

**Fakulta humanitných vied Univerzity Mateja Bela
Katedra filozofických vied v Banskej Bystrici;
Inštitút filozofie Sliezskej Univerzity v Katoviciach
a Katedra filozofie Filozofickej fakulty
Katolíckej univerzity v Ružomberku**

**Človek vo svete kultúry, vedy a náboženstva
(filozofické reflexie)**

2005

Sekcia *Človek, veda, náboženstvo* vznikla za láskavej pomoci
Metanexus Institute vo Philadelphii (USA).

Vedecký redaktor: Ulrich Wollner
Redakčná rada: Marta Goňcová (ČR), Marián Palenčár (SR), Ján Šlosiar (SR),
Krzysztof Wieczorek (Poľsko)
Recenzent: Mária Nemčeková
Technickí redaktori: Miloš Taliga, Ulrich Wollner
Jazykoví redaktori: Dana Brežňanová, Miroslava Szökeová
Návrh obálky: Lenka Kasáčová

ISBN 80-8083-135-5

OBSAH

<i>ÚVOD</i>	7
<i>1. ČASŤ (Sekcia – Autenticita a spolubytie ako dimenzia ľudského života)</i>	
Krzysztof WIECZOREK ROZČAROVANIE PRAVDOU	11
František BRIŠKA ČLOVEK MEDZI AUTENTICITOU A ZOSPOLOČENŠTENÍM	18
Elżbieta STRUZIĆ KOEXISTENCIA AKO KONŠTITUTÍVNA PODMIENKA REALIZÁCIE AUTENTICITY ČLOVEKA V KULTÚRNEJ SFÉRE	29
Zlata ANDROVIČOVÁ O FORMOVANÍ IDENTITY PRAKTICKÉHO SUBJEKTU V POSTMODERNEJ ETIKE A. HONNETHA	36
Michal ŠEDÍK TELO AKO PREDPOKLAD AUTENTICKEJ SKÚSENOSTI ČLOVEKA	41
Aleksandra KUZIOR ONTOLOGICZNY, PSYCHOLOGICZNY I ESCHATOLOGICZNY ASPEKT „BYCIA” JAKO PODSTAWOWEJ KATEGORII ANTROPOLOGICZNEJ W KONCEPCJACH HEIDEGGERA, FROMMA I MARCELA	45
Dana BREZŇANOVÁ EXISTENCIALISTICKÁ KONCEPCIA ABSURDNEJ VIERY	53
Miroslava SZŐKEOVÁ PREKRAČOVANIE RACIONALIZMU NA CESTE K AUTENTICITE ČLOVEKA	58
<i>2. ČASŤ (Sekcia – Sokrates v raných Platónových dielach)</i>	
Josef PETRŽELKA CO SÓKRATÉS „NAUČIL“?	67

Dariusz KUBOK
METODY BADAŇ U SOKRATESA I PARMENIDESA 73

Ulrich WOLLNER
POKUS O EXPLIKÁCIU SOKRATOVHO CHÁPANIA KRÁSY 79

3. ČASŤ (Sekcia – Človek, veda, náboženstvo)

Konrad TALMONT-KAMIŇSKI
**WHAT'S TO TALK ABOUT? CONVERSATIONS, COOPERATION
AND REALISM** 89

Artur KOTERSKI
OTTO NEURATH AND 'DOGMAS OF LOGICAL POSITIVISM' 94

Miloš TALIGA
ARE SCIENTIFIC THEORIES RATIONAL? 104

Eugen ZELENÁK
SOME REMARKS ON DESCRIPTIVE PHILOSOPHY OF SCIENCE 109

Peter VOLEK
**MOŽNOSŤ A POSTERIORNÝCH DÔKAZOV EXISTENCIE BOHA
POĎĽA TOMÁŠA AKVINSKÉHO** 115

Milan PACEK
**VYBRANÉ PROBLÉMY TEÓRIE PREDIKÁCIE
U BERTRANDA RUSSELLA** 120

*4. ČASŤ (Sekcia – Problematika reflexie života človeka v perspektíve
minulosti i súčasnosti)*

