionsonearthssystemscience.5.950c2fa1495db7081ecd.html> (Dátum návštevy: 12. 10. 2021).
- STEFFEN, W. et al. (2011): The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. In: *Philosophical Transactions of The Royal*

- Society A*, (369), 842-867 [online]. Dostupné na: <https://royal-socie-typublis-hing.org/doi/pdf/10.1098/rsta.2010.0327> (Dátum návštevy: 10. 10. 2021).
- STEFFEN, W et al. (2018): Trajectories of the Earth System in the Anthropocene. *PNAS*, 115 (33), 8252-8259 [online]. Dostupné na: <https://www.pnas.org/content/115/33/8252> (Dátum návštevy: 12. 10. 2021).
- STEFFEN, W. et al. (2020): The emergence and evolution of Earth System Science. *Nature Reviews Earth & Environment*, 1, 54-63 [online]. Dostupné na: <https://www.nature.com/articles/s43017-019-0005-6> (Dátum návštevy: 12. 10. 2021).
- SUBRAMANIAN, M. (2019): Anthropocene now: influential panel votes to recognize Earth's new epoch. *NATURE News* [online]. Dostupné na: www.nature.com/articles/d41586-019-01641-5 (Dátum návštevy: 7. 10. 2021).
- ZALASIEWICZ, J., WATERS, C. (2020): The Anthropocene. In: *Geologic Time Scale 2020*, 2 [online]. Dostupné na: <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-824360-2.00031-0> (Dátum návštevy: 7. 10. 2021).

Resumé

Anthropocene and capitalocene are theoretical concepts that have emerged in response to the deteriorating ecological and environmental living conditions on Earth. In the article, the author introduces the basic starting points of these concepts, which result in different views on the causes of climate change. At the same time, it seeks to highlight the specificities that can be considered key to the work on environmental responsibility and justice in this area. The aim of the paper is not only to point out the differences between these concepts, but also their possible common aspects.

Keywords: Anthropocene – Capitalocene – Responsibility – Humankind – Capitalism

Tento text vznikol v rámci riešenia projektu VEGA 2/0072/21: *Úlohy politickej filozofie v kontexte antropocénu*.

Mgr. Katarína Podušelová

Filozofický ústav SAV, v. v. i.
Klemensova 19

813 64 Bratislava, SR

e-mail: katarina.poduselova@savba.sk

OSOBY BEZ MINULOSTI

Andrej Rozemberg

ÚVOD

V tretej knihe *Aṅguttara Nikāyi* (AN 3.40), v časti nazvanej *Adhipateyya Sutta*, nájdeme pozoruhodnú pasáž, ktorej autor stotožňuje vlastné ja s jedným z troch vládnucich princípov: „Na celom svete neexistuje miesto, kde by sa mohol ukryť ten, kto spáchal ťažký hriech... zabudol si na neviditeľného svedka, ktorým je tvoje vlastné ja“.¹

Táto pasáž je zaujímavá minimálne z dvoch dôvodov. Tým prvým je skutočnosť, že *Aṅguttara Nikāya* je jednou z kníh tzv. pálijského kánonu, a ako je známe, podľa väčšiny buddhistických škôl neexistuje za meniacimi sa mentálnymi a telesnými stavmi žiadne ja. To, čo sa z čisto konvenčných dôvodov nazýva „osobou“, je v skutočnosti agregát piatich subpersonálnych zložiek (*skandha*),² alebo – z diachrónneho hľadiska – séria okamihových entít.³ No problém je, ako si čitateľ akiste ľahko všimne, v tom, že keď sa začítame do citovanej sútry, nenájdeme v nej ani zmienku o sekvenciách či fázach kauzálnych reťazcov, ktoré z konvenčných dôvodov nazývame „osobami“. Ani o tom, že dané entity „nie sú tou istou, ani inou“ osobou (*na ca so, na ca añño*⁴). Naopak, autor tu nazýva vlastné ja „svedkom“ (v *Devadūta Sutte* „tým, kto vykonal daný čin a kto zožne jeho plody“⁵), čo okrem iného znamená, že toto ja muselo existovať v čase daného skutku, alebo všeobecnejšie: že existuje identita konajúceho subjektu naprieč časom.⁶ To je jeden aspekt problému, na ktorý svojho času upozornili indickí učenci školy nyāya, alebo v súčasnej filozofii – v kritickej odpovedi na teórie non-identity – Ch. Korsgaardová či P. van Inwagen.

¹ *Natthi loke raho nāma pāpakammaṃ pakubbato ... kalyāṇaṃ vata bho sakkhi at-tānaṃ atimaññasī*, AN 3.40.

² Konkrétne (i) tela (*rūpa*), (ii) pociťovania (*vedanā*), (iii) rozpoznávania, apercepcie (*saṃjñā*), (iv) mentálnych a vôľových formácií určujúcich aktívnu odpoveď mysle na vnímané objekty (*saṃskāra*) a (v) vedomia (*viññāṇa*). Blížšie pozri napr. *Samyutta Nikāya* 22.48.

³ Pozri napr. *Samyutta Nikāya* 22.48.

⁴ Minh Châu 1964, s. 61

⁵ „Ty si vykonal daný zločin a ty okúsiš jeho trpké plody“ (*twayā v' etaṃ pāpaṃ kammaṃ kataṃ; tvañ ñeva tassa vipākaṃ paṭisaṃvedissasī*), MN 130.

⁶ Pozri napr. Korsgaard 1989, príp. Inwagen 2000.

Druhý dôvod, ktorý nás bude v texte zaujímať predovšetkým, je celkom iného druhu. Odhliadnime teraz od skutočnosti, že autor citovanej sútry posunie bežný význam toho, čo nazývame *svedkom* (aj keby som svoj čin vykonal v tajnosti, v neprítomnosti iných ľudí, ešte vždy môžeme povedať, že existuje minimálne jeden svedok môjho činu – ja samotný) a sústreďme sa na podstatu problému. Predstavme si, že spácham nejaký vážny zločin a následne utrpím vážny úraz hlavy, následkom ktorého prídem o všetky autobiografické spomienky na udalosti spreď nehody, alebo minimálne ich významnú časť, tak ako v často citovanom prípade Roberta Wilsona.⁷ Mohli by sme aj naďalej uvažovať – v duchu *Adhipateyya Sutti* – o neexistujúcej skryši pre toho, kto spáchal ťažké hriech? Nebolo by práve zabudnutie onou skryšou – dokonca *jedinou*? No najmä: môžem neproblematicky tvrdiť, že nie som zodpovedný za čin, na ktorý si nepamätám? (Výraz „byť zodpovedný za x “ tu používam v rovnakom zmysle ako „urobiť x “.)

LOCKE V MONTPELLIERE

Jedným z možných riešení našej hádanky je, že osoba S je aktérom x , hoci si nedokáže spomenúť na x . Osoby zabúdajú, a dokonca aj keď si časom spomenú, môžu sa mýliť v jednotlivostiach – v čase, mieste, charaktere pôvodného zážitku; spomienky blednú, získavajú nové rysy, sú rekonštruované tak, aby sa mohli stať súčasťou našich autobiografií, a niekedy si pamätáme aj to, čo sa nikdy nestalo. Avšak žiadna z týchto skutočností nie je spravidla dôvodom na spochybnenie identity osoby, hoci môže byť dôvodom odpustenia trestu, keďže amnézická osoba nie je v dôsledku nešťastia schopná vnímať daný trest ako *trest*. Jason Bourne z Ludlumovho špionážneho románu (1986) možno nie je osobou, ktorá by mala byť potrestaná, no je tou istou osobou ako David Webb a je preto tiež zodpovedný za skutky Davida Webba.

To je, pochopiteľne, iba jedno z možných stanovísk, nazvime ho „substančným“, keďže vychádza z predpokladu, že osoby sú substancie, alebo presnejšie: že za meniacimi sa mentálnymi stavmi existuje ontologické ja, subjekt mentálnych stavov. Osoby nezo-mierajú spolu so spomienkami a neschopnosť spomenúť si neznamená, že som v minulosti neexistoval. Podľa tejto teórie môžem

⁷ Pozri Robert Wilson, Appellant, v. United States of America, Appellee, 391 F.2d 460 (D.C. Cir. 1968).

existovať v rôznych časoch ako to isté x , pričom nekompatibilné vlastnosti ako „smutný“, „nadšený“, „slobodný“, „rozvedený“, „pamätajúci si na to či ono“ či „zabúdajúci“, budú jednoducho temporálnymi non-esenciálnymi vlastnosťami.⁸⁹

Druhá možná odpoveď, nazvime ju „lockovská“, by bola voči Bournovi veľkorysejšia, hoci samotný Locke by pravdepodobne použil iný výraz. Autor *Eseje* by nás však celkom iste upozornil na to, že ak veríme v totožnosť Jasona Bournu a Davida Webba, tak pravdepodobne preto, že si osoby zamieňame s telami (ľuďmi), príp. nehmotnými substanciami.

Začnime tým, čo bolo na Lockovej teórii vždy najprovokujúcejšie, totiž tvrdením, že o tej istej osobe naprieč časom má zmysel hovoriť, iba pokiaľ siaha jej *vedomie* minulých skúseností a činností (E II, xxviii, 11). Ak si napríklad živo spomínam, ako som počas druhej návštevy Indie navštívil obchod so suvenírmi a ako mi majiteľ obchodu alebo niekto jemu podobný podal drobný predmet s vyobrazením slona, pričom na moju otázku „Čo je to?“ odpovedal: „*This is elephant*“, tak som tou istou osobou, ktorá pred rokmi navštívila indický obchod so suvenírmi. To všetko by, pravda, mohlo znieť až príliš triviálne, nebyť dvoch upresnení: po prvé, Locke na viacerých príkladoch vysvetľuje, že by som bol tou istou osobou, aj keby som mal v čase spomienky celkom iné telo. Ak si napríklad živo spomínam, ako sa plávam vodami zničenia na Noemovej arche (E II, xxvii, 16), som tou istou osobou ako Noe a som tiež zodpovedný za Noeho skutky. A *vice versa*: ak si na príhodu z indického obchodu nepamätám, potom aj keby som mal to isté telo a na kamerových záznamoch bola moja tvár, nie som tou istou osobou. Nemohol som skrátka urobiť x , ak si nepamätám, že som urobil x , pretože osoba S v čase t_1 a osoba N v čase

⁸ Táto „indexikalistická verzia endurantizmu“ (Inwagen 2000, Benovsky 2011) súčasne rieši problém tzv. „nekompatibilných mentálnych stavov“ (pozri napr. Lewis 1986), keďže S môže pokojne disponovať vlastnosťou p v čase t a $\neg p$ v čase t_1 .

⁹ S. Gallagher či S. Klein v tejto spojitosti píše o minimálnom ja schopnom prežiť jednotlivé patológie subjektivity, počnúc DID a končiac Cottardovým syndrómom, hoci by pravdepodobne nepoužili výraz „substancia“. Podobné stanovisko zastávajú filozofi tzv. „simple view“ G. Madell, E. J. Lowe či R. Swinburne. Dan Zahavi (2005) píše o „minimálnom fenomenálnom ja“ prvo-osobovej perspektívy, neredukovateľnom na obsahy vedomia, kým S. Gallagher na inom mieste poznamenáva, že aj keď prideme o všetky neesenciálne vlastnosti... ešte vždy tu bude silná intuícia, že existuje základné, nesprostredkované, primitívne *čosi*, čo zvykneme nazývať *ja* (Gallagher 2000, s. 15).

t2 sú tou istou osobou práve vtedy, ak si N v $t2$ z pozície prvej osoby pamätá to, čo robila alebo zažívala S v $t1$.

Aby sme si vedeli lepšie predstaviť, čo tu znamená „z pozície prvej osoby“, vyjdime z málo známej epizódy Lockovho života, o ktorej sa zmieňuje P. King. 15. januára 1676 si John Locke do svojho cestovateľského denníka poznamená, ako si počas návštevy francúzskeho Montpellier od istého Janovčana kúpil dvanásť kusov pomarančovníkov a citrónovníkov po jednej libre (King 1829, s. 55). Keby sme sa anglického filozofa spýtali, čo je tým, čo onú osobu z trhu v Montpellier robí totožnou s osobou, ktorá si neskôr robí záznam do denníka, pravdepodobne by odpovedal, že je to vedomie minulých činov. Ak si John Locke pamätá ako kupuje pomarančovníky v Montpellier alebo ako sa plaví vodami potopy na Noemovej arche, potom je tou istou osobou ako osoba z Montpellier alebo Noemovej archy.

Predstavme si teraz trochu odlišný prípad. Povedzme, aj keď je to málo pravdepodobné, že John Locke by v onen januárový deň spomínaný tovar v Montpellier nekúpil, ale odcudzil, a navyše by krátko na to utrpel úraz, následkom ktorého by natrvalo stratil pamäť na všetky udalosti spred nehody. Podľa pamäťového kritéria by John Locke spred nehody a po nej nebol jednou, ale dvoma osobami. Možno by preto bolo správnejšie nenazývať onú druhú osobu John Locke, a to aj napriek denníku plnému autobiografických poznámok písaných Lockovým písmom či osobnej korešpondencii adresovanej Lockovi na jeho pracovnom stole. To však okrem iného znamená, že osoba po incidente (nazvime ju pracovne „John Locke“) nenesie zodpovednosť za činy Johna Locka o nič viac ako ktokoľvek iný, a potrestať ju by znamenalo dopustiť sa krivdy (zámerne som použil príklad trvalej retrográdnej amnézie, keďže bežné medzery v kontinuite spomienok podobne ako Reidov paradox statočného dôstojníka, by bolo možné riešiť spôsobmi, aké navrhli D. Parfit, D. Garrett či J. Perry). Prirodzene, Locke si je vedomý, že bežne by sme sa snažili nájsť niečo, čo by svedčilo v prospech identity oboch osôb – identické vlastnosti, presvedčenia, túžby. No treťo-osobové poznanie, že obe osoby majú identické vlastnosti a vzorce správania, je tu podľa Locka málo platné. Osoba, ktorá si kvôli ťažkej retrográdnej amnézii nedokáže vybaviť okolnosti daného činu a dozvedá sa o nich iba z rozprávania druhých, je z pozície prvej osoby v rovnakej situácii ako ktokoľvek iný.

Pravda, mohlo by byť zaujímavé dozvedieť sa čosi o „vlastnej minulosti“ z rozprávania druhých, osobnej korešpondencie, lekárskych záznamov, avšak z pozície prvej osoby by sa to v ničom nelíšilo od načúvania životopisom druhých ľudí. A ako neužitočný by sa javil zrejme tiež predpoklad, že za normálnych okolností (Grice píše o „podmienkach rozpomenutia sa¹⁰⁾ by si „John Locke“ dokázal spomenúť. Pretože či už sú moje spomienky uložené v nedostupných engramoch alebo v Božej mysli, je z etického a právneho hľadiska úplne nepodstatné. Predstavme si, že by som spáchal nejaký zločin, povedzme vylúpil banku, a následne podstúpil medicínsky zákrok podobný tomu, aký opisuje B. Williams v *The Self and The Future* – vymenil si telo s neznámym človekom. Na všetkých kamerových záznamoch by bola tvár onoho neznámeho muža, takže potrestaný za lúpež by bol nakoniec niekto, kto si nepamätá, že by niekedy spáchal taký čin. Ak súhlasíme s tým, že v takomto prípade by sa stala krivda, mali by sme rovnako interpretovať aj krádež pomarančovníkov v Montpellier, alebo ako píše Locke v závere 27. kapitoly, akýkoľvek trest za „čin spáchaný v nejakom inom živote, o ktorom by človek nemal ani potuchy“.

OSOBY BEZ MINULOSTI

Pravdaže, Locke tušil, že jeho stanovisko môže podaktorým čitateľom pripadať podivné a že dôvodom onej podivnosti je skutočnosť, že vo veciach morálnej či právnej zodpovednosti sa neopierame výlučne o stanovisko prvej osoby. Naopak, zhromažďujeme dôkazy, snímame odtlačky prstov, porovnávame DNA a spoliehame sa na svedectvo druhých ľudí. Lenže dôvod, prečo nám Lockov opis situácie pripadá podivný, tkvie ešte v čomsi inom, a síce v tom, že pripúšťa existenciu veľmi zvláštnych bytostí. Pretože ak je pamäť tým, čo konštituuje identitu osoby, potom nutne existujú osoby bez minulosti – osoby, ktoré sa nevedno odkiaľ náhle zjavili v telách, ktoré pred malou chvíľou patrili iným osobám. Mimochoďom, o ich ďalšom osude vieme práve tak málo. Dovolím si preto tvrdiť, že najkrehkejším miestom Lockovho pamäťového kritéria, dokonca krehkejším, než je problém kruhovosti, na ktorý svojho

¹⁰ Pozri Grice 1941, s. 346.

času poukázal J. Butler,¹¹ je to, že nedostatočne reflektuje fenomenologickú rovinu spomínania si a zabúdania, ktorá umožňuje rozlíšenie medzi spomienkami a spomínajúcim si subjektom. Všimnime si, že Jason Bourne nie je osobou ako ostatné; osoby totiž majú minulosť a na ňu sa viažuce autobiografické a sémantické spomienky. Napriek tomu je však podľa Locka „mysliacou inteligentnou bytosťou, ktorá vníma a premýšľa“ (E II, xxviii, s. 11) a v tomto smere si akiste uvedomuje, že situácia, v ktorej sa aktuálne nachádza, je výsledkom určitých minulých udalostí. Inými slovami, Jason Bourne vie, že stratil prístup k minulosti, ktorá by mu pomohla objasniť jeho situáciu. Locke pre účely teórie túto minulosť poprie, keď vyhlási, že myšlienka preexistencie amnézických osôb sa v skutočnosti nevzťahuje na osoby, ale na telá, s ktorými osoby mylne stotožňujeme – minulosť teda podľa Locka nemá Jason Bourne, ale telo (človek), v ktorom sa aktuálne nachádza a ktoré kedysi patrilo inej osobe (E II, xxviii, 20). Nepočína si však pritom veľmi presvedčivo, keďže je zrejmé, že Bourne nie je „duch vyzlečený zo všetkých spomienok alebo vedomia minulých činov“ (E II, xxviii, 25). Okrem toho, že vníma svoju situáciu ako stratu, môže mať, ako to v takýchto prípadoch často býva, sémantické, neautobiografické spomienky na minulé udalosti. Atiež disponuje telom, vlastnosťami, presvedčeniami a sociálnym statusom Davida Webba. Pochopiteľne, osoby nie sú telá, no realizujú skrz ne svoje zámery a túžby a v tomto zmysle sú telá a fyzické dôsledky stopami minulých životov osôb. Povedzme, že moje konanie zapríčiní sériu udalostí v čase t2, avšak výsledok môjho konania – závislosť, chorobu, stratu majetku, úraz atď. – nebudem môcť z pozície prvej osoby vnímať ako dôsledok môjho konania. V dvanástej knihe *Mahābhāraty* to Bhíšma v rozhovore s kráľom Juddhišthirom vyjadrí o čosi poetickéjšie, keď vyhlási, že „tak ako teľa nájde vlastnú matku medzi tisícmi kráv, aj činy vykonané v minulom živote neomylné nájdu toho, kto ich vykonal.“¹² Ak by chcel Locke takýto prípad nazvať krivdou, potom vlastne pripúšťa, že kauzálné zákony – a ak existuje čosi ako morálne univerzum,

¹¹ „Človek by mal považovať za samozrejmé, že vedomie osobnej identity predpokladá, a teda nemôže konštituovať osobnú identitu o nič viac, než môže poznanie... konštituovať pravdu, ktorú predpokladá“ (Butler 1860, s. 324).

¹² *Yathā dhenusahasreṣu vasto vindati mātaram evam pūrvakṛtam karma kartāra-manugacchatī*, Mbh 12.174.16. Cit podľa Yuvraj Krishan 1997, s. 97.

aj zákony morálneho univerza – nemôžu fungovať nad rámec bežného konceptu spravodlivosti. Aby sme sa však príliš nevzdialili od základnej línie Lockových úvah, navrhujem vrátiť sa k lockovským premisám a ukázať, prečo je pamäťová teória problematická nie z etického, ale z *formálneho* hľadiska – a to domyslením jej premís.

Predstavme si situáciu, hoci v bežnom živote veľmi vzácnu, že pacient s dlhodobou stratou pamäte sa náhle rozpomenie a jeho myseľ vyplnia dávno zabudnuté obrazy. Squire et al. (1981) uvádza prípad pacienta, ktorý si po absolvovaní ECT dokázal po rokoch vybaviť autobiografické udalosti spreď traumatickej udalosti. Ako by bol takýto prípad interpretovaný v kontexte Lockovej teórie? Podľa E II, xvii, 20 by okamih straty spomienok oddeľoval dve numericky odlišné osoby (X, Y), zatiaľ čo okamih rozpomenutia by znamenal návrat osoby X. Roderick Chisholm to v *Person and Object* vyjadriť pomocou príkladu podobnom tomu, aký uvádza Peirce: Povedzme, že musím podstúpiť náročnú a bolestivú operáciu, no ešte predtým mám možnosť užiť liek, po ktorom zabudnem na celý svoj doterajší život – na to, kto som, ako som sa tu ocitol atď. Pri bolesti je predsa podstatné, aby som ju necítil ja – a keďže ja je konštituované vedomím a spomienkami, bolesť bude cítiť niekto iný. Vzápätí po operácii opäť užijem tabletku, po ktorej si znovu spomeniem a zabudnem na bolestivú operáciu. Chisholm sa pýta: „Kde som bol celý čas ja? Nebol som? Ako je možné, že opäť som? A kto bola oná osoba? A kde je teraz?“ (1976, s. 110-111). To, čo Lockova teória nedokáže vysvetliť, sú podľa Chisholma dlhodobé amnézie so šťastným koncom. Je tu však ešte jedna vec, ktorá by stála za zmienku. Podľa Lockovej teórie by sme prípad Bournovej amnézie mohli vyjadriť ako Webb t1 / Bourne t2. Po rozpomenutí sa, presnejšie návrate Davida Webba v čase t3, by sme situáciu interpretovali ako Webb t1 / Bourne t2 / Webb t3. Chisholmovou otázkou bolo, kto bola oná osoba Jason Bourne a kde je teraz? No vtip je v tom, že David Webb v čase t3 si autobiograficky spomína na Jasona Bourna, a preto musí byť totožný s Jasonom Bournom, ktorý si nedokázal spomenúť na Davida Webba v čase t1. Najrozumnším vysvetlením celej zápletky by preto bolo pripustiť, že nikdy neexistoval žiaden Jason Bourne, ona podivná osoba bez minulosti, ale iba David Webb pred a po úraze. No ak je to tak,

potom persistencia osoby nespočíva výhradne alebo nutne v aktuálnej schopnosti spomenúť si a absencia spomienok nie je nutným kritériom osobnej identity.

Pochopiteľne, táto odpoveď nám ešte nedáva jednoduchý návod na to, ako sa postaviť k problému zodpovednosti amnézických osôb v praxi, čo bola otázka, ktorá Locka zaujímala asi najviac (v E II, xxvii, 28 Locke píše, že jeho pojem osoby je predovšetkým pojem „právnický, slúžiaci pre účely systému činov a odmien“). Je preto pravdepodobné, že ak by Locke spochybnil totožnosť Bourna a Webba, tak preto, že ho poburovala predstava trestu niekoho, kto nemá najmenšie vedomie o čine, ktorý je mu pripisovaný. Čo s tým? Osobne sa domnievam, že hlavný dôvod uvedených teoretických ťažkostí tkvie v nedostatočnom rozlišovaní etickej a metafyzickej roviny argumentácie. Etická teória odmeny a trestu, a to, ako sa veci majú, sú zjavne dve odlišné veci. Pravda, zástanca pamäťovej teórie by mohol argumentovať, že hoci jeho pojem osoby sleduje praktické ciele, je podložený tiež epistemologicky, na rozdiel od substančných koncepcií. No obávam sa, že ani v tejto záležitosti nie je autor *Eseje* veľmi presvedčivý. Pokúsim sa v krátkosti vysvetliť prečo.

Povedzme, že Bourne na otázku vyšetrovateľa odpovie: „Áno, bol som to ja, iba si nespomínam.“ Locke by akiste namietol, že Bourne tu používa pojem ja nesprávne, keďže o „ja“, o „tom istom ja“ alebo „tej istej osobe“ má zmysel hovoriť, iba pokiaľ siaha vedomie ja, špecificky vedomie minulých činností. Inými slovami: ak existuje čosi ako kritérium osobnej identity naprieč časom, musí to byť kritérium prístupné z pozície prvej osoby. Mimochodom, práve z tohto dôvodu nemôže byť podľa Locka „tá istá nehmotná substancja“ tým správnym kritériom, keďže nedisponujem jasnou predstavou nehmotnej susbstancie a nedokážem identifikovať danú substanciu ako *tú istú* v dvoch rôznych časoch. Na druhej strane mám jasné vedomie vlastných myšlienok, prianí, pocitov, spomienok – toho, čo tvorí obsah môjho vedomého prežívania. Tým chce Locke povedať, že nemá veľký význam uvažovať o ja alebo osobe ako o čomsi, čo nedokážem uchopiť, čo je iné, než sa samo sebe javí a pod. Keby som bol v skutočnosti niečím iným, než čím som sám pre seba, nebol by som to *ja*.