Juraj ŠUCH
POSTAVENIE HISTORICKEJ NARÁCIE V POSTMODERNEJ DOBE 129

Andrej DÉMUTH
**KLADY A NEDOSTATKY ANALÓGIE AKO PROSTRIEDKU
VEDECKEJ INTERPRETÁCIE ČLOVEKA** 135

Włodzimierz ZIĘBA FILOZOFIA JAKO NARZĘDZIE ZMIAN LUDZKIEGO AUTO-WIZERUNKU CASUS RORTY’EGO	140
Dušan ŠPIRKO SVEDOMIE A ZODPOVEDNOST’ ČLOVEKA ZA SVET	145
Peter KRCHNÁK ŽITIE PRE – ŽITIE	150
Cyril DIATKA IDENTIFIKÁCIA A IDENTITA – NIEKOĽKO POHĽADOV NA IDENTITU	156
Maria POPCZYK THE AVANT-GARDE ARTIST AND LIFE PRAXIS	161
Igor ŠIMO ČLOVEK V DYNAMIKE NOVEJ DOBY	167
Jana PITEKOVÁ MOŽNOSTI IMPLEMENTÁCIE VYBRANÝCH PRVKOV KATOLÍCKEJ SOCIÁLNEJ NÁUKY DO EKONOMICKEJ TEÓRIE	174
Marcel LALKOVIČ MÚZEJNÁ KULTÚRA V ŽIVOTE ČLOVEKA	180

ÚVOD

Medzinárodná konferencia *Človek vo svete kultúry, vedy a náboženstva (filozofické reflexie)*, ktorú zorganizovala Katedra filozofických vied Fakulty humanitných vied Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici v spolupráci s Inštitútom filozofie Sliezskej univerzity v Katoviciach (Poľsko) a Katedrou filozofie FF KU v Ružomberku, sa konala v dňoch 21. – 22. októbra 2004.

Konferencia bola rozčlenená do štyroch sekcií. Prvá sekcia zamerala svoje skúmanie na problematiku autentického prežívania ľudského života. Príspevky vznikli ako súčasť grantovej výskumnej úlohy VEGA číslo: 1/9000/02 s názvom *Autenticita a spolubytie ako dimenzie ľudského života*. V sekcii vystúpili: Krzysztof WIECZOREK: *Sklamanie pravdou*. Inštitút Filozofie US, Katovice; František BRIŠKA: *Človek medzi autenticitou a zospoločenšením*. Katedra politológie FPVaMVZ UMB, Banská Bystrica; Elżbieta STRUŽIK: *Koexistencia ako konštitutívna podmienka realizácie autenticity človeka v kultúrnej sfére*. Inštitút Filozofie US, Katovice; Zlata ANDROVIČOVÁ: *O formovaní identity praktického subjektu v postmodernej etike A. Honnetha*. Katedra spoločenských vied FEE TU, Zvolen; Juraj ČÁP: *Vedomie smrti a autenticita*. Ústav ošetrovateľstva JLF UK, Martin; Michal ŠEDÍK: *Telo ako predpoklad autentickej skúsenosti človeka*. Katedra výtvarnej tvorby FHV UMB, Banská Bystrica; Dana BREZŇANOVÁ: *Existencialistická koncepcia absurdnej viery*. Katedra filozofických vied FHV UMB, Banská Bystrica; Aleksandra KUZIOR: *Ontologický, psychologický a eschatologický aspekt „bytia“ ako základ antropologickej kategórie v koncepciách Heideggera, Fromma a Marcela*. Katedra Stosowanych Nauk Społecznych WOiZ PŚ, Zabrze; Miroslava SZŐKEOVÁ: *Prekračovanie racionalizmu na ceste k autenticite človeka*. Katedra filozofických vied FHV UMB, Banská Bystrica.

Príspevky, ktoré odznegli v druhej sekcii sú súčasťou medzivládnej grantovej výskumnej úlohy s názvom *Sokrates v raných Platónových dielach*. Štúdie odprezentovali: Marian PALENČÁR: *Poznámky k otázke logického charakteru sokratovských dialógov*. Katedra filozofických vied FHV UMB, Banská Bystrica; Josef PETRŽELKA: *Čo Sokrates „naučil“?* Katedra filozofie FF MU, Brno; Dariusz KUBOK: *Metódy skúmania u Sokrata a Parmenida*. Inštitút Filozofie US, Katovice; Ulrich WOLLNER: *Pokus o explikáciu Sokratovho chápania krásy*. Katedra filozofických vied FHV UMB, Banská Bystrica.