Zdá sa, že tento dôvod Lockovi celkom postačuje na odmietnutie substančného kritéria identity osoby, hoci, ako si pozorný čitateľ môže všimnúť, autor *Eseje* tu iba nahrádza jednu substanciu

inou. Vtip je v tom, že „to isté vedomie v rôznych časoch“ (Lockov pojem) de facto zaujíma miesto substancie, prípadne – a nemenej paradoxne – zdvojuje veci mysliace (Chisholm 1976, s. 108). Navyše je tu ešte iný problém, a síce ten, že vylúčením substancie z hry o identitu Locke riskantne zmiešava ontologickú a epistemologickú rovinu argumentácie (z neexistencie kritérií identifikácie, danej povedzme epistemicou obmedzenosťou, autor vyvodzuje ontologické závery).

ZÁVER

Väčšine teoretických ťažkostí, o ktorých bola reč, by sa Locke, domnievam sa, dokázal vyhnúť, keby namiesto ontologickej teórie osoby formuloval etickú teóriu spravodlivého trestu, prípadne hneď na začiatku rozlíšil dve pozície – slabú (eticko-právnu) a silnú (metafyzickú). Ak tvrdím, že osoba S by nemala byť potrestaná, pretože si z objektívnych dôvodov nepamätá na danú udalosť – čo je názor, ktorý zdieľajú redukcionisti i non-redukcionisti ako R. Swinburne či J. Lowe –, zastávam slabú pozíciu. Ak si myslím, že by nemala byť potrestaná, pretože nie je osobou, ktorá spáchala daný čin, zastávam silnú pozíciu. Rozdiel medzi obidvoma pozíciami je zásadný, keďže zatiaľ čo v prvom prípade by bol trest prejavom krutosti, v druhom by bol justičným omylom. Tak či onak, od upustenia od trestu k metafyzickému tvrdeniu o nevine danej osoby je veľmi dlhá cesta, a nazdávam sa, že to nie je cesta, ktorú navrhuje Locke. Názor, že osoby zomierajú spolu so spomienkami totiž okrem paradoxov, o ktorých bola reč, pripúšťa stratu kontextu, ktorý je možný až vtedy, ak existuje diferencia medzi spomienkou a spomínajúcim subjektom. Je zaujímavé, že Locke túto diferenciu, aj keď možno nezámerné, pripustí, a to hneď v niekoľkých prípadoch: prvýkrát, keď rozlíši medzi tým istým vedomím v dvoch časových okamihoch a tranzientnými aktmi vedomia, druhý raz v podivnom príklade s opilcom, keď pripustí možnosť spravodlivého trestu aj pri chýbajúcich spomienkach. V E II, xxvii, 24 Locke píše, že triezvy môže byť potrestaný za činy opilca, s krátkym dodatkom, že v deň, kedy budú tajomstvá všetkých srdc odhalené, Boh odplatí každému podľa jeho skutkov (Lockov pojem Božej spravodlivosti tu slúži ako poistka pre prípad paramnézii a justičných omylov, keďže pamäťová teória neposkytuje kritérium, ktorým by bolo možné nekruhovo odlíšiť pravé spomienky od falošných). Keď ho William Molyneux neskôr upozorní,

že takáto výnimka vrhá tiež pochybnosti na celú jeho teóriu, Locke pripustí, že tento problém nedokáže uspokojivo vyriešiť, a na otázku „Ako môže byť opilec potrestaný za čosi, o čom nemá najmenšiu vedomosť?“ odpovie absolútne nečakane z pozície tretej osoby – pozície, ktorú v otázke osobnej identity považoval za príliš nespoľahlivú: „Pretože proti nemu svedčia fakty.“¹³ Molyneuxova obava však bola celkom oprávnená. Prečo je opilec vinný, zatiaľ čo nepríčetný či námesačný muž nie? Čím ontologicky významným sa oba prípady líšia? Odpoveď, že opilec si amnéziu spôsobil sám,¹⁴ nie je dobrou odpoveďou, keďže ľudské úmysly nie sú tým, čo by bežne určovalo identitu osôb. Rovnako ako ňou nie je terapeutická rekonsolidácia spomienok pri PTSD¹⁵ alebo ich deaktivácia „vypnutím“ časti mozgu či blokovaním andrenergických receptorov. To je to, čo som mal na mysli pod zmiešavaním rovín argumentácie a čo od samotného začiatku určovalo vektor Lockových úvah o identite. Locke sa nám vlastne snaží povedať, že pre systém odmeny a trestu je absolútne kľúčová schopnosť subjektívne spojiť minulú udalosť s danou osobou a že zabudnutie nemusí byť vždy bezpečným útočiskom. Na to však, domnievam sa, nepotrebujeme žiadnu špeciálnu ontológiu. Tá Lockova viedla, ako sme na viacerých príkladoch mohli vidieť, do slepých uličiek, z ktorých sa ju neskôr pokúsia vyviesť niektorí jej pokračovatelia. Napríklad tým, že sa pokúsia preklenúť argumentačný kruh pamäťového kritéria (Shoemaker 1970, Parfit 1984), že ho rozšíria o psychologické črty, presvedčenia, preferencie, túžby a pod., alebo nahradia koninuitou vedomia (Dainton 2008). To, nakoľko úspešne, je už iná kapitola.

Literatúra

- ALBERINI, C. M. (ed.) (2013): *Memory Reconsolidation*. San Diego: Elsevier Academic Press.
- BENOVSKY, J. (2011): Endurance, Pendurance, and Metaontology, *SATS*, 12, 159-177.
- BUTLER, J. (1860): *Analogy of Religion*. New York: Harper and Brothers.

¹³ E II, xxvii, 22, pozn., 463.

¹⁴ Tamtiež.

¹⁵ Pozri napr. Alberini 2013, Nader – Einarsson 2010.

- GALLAGHER, S. (2000): Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science. *Trends in Cognitive Sciences* 4, 14-21.
- GRICE, H. P. (1941): Personal Identity. *Mind*, 50 (200), 330-351.
- CHISHOLM, R. (1976): *Person and Object: A Metaphysical Study*. London: George Allen and Unwin, Ltd.
- KING, P. (1829): *The Life of John Locke with Extracts of his Correspondence, Journals and Common-place Books*. London: Henry Colburn.
- KORSGAARD, Ch. (1989): Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit. *Philosophy and Public Affairs*, 18 (2), 101-132.
- LOCKE, J. (1844): *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- MINH CHÂU, T. (1964): *Milindapañha and Nāgasenabhikshusūtra: a comparative study through Pāli and Chinese sources*. Calcutta: KL Mukhopadhyay.
- NADER, K. – EINARSSON, E. O. (2010): Memory reconsolidation: an update. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1191, 27-41.
- ÑĀNAMOLI, BHIKKHU – BODHI, BHIKKHU (tr., eds.) (1995): *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- PARFIT, D. (1984): *Reasons And Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- SHOEMAKER, S. (1970): Persons and their Pasts. *American Philosophical Quarterly*, 7 (4), 269-285.
- SQUIRE, R. L. – SLATER, C. P. – MILLER, L. P. (1981): Retrograde amnesia and bilateral electroconvulsive therapy: Long-term follow-up. *Arch. Gen. Psychiatry*, 38, 89-95.
- VAN INWAGEN, P. (2000): Moral Responsibility and Ontology. In: Beld, T. van den (ed.): *Moral Responsibility and Ontology*. Dordrecht: Kluwer, 199-218.
- VAN INWAGEN, P. (2001): *Ontology, identity and modality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAN INWAGEN, P. (2000): Temporal Parts and Identity Across Time. *The Monist*, 83 (3), 437-459.
- YUVRAJ KRISHAN (1997): *The Doctrine of Karma: Its Origin and Development in Brāhmaṇical, Buddhist, and Jaina Traditions*. Delhi: Motilal Banarsidass.

ZAHAVI, D. (2005): *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, MA: MIT University Press.

Resumé

How many memories can I lose and still be me? And am I morally responsible for those acts that I do not remember? The aim of this paper is twofold: first, to provide an analysis of the well known memory theory of personal identity and second, to show why the theory conditioning identity on memory is a narrowing of the relationship between them. The main problem of memory theory, as I will try to show, is not its circularity but rather the fact that it does not sufficiently reflect the phenomenological level of remembering and forgetting which would allow for a distinction between memories and the remembering *subject*. I argue, that if memory is what constitutes our identity, then there is a very strange kind of beings - persons with no past. On the contrary, if we accept the possibility of forgetful selves (understood as ontological, substantial selves), we can think under certain conditions about prudential concern and moral responsibility even in the absence of autobiographical memories.

Keywords: Self – Person – Memory – Personal identity over time – Memory loss and moral responsibility

Mgr. Andrej Rozemberg, PhD.

Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave

Katedra filozofie a aplikovanej filozofie

Námestie J. Herdu 2

91701 Trnava, SR

e-mail: andrej.rozemberg@ucm.sk

INDIVIDUUM V RIZIKOVÉ SPOLEČNOSTI

Martin Jiskra

Ve svém příspěvku bych se chtěl zamyslet nad Beckovým čtením Marxe v článku *Jenseits von Stand und Klasse* (Beck 2009) a v knize *Riziková společnost* (Beck 2004). K následující úvaze mě přitom podnítily argumenty, které Beck snáší na podporu své teze o neustále se prohlubujícím procesu „individualizace sociální nerovnosti“. Vycházíme-li z empirických výzkumů, které mají za předmět realitu tříd či vrstev ve Spolkové republice Německo a v ostatních vyspělých státech druhé poloviny 20. století, lze odtud dojít k závěru, že ty bazální společensko-ekonomické kategorie, které určovaly ráz industriálního období, ztratily svou funkci podmiňovat a strukturovat veškeré vztahy a styky mezi individui.

To se podle Becka konkrétně projevuje v tom, že systém námezdní práce již nikterak neplodí „zbídačení a odcizení“ širokých vrstev obyvatelstva, jejich izolaci v proletářských čtvrtích a nízkou míru vzdělání a mobility. Ba dokonce se stáváme svědky toho, že navzdory konstantnímu poměru nerovnosti dochází k celkovému zvýšení životní úrovně (eskalátorový efekt), která s sebou – kromě zvýšení očekávané délky života, průměrného snížení doby výdělečné pracovní činnosti a zvýšení platební schopnosti – přináší efekt společenské emancipace, neboť ruku v ruce s tím, jak se individuum vymaňuje z okovů třídních vazeb, otevírá se před ním bezprecedentně široké pole možností, jak uspokojovat své životní potřeby a nakládat s nově nabytým volným časem.

A to není vše. Jako proslulý zastánce pozice, že kapitalistický způsob výroby stojí za zrodem třídního protikladu buržoazie a proletariátu, jehož zrušení lze docílit toliko zostřujícím se třídním bojem, který má podle předpokladu v budoucnosti převrátit dosavadní poměry změnou vlastnictví výrobních prostředků a nastolením společného vlastnictví, vytvořil si Marx podle Becka nesprávný úsudek ohledně dalšího vývoje kapitalismu. Ze svého omezeného hlediska teoretika devatenáctého století snad ani nemohl vzít v potaz alternativu, že v sobě tento systém rozdělování společenského bohatství rozvine

potenciál transformovat se do takového stavu, v němž sociální nerovnosti zcela pozbudou rázu třídního protikladu, jak jsme toho v současné době svědky.

Účelem následujícího příspěvku není zpochybnit validitu právě představených Beckových analýz, zejména jeho teze o „beztržní společnosti“, ačkoliv jsem si současně vědom toho, že se o to mnozí autoři pokoušeli tím, že předkládali jiné empirické výzkumy, z nichž vyvozovali nikoli snad protikladné, nýbrž odstiněnější závěry.¹ Mnohem spíše bych se chtěl tázat na příčiny a implikace tohoto stavu. Do jaké míry platí nepřímá úměra, kterou Beck ve svých textech nastoluje: Čím více blahobytu, tím méně odcizení? A v duchu myšlenky, že „něco může zůstat konstantní a současně se dosti radikálně změnit“ (Beck 2009, s. 222), poukazující na přetrvávající poměr sociální nerovnosti a současně probíhající změny v podmínkách života lidí, bych se chtěl ptát: Nezůstává člověk – a to navzdory růstu blahobytu – v sobě samém rozdělen? A jakou úlohu v jeho odcizení hraje klíčová historická událost, pro niž se v klasické ekonomické literatuře vžilo označení „původní akumulace“, tj. radikální meta-ekonomické vyvlastnění, které neúprosně – a pravděpodobně nevratně – narušilo původní organickou jednotu individua a objektivních podmínek jeho existence?

TŘÍDNÍ A RIZIKOVÁ SITUACE

Poukazuje-li Ulrich Beck na to (Beck 2004, s. 132), že v Marxově díle nelze nalézt odpověď na otázku, jak se mezi zproletarizovanými individui mohly vytvořit třídní vazby, dotýká se podle mého soudu klíčového problému. Jeho vyjasnění však nelze dosáhnout prostřednictvím empirické deskripce, která bude pomocí libovolně zvolených kategorií měřit vzestup či pád určité třídy, nýbrž zkoumáním transcendentálních podmínek samotného vzniku společenství čili genealogie třídního uspořádání. Ačkoli je bezpochyby pravda, že Marx ve svém díle nepodává nějakou propracovanou, ucelenou teorii tříd, nýbrž velký počet často protikladných pozic, ve kterých se jednou klade důraz na

¹ Jiří Loudín (Loudín 2017, s. 48) shrnuje pozici zmíněných autorů (Becker, Hadjar) těmito slovy: „V dnešní vyspělé společnosti nepůsobí integrované, sociokulturně homogenní velké skupiny s třídně bojovou ideologií a politickými organizacemi, ale subjektivní vnímání a sebeidentifikace obyvatelstva se nadále nese podle obrazu třídní struktury ve smyslu vertikální nerovnosti“.

objektivní determinaci individua ve stávajícím ekonomickém systému, podruhé na třídní vědomí, jež plyne ze subjektivní reflexe jeho společenského postavení (Calvez 1956, s. 196-199), domnívám se, že jedna navýsost pozoruhodná pasáž, nacházející se v knize *Osmnáctý Brumaire Ludvíka Bonaparta*, může do právě nastolené problematiky přece jen vnést trochu světla.

Zkoumaje Bonapartovo uchopení moci za pomoci rolnictva, rozlišuje Marx dvě pojetí třídy, původní a komplexní: „Pokud miliony rodin žijí v hospodářských existenčních podmínkách, které jejich způsob života, jejich zájmy a jejich vzdělání odlišují od životního způsobu, zájmů a vzdělání druhých tříd a stavějí se nepřátelsky proti nim, tvoří třídu. Pokud existuje jen místní souvislost mezi drobnými rolníky, pokud totožnost jejich zájmů neplodí mezi nimi nijaké společenství, nijaké národní spojení a nijakou politickou organizaci, netvoří třídu. Jsou tudíž neschopni uplatňovat své třídní zájmy vlastním jménem ať prostřednictvím parlamentu či konventu. Nemohou se zastupovat, musí být zastupováni“ (Marx 1949, s. 96).

Původní pojem třídy je výrazem rudimentárního pouta, které vyvěrá z podobných životních podmínek a z totožnosti zájmů určitého množství individuí. Toto jejich zprvu neuvědomělé spojení vystoupí na světlo světa teprve tehdy, když se jim jejich životní podmínky stanou natolik tíživými, že své společné zájmy vtělí do nějaké veřejné osoby, například do politického hnutí, které vzniká za účelem hájení podmínek a způsobu jejich života. Třída se začíná politicky organizovat v okamžiku, kdy společné zájmy původně roztržštěných individuí narážejí na společenské status quo, tj. na zájmy vládnoucí třídy.

Právě představenou Marxovu koncepci tříd nyní aktualizujeme zkoumáním Beckova rozlišení mezi třídní a rizikovou situací: „V situacích tříd bytí určuje vědomí, v rizikových situacích naopak vědomí (věděni) určuje bytí“ (Beck 2004, s. 70). Odpovídá-li tato distinkce, která se mi jeví jako převrácená parafráze Marxova slavného, hojně komentovaného výroku z *Německé ideologie*: „Život není určován vědomím, nýbrž vědomí je určováno životem“ (Marx 1956, s. 41),² skutečnosti, v níž v současnosti žijeme, pak by to znamenalo zásadním způsobem revidovat Marxovo pojetí

² „Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein“ (Marx 1978a, s. 27).

vzniku tříd, ba dokonce kompletně převrátit jejich genealogii, která má povahu procesu, jak jsem již výše naznačil, v němž se zvláštní určení, ve smyslu individuálního zakoušení života, stávají pozvolna určením většího počtu osob, které se – za podmínek „akcelerace dějin“ – organizují, aby definovaly svůj třídní zájem jako takový.

Z jakého důvodu se tedy Beckova společnost nejistoty a vědomí neviditelných rizik jeví jako převrácení Marxova pojetí genealogie tříd? Zejména z toho důvodu, že konflikt zájmů mezi jejími různými skupinami nemá svůj původ v protikladu různých způsobů života v silném, ontologickém slova smyslu, nýbrž v „pouhém“ boji ideologií, který nabývá formu zápasu o interpretaci vědeckých poznatků o míře udržitelnosti stávajícího způsobu života. Současná situace však Marxovi implicitně dává za pravdu v tom, že ideologie, tj. soubor pravdivých či iluzorních představ, které si individuum o sobě samém a o světě činí, se v žádném případě nestane garantem soudržnosti individuálních zájmů a názorových proudů, které se uvnitř každého společenství hlásí o slovo, nejsou-li tyto zájmy ztělesněním jakéhosi meta-politického programu jejich života, nýbrž pouhé na vědeckém konsenzu založené jednoty.

Riziková společnost tedy v sobě skýtá jediné, nepříliš povzbudivé východisko. Společenství vědomí rizik, spojených s modernizací a industrializací, se bude moci transformovat ve skutečného politického hráče a definovat svůj společenský zájem pouze potud, že se neviditelná rizika promění ve faktickou sociálně-ekologickou hrozbu. V tu se však promění pouze tehdy, budou-li tato rizika pramenit v podobném životním způsobu různých individuí, v jejich každodenní zkušenosti členění rizikům. Současný latentní konflikt, který se u jedné části společnosti projevuje nejistotou tváří v tvář budoucnosti, u druhé apatií, se promění, nemáme-li pro to v tomto okamžiku žádný jiný výraz, ve skutečný „třídní konflikt“, který proti sobě postaví různé životní způsoby, abych tak řekl, v „boji na život a na smrt“, a boj interpretací, který má, popravdě řečeno, povahu dosti mlhavé diskuze na téma udržitelnosti či neudržitelnosti při zachování respektivě úpravě stávajících parametrů, v boj o samotnou povahu našeho způsobu života.

ROZDĚLENÝ ČLOVĚK

Jakou roli v aktivizaci společnosti vědomí rizik může hrát jeho odcizení? Na úvod této části je nutno podotknout, že brizantní protiklad buržoazie a proletariátu, dostávající se u Marxe ke slovu zejména ve spisech pro širší publikum, je pouhým výrazem hlubšího rozdělení, které ve skutečnosti nemá povahu odcizení nějaké zvláštní třídy, v tomto případě proletariátu, nýbrž samotného člověka. Došlo-li tedy – o tom není sporu – ve 20. století k odstranění těch nejfrapantnějších patologických symptomů směny mezi kapitálem a prací, které se, jak to formuluje Beck, odrážely v „kolektivní zkušenosti zbídačení“, vůbec to ještě nemusí znamenat, že byly současně s tím odstraněny kořeny, z nichž vyrůstají. V této souvislosti uváděná „narázníková pásma“, vytvořená sociálním státem, totiž léčí právě pouze zjevné symptomy, nikoli rozpory, jež jsou imanentní samotnému kapitalistickému systému.

Při četbě *Pařížských rukopisů* (Marx 1978b) lze napočítat dva druhy odcizení, ze kterých Marx následně vyvozuje další. Pokusím se je velmi stručně představit a posléze si pološím otázku, zda celkové zvýšení životní úrovně vypovídá něco zásadního o podstatě kapitalismu.

1. Dělník je odcizen předmětu své činnosti, produktu svého vlastního zvnějšnění. Namísto toho, aby v sobě samém, tj. ve své vlastní tvořivé činnosti, osvobozoval veškeré své bytostné síly, staví se vůči němu předmět jeho činnosti jako něco cizího, jako zcizená moc, která nabývá podoby nahromaděné práce čili kapitálu. Předmět jeho práce mu není uskutečněním v silném, ontologickém slova smyslu, nýbrž odskutečněním (*Entwirklichung*), sebe-ztrátou, nakolik platí, že v něm nenalézá sebe sama, totiž „[ne]pohlíží na sebe sama ve světě, který sám vytvořil“ (Marx 1978b, s. 56).

2. Ve své činnosti není dělník připraven toliko o produkt své činnosti, nýbrž také nad touto činností ztrácí veškerou moc. Práce, již ve své činnosti rozvíjí, nenáleží jeho bytí, nýbrž má povahu čehosi, co se vůči němu staví do protikladu ve formě radikální jinakosti – formu nucené práce (*Zwangsarbeit*). Za kapitalistického způsobu výroby se tedy pozitivní akt zvnějšnění (*Entäußerung*) proměňuje v akt odcizení (*Entfremdung*). Tím, že práce není dělníkovi potvrzením jeho bytí v jeho vlastní činnosti, nejenže neuspokojuje jeho bezprostřední potřebu, nýbrž je

pouhým prostředkem uspokojení potřeb, které jsou vnější samotné produktivní činnosti.

A nejenže v činnosti, která je vzhledem k němu vnější, nenáleží sobě samému, nýbrž náleží druhému. A nejenže náleží druhému, nýbrž zcizením práce, jež má povahu vpravdě lidské činnosti, již se člověk odlišuje od zvířete, je zbavován svého lidství, redukován na pouhý oduševnělý nástroj. „Vztah práce k aktu produkce uvnitř práce... je vztahem dělníka k jeho vlastní činnosti jako k cizí, jemu nenáležící, činnost jako trpění, síla jako bezmocnost, plození jako kastrace, vlastní fyzická a duchovní energie dělníka, jeho osobní život... jako proti němu obrácená, na něm nezávislá, jemu nenáležící činnost“ (Marx 1978b, s. 54).

Z prvních dvou odcizení, jež mají svůj původ ve společensko-ekonomické povaze námezdní práce, plynou další dvě, jejichž obsah se týká člověka v jeho vztahu k přírodě a k druhému člověku.

3. Odcizení člověka vzhledem k produktu jeho činnosti implikuje jeho odcizení vůči přírodě. Přirozenost člověka tkví podle Marxe v tom, že si přivlastňuje přírodu jejím přetvářením ke svému vlastnímu obrazu. Příroda je tedy jeho přirozeným vlastnictvím, leč nikoli ve smyslu nějakého stavu mimo něj, nýbrž jako neorganická přirozenost jeho vlastní subjektivity, jeho prodloužené tělo. Jeho vlastnictvím nikoli ve smyslu fyzické držby statku čili předmětu, jež by si bylo možno přivlastnit, nýbrž ve smyslu meta-ekonomické moci, kterou uplatňuje vůči světu jakožto přirozenému prostředí svého zvnějšnění, v proplétání svého prodlouženého organického těla a přírody jakožto prvotního zdroje své produkce a reprodukce.

Marx tedy nepatří k těm myslitelům 19. století, jež staví člověka a přírodu do protikladu, jak naznačuje Beck, nýbrž naopak prokazuje jejich prapůvodní identitu. Vztah společenského člověka a přírody se ovšem převrací radikálním vyvlastněním, které stojí na počátku „absolutního oddělení vlastnictví a práce, živé pracovní síly a podmínek její realizace“ (Marx 1974, s. 66).³ Příroda ztrácí povahu jeho prodlouženého těla a proměňuje se v pouhý prostředek jeho existence (*Lebensmittel*). V předmětu své práce není připraven jen o ten či onen předmět své činnosti, nýbrž

³ „Absolute Trennung zwischen Eigentum und Arbeit, zwischen dem lebendigen Arbeitsvermögen und den Bedingungen seiner Realisierung“ (Marx 1983, s. 365).

o metafyzickou moc uskutečnit v sobě samém svou podstatu, svou přirozenost. Nestojí právě toto odcizení, jež má povahu ztráty prapůvodní identity člověka a přírody, za tím, že je nám stále tak zatěžko pochopit, že redukce přírody na pouhý prostředek mezi potřebou a předmětem je jiným, leč stejně nebezpečným výrazem propasti, která v subjektivitě dělníka předminulého století panovala mezi prací a požitkem, mezi výrobou a spotřebou?