Tretia sekcia nazvaná: *Človek, veda, náboženstvo* pripomína názov projektu, ktorý prebieha už tretí rok na Katedre filozofických vied FHV v spolupráci so Žilinskou univerzitou, Katolíckou univerzitou v Ružomberku a Spišskou Kapitulou. Cieľom projektu je skúmanie vzťahu vedy a náboženstva. Projekt vznikol ako súčasť programu *Local Societies Initiative*, ktorý je podporovaný *Metanexus Institute* vo Philadelphii (USA). Príspevky predniesli: Konrad TALMONT-KAMIŃSKI: *O čom hovoriť?*

Konverzácie, kooperácia a realizmus. Wydział Filozofii Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin; Miloš TALIGA: *Sú vedecké teórie racionálne?* Katedra filozofických vied FHV UMB, Banská Bystrica; Peter VOLEK: *Možnosť aposteriorných dôkazov existencie Boha podľa Tomáša Akvinského.* Katedra filozofie FF KU, Ružomberok; Artur KOTERSKI: *Otto Neurath a „dogma logického pozitivizmu”.* Wydział Filozofii Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin; Eugen ZELENÁK: *Niekoľko poznámok k deskriptívnej filozofii vedy.* Katedra filozofie FF KU, Ružomberok; Milan PACEK: *Vybrané problémy teórie predikácie u Bertranda Russella.* Katedra filozofie FF KU, Ružomberok.

Obsahovým zameraním najheterogénnejšia štvrtá sekcia bola prevažne zacielená na skúmanie rôznych aspektov vzťahu kultúry, vedy a náboženstva. Prednášajúci akcentovali otázky vzťahu ľudského ja ku kultúre, prírode, histórii, umeniu a pod. S príspevkami vystúpili: Peter KRCHNÁK: *Žitie pre – žitie.* Katedra spoločenských vied FEE TU, Zvolen; Włodzimierz ZIĘBA: *Filozofia ako nástroj zmien autoportrétu človeka u Rortyho.* Inštitút Filozofie UR, Rzeszów; Juraj ŠUCH: *Postavenie historickej narácie v postmodernej dobe.* Katedra filozofických vied FHV UMB, Banská Bystrica; Igor ŠIMO: *Človek v dynamike novej doby.* Katedra filozofických vied FHV UMB, Banská Bystrica; Andrej DÉMUTH: *Klady a nedostatky analógie ako prostriedku vedeckej interpretácie človeka.* Katedra filozofie FH TU, Trnava; Dušan ŠPIRKO: *Svedomie a zodpovednosť človeka za svet.* Katedra manažmentu FCHPT STU, Bratislava; Cyril DIATKA: *Identifikácia a identita – niekoľko pohľadov na identitu.* Katedra etiky a katechetiky FF UKF, Nitra; Anna ONDREJKOVÁ: *Veriť v milosť a moc slova.* Katedra filozofických vied FHV UMB, Banská Bystrica; Maria POPCZYK: *Avantgardné umenie a životná prax.* Zakład Estetyki INoK UŚ, Katowice; Jana PITEKOVÁ: *Možnosti implementácie vybraných prvkov katolíckej sociálnej náuky do ekonomickej teórie.* Ekonomická fakulta UMB, Poprad; Marcel LALKOVIČ: *Múzejná kultúra v živote človeka.* Katedra ekomuzeológie FPV UMB, Banská Štiavnica.

Príspevky, ktoré na konferencii odzneli v štyroch jazykoch (slovensky, anglicky, poľsky a česky), možno označiť ako intelektuálne reflexie, vychádzajúce z rôznych situácií bytia človeka v súčasnej civilizácii, reflektujúce problémy, javy, pojmy a hodnoty prevažne zo socio-kultúrnej reality.

Na záver sa chcem touto cestou poďakovať všetkým, ktorí sa podieľali na vzniku tejto publikácie, osobitne ďakujem recenzentke doc. PhDr. M. Nemčekovej, CSc. a jazykovým korektorkám Slovenky písaných príspevkov Mgr. D. Brežňanovej a Mgr. M. Szókeovej.