4. Bezprostředním důsledkem odcizené práce a odcizené činnosti není pouze odcizení vůči přírodě, nýbrž také odcizení člověka člověku. Za klíčové je však nutno v této souvislosti považovat to, že se ve skutečnosti nejedná pouze o odcizení přirozenosti živé pracovní síly, nýbrž o reciproční odcizení vlastníka a ne-vlastníka. Popisuje-li Marx ve svých spisech vztah kapitálu a práce, utkví nám v paměti zejména odcizená práce, jež má svůj původ v poměru, který panuje mezi vlastnictvím ne-dělníka a pracujícím dělníkem. Ve skutečnosti však poukazuje na dvojí odcizení, které spočívá jak v poměru „... dělníka k práci, produktu jeho práce a k nedělníkovi“, tak v poměru „nedělníka k dělníkovi a k produktu jeho práce“ (Marx 1978b, s. 61). Stavíme-li tedy – v duchu „třídního boje“ – dělníka a ne-dělníka do protikladu, je nutno podotknout, že jejich specifické rozdíly jsou pouhým výrazem odcizení člověka jako takového. Podstata spočívá v tom, že odcizení dělníka je současně odcizením ne-dělníka, odcizení ne-vlastníka odcizením vlastníka. „Vše, co se jeví u dělníka jako činnost zvnějšňování, odcizování, u nedělníka se jeví jako stav zvnějšnění, odcizení“ (Ibid, s. 61).

Podobně jako v dialektice pána a raba platí, že zatímco dělník aktivně přetváří přírodu, tak vlastník se, pasivně přijímaje produkt dělníkovy činnosti, nalézá vně práce, vně dělníkovy činnosti a jejímu produktu. Jelikož vztah dělníka a ne-dělníka nemá povahu kooperace a vzájemného uznání, je tím nejzazším výrazem rozděleného člověka. Tím, že se vlastník neúčastní aktivního přetváření přírody, má pro něj produkt lidské činnosti abstraktní, ba dokonce by se dalo říci ne-lidskou formu – formu zisku. A odtud plyne, že jeho bezprostřední postoj k produktu činnosti je paralelní odcizení, jež prožívá dělník vůči produktu své činnosti. Stejně jako je dělníkovi práce pouhým prostředkem k zachování jeho vlastního života, je pro vlastníka rovněž pouhým prostředkem – k hromadění peněz.

Z jakého důvodu kapitalistovo vlastnictví výrobních prostředků není pouhým symptomem odcizené skutečnosti, nýbrž, abych tak řekl, skutečností odcizení? Odpověď nalézáme v povaze směnného procesu, který neurčuje lidské vztahy, nýbrž předměty, které si mezi sebou lidé směňují. V době, kdy „k sobě ještě individuum mělo vztah jako vlastník, jako pán podmínek své skutečnosti“ (Marx 1974, s. 86),⁴ nepracovalo proto, aby vytvářelo (směnně) hodnoty, nýbrž z toho důvodu, aby si přivlastnilo a v součinnosti s ostatními členy společenství uhájilo objektivní podmínky svého života. Směna jeho nadvýrobků (nadpráce) mu byla pouhou okrajovou záležitostí, k níž docházelo výhradně na hranicích společenství a vymykalo se tedy jeho bezprostřednímu vlastnickému vztahu.

Kapitalistická výroba tento vztah převrací: Překračuje-li výroba individuální, bezprostřední potřebu, uspokojuje potřebu, která je potřebou někoho jiného. Člověk produkuje více, leč toto více je pouze zdánlivým více, poněvadž produkuje pouze proto, aby svůj výrobek směnil za nějaký jiný výrobek, za nějaké jiné více. Samotná potřeba druhého je mu ve skutečnosti zcela lhostejná. Jde mu o jeho výrobek, o vlastnictví (lépe řečeno držbu) ekvivalentního předmětu. „Ježto akt produkce cílí pouze na směnný proces, neuskutečňuje se v produktu ani bezprostřední potřeba druhého, ani moje vlastní potřeba, nýbrž toliko odhadovaná kvalita směnné možnosti... cizí práce, již pouze zdánlivě uspokojují svou potřebu. Naproti tomu také já činím to, co ode mne druhý očekává, jsem tím, co ve mně druhý vidí – neboť sám sebe činím prostředkem, nástrojem svého předmětu, abych se zmocnil jiného předmětu“ (Popitz 1953, s. 144).

Společenský poměr pracovního výkonu je tedy zprostředkován produkty, jejichž čistě věcný charakter vládne veškerým lidským vztahům. Konstitutivní moment individuální činnosti nespočívá v jejím bytostném usouvstažnění s kvalitativně specifickým výrobkem, jako výrazem bezprostřední lidské potřeby, nýbrž v transsubjektivní sféře, ve které se kvalitativně rozdílné práce převádějí na práci zbavenou veškeré kvality, na všeobecný ekvivalent, na práci společensky nezbytnou k výrobě daného

⁴ „Das Individuum verhält sich zu sich selbst als Eigentümer, als Herr der Bedingungen seiner Wirklichkeit“ (Marx 1983, s. 383).

výrobku, která se v podobě kvantitativního vyjádření určité pracovní doby vtěluje do zboží coby veličiny směnného poměru.

Odtud lze pak dojít k závěru, že určení individua (v subjektivním i objektivním smyslu genitivu) nemá v tomto ekonomickém systému „rozštěpení produktu práce na užitečnou věc a věc ztělesňující hodnotu“ povahu „bezprostředních společenských vztahů osob samých v jejich práci, nýbrž naopak... věcných vztahů osob a společenských vztahů věcí“ (Marx 1953, s. 91). Slavná Marxova úvaha o fetišizaci zboží poukazuje právě na to, že užitná hodnota výrobku, ve které krystalizuje vynaložená pracovní síla ve formě identity činnosti a předmětu činnosti, se sobě samé zcizuje tou měrou, jak se vůči sobě staví do protikladu ve formě „ideálního“, totiž neskutečného zpředmětnění stejné hodnotové substance.

Veškerý předcházející výklad ústí do metodické otázky, již si při čtení Ulricha Becka kladu: Lze ze specifických rozdílů ve způsobu života lidí vyvodit nějaké dalekosáhlé závěry o podstatě, jež jejich životy určuje? A má-li tato podstata povahu „roztržky člověka s přírodou a člověkem“ (Marx 1978b, s. 77),⁵ totiž povahu odcizení, jež se, jak jsme se mohli na vlastní kůži přesvědčit, pohříchu rovněž v tzv. státech socialistického tábora projevovalo tím, že člověk a příroda jsou člověku toliko prostředkem mezi potřebou a předmětem, neměli bychom odtud vlastně dospět k závěru (a to nikoli navzdory Beckovým analýzám „rizikové společnosti“, nýbrž v souladu s nimi), že měřit povahu – tváří v tvář všudypřítomné ekologické krizi, která nelítostně dopadá na „kvalitu života“ ve zvláště postižených regionech – společensko-ekonomického systému výhradně kupní silou obyvatelstva se jeví jako překonané a v mnoha ohledech dokonce zcestné? A nemíjíme se současně zcela s povahou podstaty kapitalismu (s jeho pozoruhodnou životaschopností), snažíme-li se jej tvrdošíjně definovat jako systém, který vrhá široké vrstvy obyvatelstva do materiální nouze, zvláště jsme-li v posledních desetiletích svědky toho, že je s to všem (alespoň tedy v tzv. státech blahobytu) zajistit více či méně důstojné životní podmínky?

⁵ „Widerstreit zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen“ (Marx 1968, s. 536).

O povaze kapitalismu však stejně tak vůbec nic nevypovídá empirický fakt, že dělník – při konstantním poměru nerovnosti mezi různými společenskými vrstvami – zbohatl, nemáme-li žádné ponětí o ekonomických příčinách jeho zbohatnutí. Na úkor koho (či čeho) vlastně zbohatl, když ne na úkor kapitálu? Odkud se vzala nová hodnota, kterou si mezi sebou aktéři výrobního procesu (a to včetně dělníka) rozdělují? A z jakého důvodu se neprokázala Marxova pesimistická prognóza, že v rozvoji kapitalistické výroby, který má povahu bezmyšlenkovité akumulace výrobních prostředků a prohlubující se dělby práce, je zakódována sebe-destruktivní tendence, jeho znehodnocování, které se mělo stát nutným důsledkem postupného poklesu všeobecné míry zisku jakožto výrazu snižování podílu živé práce na výrobním procesu?⁶

Pokud je pravda, že kapitalismus je pouze jiný výraz pro ničím nespoutané přivlastňování, jehož motorem je vnitřní a vnější expanze, která se projevuje neustálým vytvářením nových potřeb a rozšiřováním odbytišť, neměli bychom vlastně systém námezdní práce, který pro mnohé zůstává synonymem exploatace dělníka a tudíž podstatou kapitalistického způsobu výroby, považovat za pouhý kontingentní, přechodný jev, za nic jiného než historickou epizodu, která se zkrátka a dobře vyčerpala, neboť se v plné nahotě ukázalo – cynicky řečeno –, že „démonická síla“ automatického systému strojů, jako jednoho z těch nejkrajnějších výrazů panství novověké „techniky“, je na rozdíl od člověka mnohem účelnějším nástrojem k vytváření stejnoměrného a nepřetržitého pohybu?

Rozvineme-li tuto metaforu a označíme kapitalistickou výrobu jako stejnoměrný, nepřetržitě se reprodukující stroj, který se skládá z různých mechanických a živých orgánů a jehož hnací

⁶ V této souvislosti považuji za nutné uvést, že Marxova teorie, v níž spojil prohlubující se krizi kapitalismu s postupným poklesem všeobecné míry zisku, se ve svých základech silně otřásala mnohem dříve než ve druhé polovině dvacátého století. Jen tak si lze ostatně vysvětlit, že v některých marxistických kruzích (pro příklad uveďme: Tugan-Baranowsky, *Theoretische Grundlagen des Marxismus*) vznikla na počátku dvacátého století poptávka tuto teorii „zachránit“ pomocí dosti simplifikujícího výkladu Marxova pojetí hospodářského cyklu: Podstata kapitalismu má spočívat ve dvojí, protikladné tendenci, která nutně ústí do podspotřeby respektive nad-výroby. V souladu s tím, jak kapitalismus horečně rozvíjí veškeré své výrobní síly, aby produkoval čím dál tím větší množství výrobků a korelativně nové a nové možnosti spotřeby, zvětšuje se masa lidí, jež je na základě rostoucí produktivity výrobního procesu, zvyšováním míry relativní nadhodnoty, vytlačována z trhu práce, pročež ztrácí finanční prostředky, které mají realizovat tuto potenciálně vyšší spotřebu (Schumpeter 2004, s. 56-58).

silou (a zároveň převodovou pákou) je autistická, ježto do sebe zapouzdřená potřeba bez přestání rozvíjet svou potřebu nadouvat se svým vlastním obsahem, neodbytně se nabízí následující otázka: Kdo či co vlastně v současné době slouží kapitalistickému stroji jako prostředek či nástroj jeho expanze, kdo či co hraje úlohu „proletáře“ dnešní doby?

Literatura

- BECK, U. (2009): *Jenseits von Stand und Klasse*. In: Heike Solga – Justin Powell – Peter A. Berger (eds.): *Soziale Ungleichheit, Klassische Texte zur Sozialstrukturanalyse*. Frankfurt/Main: Campus Verlag, 221-239.
- BECK, U. (2004): *Riziková společnost*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- CALVEZ, J-Y. (1956): *La pensée de Karl Marx*. Paris: Éditions du Seuil.
- LOUDÍN, J. (2017): Individualizace podle Ulricha Becka. In: Oleg Suša – Marek Hrubec (eds.): *Riziková společnost a globální ohrožení, Ke kritické teorii Ulricha Becka*. Praha: Sociologické nakladatelství, 31-52.
- MARX, K. (1978a): *Die Deutsche Ideologie*, Werke, Band 3. Berlin: Dietz Verlag.
- MARX, K. (1978b): *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda.
- MARX, K. (1983): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Werke, Band 42. Berlin: Dietz Verlag.
- MARX, K. (1953): *Kapitál (I.)*. Praha: SNPL.
- MARX, K. (1956): *Německá ideologie*, Spisy/K. Marx, B. Engels, Svazek 3. Praha: SNPL.
- MARX, K. (1968): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Werke, Band 40. Berlin: Dietz Verlag.
- MARX, K. (1949): *Osmnáctý Brumaire Ludvíka Bonaparta*. Praha: Svoboda.
- MARX, K. (1974): *Rukopisy „Grundrisse“ (Ekonomické rukopisy z let 1857-1859)*, Svazek 2. Praha: Svoboda.
- POPITZ, H. (1953): *Der Entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*. Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft.

SCHUMPETER, J. A. (2004): *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Brno: CDK.