Ulrich Wollner

1. ČASŤ

**AUTENTICITA A SPOLUBYTIE AKO
DIMENZIA ĽUDSKÉHO ŽIVOTA**

ROZČAROVANIE PRAVDOU

Krzysztof WIECZOREK
Katovice, Poľsko

DISAPOINTMENT WITH TRUTH

*The tradition of the European civilization developed two basic ways of answering the questions about the nature of truth and its criterion. The first comes from Plato and requires to turn human mind towards transcendent ideas. The other, called classical, which was inspired by the thought of Aristotle, is known as in the expression *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Both share a number of features; the most important are: an absolute character of the model of truthfulness, close relation with the binary logic and the assumption, that truthful knowledge represents objective reality. The changes in mentality which took place at the close of the modern epoch led to the revision of the two models of truth. Contemporary man has lost faith in the possibility of realization of the classical ideal of truth, and philosophers announced that truth is nothing more than a myth, the culture-originating role of which came to an end. However, for centuries truth as an ideal has been the source of hope, which stimulates the development of the civilization. The lost of this stimulus must have affected negatively the condition of contemporary culture. The important question is: what basic hope can substitute the one lost as a result of the lack of faith in the idea of truth? The text presented attempts to give a satisfying answer for this question.*

V uplynulom storočí bol človek postavený pred potrebu opätovného porozumenia samého seba a svojho vzťahu voči svetu. „Tragédiou Západu je to, že človek postupne strácal samého seba. [...] Dôvodom toho je skôr obava pred človekom, ktorý v súčasnej dobe upadol do nihilizmu. Človek zatratil prvotný kontakt s bytím, stratil schopnosť diskutovať o ňom, porozumieť veľkému umeniu, stratil Boha”¹ – písal Józef Tischner. Človek rovnako stratil pravdu, keďže pochybujúci o schopnosti pochopenia vlastnej prirodzenosti a prirodzenosti sveta zistil, že poňatie pravdy už nevzbudzuje dôveru a prišiel k záveru, že pravda je len jedným z dávnych mýtov. Otázka o pravde, táto „otázka nevyhnutná a dôležitá v rámci filozofických reflexií, týkajúcich sa hodnoty ľudského poznávacieho úsilia, je podstatným elementom duchovnej kultúry človeka”². Do tradícií našej kultúry sa natrvalo zapísala klasická idea pravdy, ktorá prevzala dve hlavné podoby: prvá pochádza z pytagorejsko-platónskej filozofie, druhá je spojená

¹ TISCHNER, J.: *Myšlenie według wartości*, Kraków 1982, s. 129.

² WCIÓRKA, L.: *Teoria poznania*, Poznań 1996, s. 56.

s tomistickou tradíciou, nadväzujúcou na Aristotela a perypatetikov. Tieto podoby pravdy sú navzájom rozdielne, hoci sú založené na spoločnom základe.

Platón – odlišujúci od seba *dianoiu a noesis*³ – rozlíšil poznanie ako konštruovanie myšlienkového modelu predmetu a poznanie ako bezprostredné myšlienkové nazeranie idey; čím sa stal patrónom rozchodu týchto ciest. Sám sa vyslovoval za primát *noesis*, čo korešponduje s presvedčením, že úlohou filozofie je duchovné zdokonalenie, pretože poznávanie pravdy vedie dušu filozofa do kráľovstva čistých ideí, ponechávajúci praktickým ľuďom pozorovanie tieňov na stene jaskyne. Vetva tradície nadväzujúca na Platóna poníma cestu k pravde ako snahu o vnútorné zdokonalenie v mene viery, že pravda je ukrytá v subjekte a nájdeme ju nazeraním do hĺbín samého seba. To urobila svätá Kummernis z Schonau: „Vtedy sa stala tá najstrašnejšia vec – keď sa otec vrátil z ďalšej výpravy a videl ako vyrástla a dospela [...], vymyslel plán jej vydaja [...]. Kummernis na ceste domov prosila v modlitbe Boha, aby zvrátil smer jej ciest a zvinul čas ako kľbko nití, aby plynul bezcieľne. A keď zbadala, že nemá východisko, pochopila, že jedinou možnosťou je obrátiť sa do vlastného vnútra, kde prebýva náš Pán. Keď teda prekročila vlastný prah, uzrela tam ešte rozľahlejší svet, ktorého koncom aj počiatkom bol Boh“⁴.

Druhá – v užšom zmysle klasická – podoba idey pravdy je spojená s aristotelovskotomistickým prúdom: „poňatie pravdy ako zhody poznania so skutočnosťou pochádza od Aristotela. [...] Vymedzenie pravdy, ktoré sa prijalo vo filozofii a je považované za klasické, sa však nevyvodzuje z Aristotela, ale Izaaka ben Salomona, lekára a filozofa židovského pôvodu, žijúceho v Egypte v rokoch 845-940. Podal ho vo svojej práci *Liber de definitionibus*. Podľa neho je pravda zhoda poznania so skutočnosťou - *adaequatio intellectus et rei*“⁵. Tento prúd poníma pravdu ako vzťah „vyrovnania sa“ (*ad-aequatio*) myslou tomu, čo je vymedzené svojimi objektívnymi vlastnosťami a vstavané do celku reálneho bytia. „Vzorec pravdy“ tkvie navonok mysliechoho subjektu, v reálnom svete, a úlohou filozofie, vedy, aj všedného poznania je nachádzanie mostu medzi myšlienkou a jej predmetom. Súčasným pokračovaním tejto idey je korešpondenčná teória pravdy, v ktorej funkciu sprostredkujúceho ohnivka medzi svetom a myslou plní jazyk. Pridáva tak filozofii povinnosť starostlivosti o štruktúru jazyka diskurzu, aby sa stal neutrálnym nosníkom vzťahu reprezentácie.

Najdôležitejšími spoločnými charakteristikami oboch prístupov sú: 1. absolútny charakter vzorca pravdivosti. Nezávisle od toho, či sa nachádza navonok, či vnútri mysle, či sa viaže so systémom ideí nazeraných „duchovným zrakom“, či so štruktúrou reálneho sveta daného v zmyslovej skúsenosti, pripisuje sa tomu (tomu, čomu sa má poznanie „vyrovnať“) vlastnosť *perfectio*: znamená to, že je hotový, ukončený, vymedzený a dá sa adekvátne napodobniť. 2. klasická koncepcia pravdy sa spája

³ Por. DEMBIŃSKI, B.: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platónskiej*, Katowice 1997, s. 81-90.

⁴ TOKARCZUK, O.: *Dom dzienny – dom nocny*, Wałbrzych 1999, s. 57-58.

⁵ WCIÓRKA, L.: *Teoria poznania...*, s. 58.

s dvojhodnotovou logikou, operujúcou komplementárnym systémom: pravda – nepravda. Existuje teda jedna skutočnosť a jedna veda o nej, čo nie je pravdou, je nepravda, a nepravda nedisponuje poznávacou hodnotou. Komplementárnosť však neznamená symetriu, pretože vedľa jednej pravdy máme neohraničené množstvo klamných úsudkov, a každý – hoci aj najmenší – odstup od pravdy vo východiskovom bode spôsobuje celú lavínu nepravdy. Cesta k pravdivému poznaniu je teda úzka a ťažko odhaliteľná, ale len ona predstavuje vo filozofii, vede, umení a náboženstve cieľ hodný pozornosti. Pravda ako vyzvanie a cieľ je tak ideálom: otvára priestor nádeje, niečo prisľubuje. Čo to skutočne je? Prečo ju v Staroveku zaradili medzi transcendentáliá, a v Evanjeliu čítame: „hľadajte pravdu a pravda vás oslobodí“? Pri jej prameni pravdu sprevádzal čistý prisľub: verí sa, že pravda má moc oslobodiť od zla, utrpenia, že človeka takmer dostáva na úroveň bohov (v gréckej tradícii) alebo ponúka večnú odmenu (v kresťanstve), keďže hneď za pravdou mysle kráča pravda činov. Pravda je spätá s vierou v nesmrteľnosť duše, a „priatelia pravdy“ sú ľuďom vyvoleným, na ktorý čaká večné kráľovstvo. Opozícia pravdy a nepravdy korešponduje s dualitou predurčenia človeka: najprv (v platónskej tradícii) sa náš osud lokalizuje medzi bludiskom mnohých prevtelení a konečným naplnením v kráľovstve pravdy; potom – vo svetle Zjavenej Pravdy – sa dráma existencie odohráva medzi prisľubom vykúpenia a hrôzou večného zatratenia. Účinkom toho je, že len život v pravde, zvlášť zahrňujúcej zásluhy čistej, pravdivej viery a pravého svedomia – činí reálny prisľub večnej odmeny.