Resumé

By the research of the individual and his emancipation in so-called risk society, I put emphasis on the following questions: Can we the uncertainty with regard to present threats transform in force which would integrate isolated individuals? Had the welfare state really overcome their alienation, or it only took an other unexpected shape? In what measure is the alienation of a man connected with the meta-economic expropriation which violated original organic unity of the individual together with objective conditions of his existence?

Key words: Beck – Marx – Individual – Society – Alienation

Tento text vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 2020 – Fenomenologie a oikologie. Příspěvky k aktuálním otázkám filosofického bádání.

Mgr. Martin Jiskra

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

Katedra filosofie

Pátkova 2137/5

182 00 Praha 8 – Libeň, ČR

e-mail: jjiskramartin@email.cz

MAJÁK UPROSTRED MORA

Lukáš Arthur Švihura

(POST)MODERNÁ NEISTOTA

Ludia si zaslúžia istoty. Tak znel niekdajší predvolebný slogan jednej zo slovenských politických strán, ktorý by akiste obstál aj ako pomyselný slogan tradičnej spoločnosti sledujúcej svoj prechod k spoločnosti modernej. Viacerí sociológovia analyzujúci tento prechod, ako aj charakteristické znaky modernej a postmodernej (neskoromodernej či vysoko rozvinutej modernej) spoločnosti ukázali, že práve v nej sa mnohé tradičné istoty značne naštrbili. Jedným z nich je A. Giddens, ktorý vo svojej sociológii explicitne používa špecifické slovné spojenie: ontologická istota.¹ Je to pojem, ktorý podľa Giddensa (1996, s. 92) označuje „dôveru, ktorú má väčšina ľudských bytostí v kontinuitu svojej vlastnej identity a v konštantnosť okolitého sociálneho a materiálneho prostredia svojich činov. Pocit spoľahlivosti osôb a vecí, tak dôležitý pre pojem dôvery, je základom pocitov ontologickej istoty“. Na tomto mieste nás zaujíma ontologická istota práve ako dôvera v kontinuitu vlastnej identity. Túto dôveru môžeme chápať aj ako isté neproblematické vedomie (hoci nie nevyhnutne reflektované) toho, kým sme.

Zo sociologického hľadiska (využívajúceho metódu historickej komparácie) možno vo vzťahu ku kontinuite identity identifikovať podstatnú zmenu súvisiacu práve s prechodom od tradičnej k modernej spoločnosti. V premoderne totiž jestvovali také sociálne faktory, ktoré boli vo vzťahu k pocitu ontologickej istoty suportívne. Išlo o stabilné sociálne štruktúry, ktorých bol jedinec po narodení integrálnou súčasťou, reprezentované určitou tradíciou, spolu s relatívne pevným a stabilným systémom sociálnych rol, hierarchií a na nich naviazaných jednoznačných pravidiel správania. Tradícia mu tak poskytovala jasnú orientáciu v spoločnosti, ktorej bol členom, vrátane jeho stabilného miesta v nej. S tým súvisí aj Giddensom spomínaná konštantnosť okolitého sociálneho a materiálneho prostredia, ktorá je v modernej spoločnosti omnoho fragilnejšia, než v spoločnosti tradičnej.

¹ Giddens používa slovné spojenie *ontological security*, ktoré sa niekedy prekladá ako „ontologická istota“ a inokedy ako „ontologické bezpečie“.

S prechodom k modernej spoločnosti sa totiž táto zaistujúca situácia premoderny mení. Ako totiž ukázal U. Beck, s uvedeným prechodom je nerozlučne spätá tzv. trojnásobná individualizácia, „ktorú predstavuje: *vyviazanie* z historicky daných sociálnych foriem a väzieb v zmysle tradičných vzťahov nadvlády a materiálnej závislosti („dimenzia oslobodenia“), *strata tradičných istôt* v oblasti praktického vedenia, viery a riadiacich noriem („dimenzia odčarovania“) a – čím sa význam pojmu prevracia prakticky na svoj opak – *nový druh sociálnej viazanosti* („dimenzia kontroly či reintegrácie)“ (Beck 2004, s. 206). Vo vzťahu k identite sú dôležité všetky tri aspekty modernej individualizácie. Vyviazanie späť s oslobodením možno vnímať ako pozitívny fenomén, vďaka ktorému sa mohli sociálne a kultúrne determinovaní jednotlivci aj celé skupiny ľudí vymaniť z daných štruktúr tradičnej spoločnosti. Odvrátenou stránkou onoho procesu je však druhá rovina modernej individualizácie, totiž strata tradičných istôt, ktoré sú inherentnou súčasťou týchto štruktúr. Modernú slobodu ako jej verná družka sprevádza neistota. Je to neistota ontologická, lebo vyviazanie spôsobuje otrasy konštantného prostredia, ktoré po novom možno zmeniť či odmietnuť. Ak však identita jednotlivca vyrastá z tohto prostredia, predstavuje vyviazanie výzvu aj pre pocit kontinuálnej identity.

Hoci sa moderný človek nachádza v odlišnej situácii, než človek tradičný, predsa len sa jeho fundamentálne potreby zásadne nemenia. Naplnenie pocitu ontologickej istoty je jednou z takých potrieb, pričom si svoju identitu neudržiava v dôsledku narodenia sa do určitého sociálneho prostredia, ale musí ju samostatne utvárať bez opory v tradičné, premoderné štruktúry.² Práve to podľa U. Becka (2004, s. 216) značí individualizáciu, totiž to, že „biografia človeka je vyviazaná z daných determinácií, že je otvorená, závislá na vlastných rozhodnutiach a uložená každému jednotlivcovi ako úloha, ktorú musí svojim konaním realizovať“. Nemali by sme to interpretovať tak, že by sa z modernej spoločnosti ako šmahom ruky vytratili všetky identitu štruktúrujúce prvky. Aj dnes jestvuje nepreberné množstvo tradícií a vzorov, o ktoré sa individuum môže pri sebautváraní oprieť. Stávajú sa však vecou jeho osobnej voľby a výberu z konkurujúcich si daností.

² Porov. aj (Švihura 2019).

G. Lipovetsky si to všimal už v čase písania svojej *Éry prázdnoty*, keď to demonštroval na príklade náboženstva, ktoré možno považovať za jednu z najsilnejších tradičných identitu štruktúrujúcich inšancií. Uviedol, že „ľudia sú veriaci, ale akosi podľa vlastného výberu: v nejaké dogmy veria a iné zavrhnú, miešajú evanjeliá s koránom, s budhizmom alebo so zen-budhizmom [...] môžete byť nejakú dobu kresťanom, pár mesiacov budhistom, pár rokov prívrženec Krišny alebo žiak Maharadža Dži. [...] Príťažlivosť posvätného je neodmysliteľná od narcistickej straty podstaty, od pružného jedinca hľadajúceho seba samého, bez orientačných bodov a bez istôt“ (Lipovetsky 2008, s. 186 a n.). Jeho príklad náboženstva je samozrejme transponovateľný a v rozličných kontextoch poukazuje na to isté. Totiž, že práve táto pluralita a sloboda je naproti monistickému a determinujúcemu charakteru premoderny problematická.

Nemyslíme to generálne, len vo vzťahu k pocitu ontologickej istoty s ohľadom na kontinuálnu identitu. Naplňajúc potrebu pocitu ontologickej istoty totiž musíme uskutočňovať selekciu. Avšak na základe akých kritérií ju budeme realizovať? A nemala by byť definitívna? Ako inak by totiž mohlo to, čo si vyberieme, fundovať našu identitu ako koherentné kontinuum? Čo ak sa totiž daný výber o nejaký čas ukáže ako problematický či nesprávny? Oprieme sa opäť o niečo iné? Moderná hodnota individuálnej slobody je akiste nedocniteľná. Zdá sa však, že v niečom podstatnom nedokáže konkurovať pocitu ontologickej istoty premoderného človeka.

Na tomto mieste by bolo možné namietať, že od čias formujúcej sa modernej spoločnosti máme do činenia s novou dimenziou ľudského života, v ktorej sa niekdajší pocit ontologickej istoty vo vzťahu ku kontinuálnej identite a konštantnosti obklopujúceho (sociálneho a kultúrneho prostredia) stáva bezvýznamným a začínajú ho substituovať nové kvality: pluralita možností a volieb, ako aj epizodickosť a fragmentárnosť života jednotlivca.³ Kvality, ktoré sa nepochybne intenzifikujú v spoločnosti postmodernej. Nebudeme spochybňovať, že to tak u niektorých jedincov naozaj môže byť, totiž, že uvedené kvality a spôsob života na nich založený môže pre nich predstavovať hodnotu konkurujúcu premodernému pocitu ontologickej istoty. Na druhej strane však považujeme za

³ K problému epizodickosti ľudskej existencie v kontexte axiologického pluralizmu porov. (Švihura 2017).

potrebné upozorniť na fenomény, ktoré postmodernú ontologickú neistotu demonštrujú ako problém.

BIEDA EFEMÉRNEHO

Skutočnosť, že ontologická neistota nie je práve želaným stavom ani pre postmoderného jednotlivca, potvrdzujú permanentné a neutichajúce spôsoby hľadania nových záchytných bodov a orientačných štruktúr. Viaceré empirické dôkazy, zachytené v prácach filozofov a sociológov ukazujú, že tendencia ľudí nachádzať istotu prostredníctvom orientácie sa na niečo, čo ich transcenduje, je v postmodernej spoločnosti stále prítomná, hoci v špecifickejšej forme, zohľadňujúcej pluralistický a tekutý⁴ kontext postmodernej spoločnosti. Môžeme to sledovať *exempli gratia* v rovine kultúrnej symboliky. Oslabenie náboženského, národného alebo akéhokoľvek iného jedinca transcendujúceho symbolizmu, ku ktorému dochádza pod vplyvom modernej individualizácie, ešte nie je dôkazom toho, že sa jedinec nemá potrebu ukotvovať v niečom transcendentnom, čo by mu sprostredkúvalo pocit ontologickej istoty. Ak by to tak bolo, nesmierne by nás musela prekvapovať vášeň, s akou sa ešte aj ľudia dneška identifikujú so značkami a ich logami, ktoré reprezentujú niečo, čo život jednotlivca zásadne transcenduje a pritom ho s oným transcendentným vďaka svojmu symbolizmu spája. Značky a logá totiž neodkazujú len na korporáciu, ktorá stojí v ich pozadí, ale „vedome vstrebávajú aj estetický, naratívny, etický a kreatívny rozmer. Každá veľká značka chce byť dnes vnímaná skrze ‚kultúru‘: má predstavovať nedeliteľný celok životného štýlu, vzhľadu, mentality, hodnôt, príbehu a vnímania sveta“ (Lipovetsky 2012, s. 47). V rovine individuálnej existencie pôsobia tak, že jednotlivca ukotvujú, že mu sprostredkujú istoty, pokiaľ ide o orientáciu vo svete, ako aj o tom, kým je ako časť nejakého väčšieho celku.

Obdobným spôsobom pôsobia v postmodernej spoločnosti ľudské vzory, ku ktorým sa jednotlivci upínajú ako k pomyselným garantom ontologickej istoty. Platí tu v zásade to isté, čo pri logách a značkách: Ak by individuálna sloboda, sprevádzajúca vyviaza-

⁴ Pojem „tekutosti“ zavádza na charakterizovanie vysoko rozvinutej modernej spoločnosti vo svojej knihe *Liquid Modernity* Z. Bauman, ktorý sa vyhýba slovnému spojeniu „postmoderná spoločnosť“. Porov. (Bauman 2000).

nie, o ktorom písal Beck, predstavovala funkčnú substitúciu tradičných determinácií, muselo by nás veľmi prekvapovať, ako často sa ľudia namiesto autonómneho sebautvárania orientujú skôr na imitáciu vzorov, ktoré považujú za svoje idoly. Práve tie podľa K. P. Liessmanna (2012, s. 113) „reprezentujú ústredné hodnoty spoločnosti, ktorá sa o svojich hodnotách nedokáže uistiť iným spôsobom, pretože náboženské články viery a ich záväznosť sa stratila a politické a morálne presvedčenie tiež. Idoly sú vždy implicitne zosobnenou normou. Každý si dnes môže myslieť, čo chce, cítiť a žiť, ako chce. A napriek tomu každá spoločnosť potrebuje niečo, čo by ju držalo pohromade a čo môže každý vidieť“. Idoly, ktorými sú dnes omnoho častejšie než štátnici alebo náboženský vodcovia ľudia z prostredia médií, kultúrneho priemyslu alebo dokonca influenceri z prostredia sociálnych sietí typu *TikTok*, uisťujú jednotlivca ak aj nie o konštantnosti sociálneho prostredia (dnes často virtuálneho), v ktorom sa nachádza, tak aspoň o tom, že toto prostredie je preňho známym a dôveryhodným miestom, čím mu prepožičiavajú časť z elementov, z ktorých sa skladá pocit ontologickej istoty. To je jeden z dôvodov, prečo sú mnohí ľudia podľa Lipovetského posadnutí celebritami. Okrem toho, že sú médiami úniku z každodenných životných strastí, totiž saturujú aj potrebu „nachádzať vo svete neustále sa zrýchľujúcich premien nejakej známe tváre. Hyperkonzument síce dychtí po novotách a po móde, ale súčasne túži po pevných záchytných bodoch. ‚Osobnosti‘ zlučujú obe protikladné dimenzie a odpovedajú na oba druhy očakávaní súčasne“ (Lipovetsky 2011, s. 45).

Uvedené príklady, ktoré však vôbec neposkytujú vyčerpávajúci obraz o preberanej téme, ukazujú, že vyviazanie a strata tradičných istôt nemusia byť iba benefitom (post)modernej doby, ale aj jej deficitom. Tieto príklady možno vnímať ako sekularizovanú a komercializovanú substitúciu za absentujúce tradičné, život orientujúce a ontologickú istotu poskytujúce mechanizmy. A to takú substitúciu, ktorá vedie k tretej dimenzii Beckom analyzovanej individualizácie, totiž k novému druhu sociálnej viazanosti. Samotná táto substitúcia by mohla byť predmetom kritického pojednania, na tomto mieste ju však nebudeme interpretovať ako tragédiu. Je totiž celkom normálne, že na zmenenú situáciu sa nezmenený človek snaží adaptovať prostriedkami, ktoré má aktuálne k dispozícii, a o ktorých je presvedčený (alebo presvedčaný),

že mu pomôžu sa s ťaživou situáciou ontologickej neistoty adekvátne vysporiadať. To, čo predstavuje problém v našej perspektíve, je skutočnosť, že (post)moderné spôsoby saturovania pocitu ontologickej istoty v skutočnosti tento pocit nedokážu saturať kvôli svojej efemérnosti. Zásadný problém totiž nepredstavuje ani tak to, že sa jednotlivci orientujú na značky a logá rozličných spoločností či produktov, alebo na idoly z mediálneho prostredia, ako skôr to, že produkty a celebrity poháňa konzumná logika: zaobstarať – spotrebovať (nasýtiť sa) – zahodiť. Po tomto cykle nasleduje rovnaký cyklus, avšak s obmenami toho, čo sa spotrebúva, lebo opakovaná spotreba nudí.

Problémom je teda paradox spočívajúci v efemérnom charaktere toho, čo má poskytovať kontinuitu a konštantnosť, tieto dva fundamenty ontologickej istoty. Či už ide o symboly alebo osobnosti, ktoré majú potrebu ontologickej istoty saturať, neustále sa menia. Raz význam nadobúdajú, inokedy ho strácajú, a to v závislosti od pozornosti, ktorá im je venovaná, a od kapitálu, ktorý je do nich investovaný. Alebo potiaľ, kým ich nevystrieda niečo atraktívnejšie a novšie. Ako je potom možné budovať si na ich základe kontinuálnu a koherentnú identitu? Ako nám poskytne pocit istoty a orientácie v meniacom sa svete to, čo je integrálnou súčasťou onoho hérakleitovského, permanentne sa meniaceho sveta? Napriek tejto problematickosti však samotná existencia týchto prostriedkov saturovania pocitu ontologickej istoty dokazuje, že (post)moderný človek po nej neustále prahne. Možno práve tým viac, čím viac sa mu jeho svet javí ako neprehľadné, nekontrolovateľné a neznáme, *de facto* nehostinné miesto. Ako raz uviedol Z. Bauman (1996, s. 213): „Sociálny priestor moderného človeka sa skladá z ostrovov významu, roztrúsených po obrovskej oblasti zbavenej významu: každý ostrov je rajom znalostí uprostred sémantickej púšte, pozbavenej charakteristických črt a orientačných bodov“. Dodajme, že len dovtedy, kým ho nepohltia jej pohyblivé piesky.

NÁJSŤ ISTOTU V SEBE

Zrejme je teda pri hľadaní ontologickej istoty potrebné zvoliť odlišnú stratégiu. Ak je sekularizovaná a komercializovaná transcendencia v tomto smere nepostačujúca, možno je odpoveďou na otázku „Kde hľadať ontologickú istotu?“ inscendencia. Na-

pokon, nie sú toho dôkazom nové alebo eklektické druhy (post)moderných spiritualizmov, reprezentované centrami dianetiky a scientológie, učením hnutia New Age, ale aj pop-psychologické príručky (tzv. *self-help books*) frivolne kombinujúce vedu s ezoterikou? Naozaj sa zdá, že popri hľadaní ontologickej istoty mimo seba sa (post)modernému človeku otvára aj iné, rozsiahle a tajomné miesto, v ktorom sa ontologická istota napokon môže ukrývať, totiž jeho vlastné vnútro. (Post)moderný človek, sklamaný efemérnymi (ne)istotami, ktoré mu ponúkajú iní, má možnosť nadobudnúť ontologickú istotu ani nie tak prostredníctvom identifikácie sa s niečím alebo imitácie niekoho, čo alebo kto ho presahuje, ale vďaka komplexu praktík starostlivosti o seba či starostlivosti o dušu. Nemali by sme sa však nechať zmiasť. (Post)moderný človek vedome nerevitalizuje odkaz Sokrata ani Patočku. K onej starostlivosti o seba je motivovaný prostredníctvom toho, čo M. Jacyno (2012) nazýva „terapeutická kultúra“.

Analyzujúc produkty terapeutickkej kultúry, ako sú „programy terapie a príručky autoterapie, nemôžeme mať žiadne pochybnosti o tom, že trh, štrukturálna nezamestnanosť, politické problémy aj problémy sociálne nič neznamenajú v porovnaní s ‚ťažkým detstvom‘, ‚naprogramovaním nevedomia‘, ‚naučenou bezradnosťou‘, ‚nedostatkom asertivity‘, ale tiež vzhľadom na malý prietok *čchi*, zlú karmu či narušenú harmóniu čakier“ (Jacyno 2012, s. 219). Ontologickú neistotu v tejto perspektíve negenerujú destabilizujúce vonkajšie okolnosti, ale to, ako sa k nim stavíme, ako sme sa ich (ne)naučili spracúvať. „Neexistuje spôsob, ako ovládnuť svet, oproti tomu možno zmeniť svoju náladu“ (Jacyno 2012, s. 223). Jacyno tak upozorňuje na skutočnosť, že v rámci terapeutickkej kultúry sa akcent presúva na prácu na sebe samom, vďaka ktorej môžeme nadobudnúť pocit ontologickej istoty sami zo seba. Je pritom dôležité uviesť, že Jacyno sa k tomuto fenoménu vzťahuje značne kriticky. V (post)modernom obraze k sebe totiž vidí „rôzne hrozby autentickej demokracie“ (Jacyno 2012, s. 189), keďže stabilizácia jednotlivca sa v terapeutickej kultúre realizuje prostredníctvom konformizmu, ktorý má podobu zmierenia sa s danými, nijako neproblematizovanými okolnosťami. Terapeutická kultúra teda podľa nej jednotlivca nepodnecuje k politickému aktivizmu, k túžbe zmeniť to, čo ho zvonka destabilizuje alebo zneisťuje, ale k preprogramovaniu svojho vedomia a postoja tak, aby s danými okolnosťami harmonizovali.

Tento (post)moderný obrat k sebe však napriek kritike Jacyno poukazuje na čosi celkom zásadné. Totiž na skutočnosť, že v podmienkach (post)modernej spoločnosti, v ktorej sme sa oslobodili od tradičných determinácií a istôt garantovaných tradíciou, v podmienkach, v ktorých má aj to, čo jednotlivca transcenduje, iba efemérny charakter, sa ako najschodnejšia cesta, po ktorej možno kráčať v ústrety ontologickej istote, ukazuje tá, ktorá nás vedie do zákutí seba samých. Terapeutická kultúra ukazuje, že to mnohí začínajú chápať. Je však zrejmé, že prostriedky, ktoré v rámci tejto kultúry nachádzajú v dominantnej miere, sa mňajú svojím cieľom. Jacyno má pravdu v tom, že harmonizovať svoje vedomie s externými faktormi nie je ideálnou cestou. A to nielen kvôli ohrozeniu demokracie konformizmom, ale preto, lebo externé faktory majú v postmodernej spoločnosti – ako sme už videli – efemérny charakter, čím z jednotlivca, ktorý sa na nich snaží adaptovať, robia „hračku módu, okolností, konjunktúr a trhov“ (Beck 2004, s. 211). To istotne nie je spôsob nachádzania ani budovania ontologickej istoty. Neznamená to však, že sa (post)moderný obrat k sebe tomuto cieľu musí nevyhnutne minúť. Jestvujú aj iné prostriedky, než sú tie, ktoré nám dominantne ponúka terapeutická kultúra.

Ide o prostriedky filozofickej starostlivosti o seba, ktoré sa navyše organicky začleňujú do terapeutickkej kultúry (post)modernej spoločnosti a ľudia začínajú objavovať ich nesporné a tisícročiami verifikované benefity. Dokladajú to také fenomény, ako sú napríklad kurzy a aktivity realizované po celom svete organizáciou Nová Akropolis,⁵ oslavy svetového dňa filozofie pod záštitou UNESCO⁶ či pôsobenie organizácií ako Modern Stoicism.⁷ Už z týchto nemnohých, zato však významných príkladov možno usudzovať, že napriek frekventovaným akademickým nárekom o jej nepopulárnosti sa filozofia nepoberá na smetisko dejín. Aj keď je potrebné jedným dychom dodať, že tu nejde o filozofiu čisto akademickú. Akoby však tá sokratovská, kynická či stoická takou bola. Veď už P. Hadot (2017. s. 15) ukázal, že veľká časť antickej filozofie „je v prvom rade určitým spôsobom života, ktorý je však vždy úzko spätý s filozofickým diskurzom“.

⁵ Pozri <https://www.acropolis.org/en/>.

⁶ Pozri <https://en.unesco.org/commemorations/philosophyday>.

⁷ Pozri <https://modernstoicism.com/>.

Je to práve príklad stoickej filozofie, resp. – aby sme boli presní – rímskeho stoicizmu, ktorým možno demonštrovať, ako si filozofia nachádza svoje miesto v prostredí terapeutickkej kultúry. O jej popularizáciu a modernizáciu sa zaslужujú mnohé platformy, ktoré majú podobu verejných prednášok a podujatí, ako je napríklad Stoicon⁸ či podcastov, ako je Good Fortune,⁹ a napokon populárnych príručiek stoicizmu, ktoré ukazujú, že staroveká filozofia môže mať – ak sa dokáže podať súčasným jazykom – svoje praktické uplatnenie aj (alebo práve) v podmienkach (post)modernej ontologickej neistoty. Zrejme nebude náhodou, že dokonca aj v našom domácom prostredí sa na pulkoch komerčných kníhkupectiev začali objavovať preklady príručiek stoickej filozofie v časoch spätých s pandémiou ochorenia COVID-19. Akoby nám unikátna globálnosť tejto neistej doby, ktorá sa dotkla všetkých vrstiev a typov ľudí – od skúsených podnikateľov po životachtivých tinedžerov – ukázala, že na jej zvládnutie nám už nemusí stačiť pop-psychológia a komercionalizované praktiky východnej duchovnosti od zenbuddhizmu cez jogu až po tantru, ale že aj v okcidentálnej myšlienkovej tradícii sa nachádza „pokladnica nápadov, techník, myšlienok, procedúr a pod., ktoré síce nemôžu byť oživené vo svojej presnej podobe, ktoré však pomáhajú vytvárať akýsi uhol pohľadu, použiteľný veľmi dobre ako nástroj pre analýzu a pre transformáciu toho, čo sa okolo nás deje“ (Foucault 2002, s. 347).

Práve filozofiu rímskeho stoicizmu objavujú pre širšie vrstvy čitateľov autori ako W. B. Irvine, M. V. Natta či R. Holiday a S. Hanselman, ktorých knihy sa objavili na pulkoch našich kníhkupectiev v období rokov 2020 – 2021, hoci Irvinova kniha o starovekom umení stoickej radosti bola pôvodne publikovaná už v r. 2009 vo vydavateľstve Oxford University Press. Aj keď Irvine sám je akademikom, uvádza v nej, že svoju knihu napísal pre bežných ľudí, „ktorí sa boja, že možno mrhajú životom. To zahŕňa tiež tých, ktorí si uvedomili, že im chýba koherentná životná filozofia, a kvôli tomu sa brodia každodennými aktivitami ako v močiari“ (Irvine 2020, s. 21). Podobná je aj motivácia známeho popularizátora stoicizmu, M. V. Nattu, ktorý revitalizuje etickú časť stoickej filozofie, vedúcu človeka k istejšiemu, ukotvenejšiemu a stabilnejšiemu životu. Preto moderným slovníkom sprostredkúva svojim čitateľom

⁸ Pozri <https://modernstoicism.com/stoicon/>.

⁹ Pozri <https://immoderatestoic.com/good-fortune>.

aj poslucháčom svojich podcastov stoické „morálne zásady pre činy v často mätúcom a neprívetivom svete“ (Natta 2020, s. X). Kontext neistoty sveta, v ktorom sa rímsky stoicizmus rozvíjal, pripomínajú svojim čitateľom aj R. Holiday a S. Hanselman (2021, s. 15), ktorí o stoicizme tvrdia, že bol reakciou na „nevypočítateľnú povahu každodenného života a ponúkol ľuďom súbor praktických nástrojov pre každodenné použitie“. No nie sú to len popularizátori stoicizmu, ktorí čosi také tvrdia. Už J. Ferguson vo svojich analýzach antickej morálky upozorňoval na to, že filozofie, ako bola napríklad tá stoická, ale aj ďalšie filozofie obdobia helenizmu, sa rozvíjali v politicko-sociálnom rámci, v ktorom „sa ľudia cítili ako v zovretí svetových síl, ktoré nemohli kontrolovať ani ovplyvňovať“ (Ferguson 2017, s. 135). Narážka na neistotu vtedajšieho sveta je tu zrejmá, a tak sa nemožno ubrániť aspoň opatrným paralelám s neistotami súčasnými, ktoré síce majú odlišný charakter, avšak mohli by revitalizáciu stoickej filozofie vysvetľovať. Tú spolu s inými helenistickými filozofiami Ferguson (2017, s. 137) poníma ako filozofiu úniku, ktorého primárny zmysel „spočíva v kultivácii autarkie“.

Tým sa vraciame k už spomenutej inscendencii, ktorá by snád mohla predstavovať spôsob nadobúdania ontologickej istoty (post)moderného človeka, ktorý si uvedomuje alebo cíti, že ontologická istota spätá s konštantnosťou prostredia, osôb a vecí je zrejme nadobro *pasé*. Filozofická – v našom príklade stoická – inscendentná cesta budovania ontologickej istoty pritom predstavuje žiaducu alternatívu k tomu, čo nám ponúka terapeutická kultúra. Je však žiaducou alternatívou preto, lebo sa v mnohých predpokladoch zlučuje s mentálnym nastavením (post)moderného človeka, vďaka čomu mu táto cesta vôbec nemusí pripadať cudzia, hoci sa objavila pred tisícročiami. Stoicizmus totiž v (post)modernej dobe predurčuje na úspech práve predpoklad, ktorý zdieľa s terapeutickou kultúrou, a ktorý si práve vďaka nej ľudia dlhodobo osvojujú. Tento predpoklad vystihuje azda najznámejší výrok Epiktéta, ktorým začína jeho slávna – Flaviom Arrianom spísaná – *Rukoväť*: „Niektoré veci sú v našej moci, iné nie sú v našej moci“ (Epict., *Ench.* 1.1). Je známe, že podľa Epiktéta v našej moci nie sú externé procesy, na ktoré dosah nemáme, kým v našej moci sú naše predstavy, myšlienky a spôsob hodnotenia toho, čo nemôžeme ovplyvniť.

Zdá sa teda, že modifikácia našich predstáv o tom, čo sa okolo nás deje, by mohla prispieť k väčšej ontologickej istote – tak, ako to predpokladá terapeutická kultúra. To však nie je celá pravda. Epiktétos nás totiž neučí, ako harmonizovať s externými udalosťami, na ktoré nemôžeme mať vplyv. Jeho filozofia nás neadaptuje na kontingentný hérakleitovský *kosmos*, práve naopak. To, na čo nemôžeme vplývať, sa nielen v Epiktétovej, ale v celej stoickej filozofii chápe ako niečo *indiferentné*. A ak je niečo indiferentné, nemá zmysel sa tomu neustále prispôsobovať. Je potrebné voliť odlišnú stratégiu, spočívajúcu v koncentrácii sa na to, na čo vplyv reálne máme. A to je naše myslenie, naše vnútro, naše prežívanie. Prvým krokom k pokojnej mysli, k reálnemu ukotveniu, k istote, ktorá by snáď mohla mať prívlastok „ontologická“, je preto svedomitá diferenciácia toho, čo môžeme a čo na druhej strane nemôžeme ovládať, pričom tým, čo ovládať nemôžeme, by sme sa ani nemali znepokojovať, lebo to *de facto* nedokážeme zmeniť. Po takejto diferenciácii skoro prideme na to, že to, na čo sme sa (možno nereflektovane) upínali ako na niečo, čo nás uisťuje o sebe samých, je v skutočnosti niečím, čo nás o našu istotu okráda. Nemáme to totiž vo svojej moci a skutočne istým si možno byť len tým, čo vo svojej moci reálne a permanentne máme. Ba čo je horšie, to, na čo alebo na koho sme sa upínali, tým má v skutočnosti vo svojej moci nás. Či už dôjde k jeho transformácii, odcudzeniu či strate, vždy to bude predstavovať dvojaký pohyb. Bude to totiž zároveň našou transformáciou, sebaodcudzením, stratou seba samých. Nemali by sme tomu rozumieť tak, že zmena seba samého je *a priori* niečím zlým. Zlé je však to, ak našu zmenu vyvoláva niečo, na čo nemáme žiaden vplyv. Zmena môže mať pozitívny význam vtedy, keď sme jej facilitátorom my sami, keď nie sme vydaní napospas slepej náhode. Ak hľadáme ontologickú istotu na pozadí stoickej filozofie, zrejme čoskoro porozumieme, že toto spojenie vonkajšieho a vnútorného bude potrebné pretrhnúť. Vďaka tomu sa budeme neustále približovať k tomu jedinému, čo vo svojej moci mať môžeme. Totiž k sebe samým.

MAJÁK UPROSTRED MORA

Stoicizmus je samozrejme iba jedným z príkladov vhodnej filozofie, ktorá je užitočnosťou človekom postmodernej doby, a ktorou možno meniť nielen seba, ale aj svet, hoci je na prvý pohľad zameraná na prácu so sebou samým, na starostlivosť o seba,

o dušu, o svoju myseľ. No kým terapeutická kultúra špecifickými spôsobmi starosti o seba napomáha konzervovať svet generujúci početné problémy jednotlivca (a na ktoré by sa bolo produktívne pozrieť aj optikou Foucaultovej *biopouvoir*), tak filozofické praktiky môžu byť v tomto smere vnímané naopak – ako antisystémové. Nie v tom mysle, že by schválne pôsobili subverzívne voči systému ako takému, majú však moc eliminovať zo systému to, čo človeku reálne škodí. Iste nie globálne. Obsahujú však v sebe potenciál redukovať dopady systému na jednotlivca a tak systém pripravovať o jeho partikulárnu moc. Môžu tak prispievať k systémovej zmene po kúskoch cez to, čo problémy systému pomáha udržiavať – cez naše vlastné životy.

Dôležité je pritom podotknúť, že tieto systémové zmeny sa vďaka filozofii môžu uskutočňovať *v súlade* s aktuálnou dobou, nie v rozpore s ňou. Práve stoická filozofia ukazuje, ako môže byť filozofia pozitívne antisystémovou záležitosťou, a pritom na ľudí nepôbiť, akoby prišla z iného sveta. A práve preto je dnes taká presvedčivá. Schopnosťou vyššie spomínaných popularizátorov stoicizmu je práve to – primäť súčasného čitateľa, poslucháča podcastov či sledovateľa vlogov k presvedčeniu, že filozofia môže byť integrálnou súčasťou životov, ktoré aktuálne žijeme práve my – ľudia postmoderného a konzumného sveta. Dôležité je to aj preto, lebo stoicizmus neprinavracia tradície, neorientuje človeka na minulosť, nie je postavený na kritickej komparácii, z ktorej by ako výsledok vyplynulo odmietnutie negatív súčasného sveta a hlásanie návratu späť. Nepresviedča nás, že ontologickú istotu môžeme dosiahnuť len zbavením sa podmienok, ktoré sú nám vlastné, a prinavrátením sa k tým, ktoré sú pre nás už dlhú dobu cudzie. Naopak, ako kľúčový prvok záujmu či ako záchytný bod ponecháva to, o čo sa súčasný človek zaujíma najviac – jednotlivca samotného. Avšak jednotlivca reflexívneho a stabilného, pokojného a istého. Jednotlivca, ktorý sa uprostred rozbúreného mora nekontrolovateľného sveta týči ako statný maják odolávajúci náporom búrlivých vln. Je to však zároveň maják, prostredníctvom ktorého filozofické svetlo orientuje tých, ktorí sa na rozbúrené more vydali hľadať svoju vlastnú cestu k istote.

Literatúra

- BAUMAN, Z. (1996): *Etyka ponowoczesna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BAUMAN, Z. (2000): *Liquid Modernity*. Cambridge, Malden: Polity.
- BECK, U. (2004): *Riziková společnost: Na cestě k jiné moderně*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- EPIKTÉTOS (1972): *Rukojeť. Rozprawy*. Praha: Svoboda.
- FERGUSON, J. (2017): *Moral Values in the Ancient World*. London, New York: Routledge.
- FOUCAULT, M. (2002): O genealogii etiky: Nástin rodícího se díla. In: Hubert Dreyfus – Paul Rabinow: *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Hermann & synové, 337-371.
- GIDDENS, A. (1996): *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Oxford: Polity.
- HADOT, P. (2017): *Co je antická filosofie*. Praha: Vyšehrad.
- HOLIDAY, R., HANSELMAN, S. (2021): *Stoikův průvodce pro každý den. 366 zamyšlení o moudrosti, vytrvalosti a umění žít*. Praha: Audiolobrix.
- IRVINE, W. B. (2020): *Jak žít dobrý život. Starověké umění stoické radosti*. Praha: Blue Vision.
- JACYNO, M. (2012): *Kultura individualismu*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- LIESSMANN, K. P. (2012): *Univerzum věcí: k estetice každodennosti*. Praha: Academia.
- LIPOVETSKY, G. (2008): *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor.
- LIPOVETSKY, G. (2011): *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demoratických časů*. Praha: Prostor.
- NATTA, M. V. (2020): *Stoicizmus pre začiatočníkov. Ako získať emocionálnu odolnosť a pozitívny prístup k životu*. Bratislava: Eastone Books.
- ŠVIHURA, L. (2017): Od plurality individuí k pluralitnému individuu: variant estetiky existencie. In: Sisáková, O. (ed.): *Umenie života vo filozofickej reflexii*. Prešov: Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove, 111-123.
- ŠVIHURA, L. (2019): Musíš sa stať umeleckým dielom. *Filozofia*, 74 (3), 223-237.

Resumé

The author builds his concept on Giddens's understanding of "ontological security" to show that, unlike pre-modernity, in modern and post-modern societies man acquires this feeling in a much more complex way, although it is just as important to him as it was to people in traditional societies. The external factors that have the ambition to shape it in a (post)modern society turn out to be problematic in terms of their goal. To regain a sense of ontological security, postmodern man can reorient himself from external factors to himself and his own inner world. Based on the current return to Stoic ethics in the form of its growing popularity, it seems that philosophy can be very helpful in this process.

Keywords: Ontological Security – Therapeutical Culture – Postmodern Society – Stoicism

Príspevok je výstupom riešenia projektu VEGA č. 1/0537/21 *Umenie života v kontexte filozofickej praxe*.

Mgr. Lukáš Arthur Švihura, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Filozofická fakulta

Inštitút filozofie

Ul. 17. novembra 1

080 01 Prešov, SR

e-mail: lukas.svihura@unipo.sk

FILOZOFICKÉ CESTY Z NEISTOTY

-

PODOBY ZODPOVEDNOSTI

Lukáš Arthur Švihura (ed.)

Editor:	Mgr. Lukáš Arthur Švihura, PhD.
Recenzentky:	prof. PhDr. Zlatica Plašienková, PhD. doc. Andrea Javorská, PhD.
Vydavateľ:	© Slovenské filozofické združenie pri SAV, Bratislava 2022
Tlač:	Tlačiareň svidnická, s. r. o. Svidník
Vydanie:	prvé
Rok vydania:	2022
Náklad:	100 ks
Rozsah:	239 s.

ISBN	978-80-974367-0-4
EAN	9788097436704

ISBN 978-80-974367-0-4

EAN 9788097436704