Na prahu novoveku sa však zmenil zmysel poňatia pravdy. José Ortega y Gasset⁶ postrehol, že následkom dejinných premien epocha živej viery v spravodlivého Boha, posudzujúceho dobré aj zlé činy podľa miery večnej pravdy, bola postupne vytlačená novou epochou s iným obsahom základnej viery, označujúcej skutočnú nádej. Náboženská viera sa stala mŕtvou tradíciou, kultivovanou len s ohľadom na úctu voči zvyklostiam predkov. Namiesto toho sa otvoril nový priestor viery: v neohraničenú moc rozumu. Na tieto premeny malo vplyv rozbitie doktrínalnej a inštitucionálnej jednoty Cirkvi, dovtedy spevňovanej jagavou formou podávaného kňazského úradu a chránenej dogmami nenarušiteľnosti základov doktríny. Reformácia vyvrátila obe tieto bašty, čo muselo zatriať vierou vo vykupiteľskú misiu Jedinej Pravdy. Zrodila sa dilema: alebo je veľa rôznych ciest k vykúpeniu, a vyznačenie takej alebo inej viery treba vykonať predmetom privátnej voľby, alebo žijeme v tieni Babylonskej veže, v dobe pomiešania jazykov, a akákoľvek snaha nedokáže nájsť hranicu medzi pravdou a nepravdou.

Iným spôsobom je podávaná situácia novovekých prírodných vied. Tam sa taktiež uskutočnili premeny, ale v opačnom smere. Nový štýl praktizovania vedy priniesol rezultáty v podobe nových teórií, objavov, vynálezov a ich využití. Tvár sveta sa

⁶ Por. ORTEGA Y GASSET, J.: *Po co wracamy do filozofii?*, Warszawa 1999.

začala premieňať, prinášajúc nové prístupy spolu s pocitom, že my, ľudia, sme režisérmi a tvorcami týchto premien. Spolu s pádom viery v Božiu Prozreteľnosť človek odhalil svoju vlastnú moc. Človek vždy túžil po tom, aby sa vyrovnal Bohu – a v tomto prípade sa to podarilo. Uveril teda, že je schopný toho, aby dokonca predstihol prírodu – a čoraz viac faktov i artefaktov svedčilo, že to je možné. V tejto premene sa však najväčšia zásluha pripisovala Rozumu. Tak povstala doba kultu rozumu. Jej nové ideály stavali pred človeka nové úlohy. Pravda prestala byť tým, čo sa poznáva len pasívne. Marx mal pravdu, keď napísal: „*Die Philosophen haben die Welt nur interpretiert; es kommt drauf an, sie zu verändern*”. Človeku už nestačila funkcia „mentálneho reproduktora“ nachádzaného sveta – musel sa naučiť predstihovať myšlienkami skutočnosť.

Úsilie o dosiahnutie pravdy nadobudlo dôležitý rozmer: projektovania toho, čo ešte nemá. To malo vplyv na zmenu vzťahu človeku ku skutočnosti: okrem čítania hotových štruktúr reálneho bytia, učil sa využívať zákony prírody na realizáciu vlastných cieľov. A v ďalšej perspektíve – identita samotného človeka sa stane predmetom autokreácie. Výsledkom toho bude, že človek začne uznávať zásadu: „*l'existence précède l'essence*”. V tom neskrotnom náhlení sa za tvorivosťou a sebarealizáciou zanikne absolútny charakter pravdy, a s ním logická dvojhodnotovosť, aj komplementárnosť: existuje teda neobmedzene mnoho cieľov, ktoré je možné zrealizovať, a tak isto – veľa rôznych potenciálnych pravd; existujúci a stále sa meniaci svet je možné pretvárať podľa množstva rozmanitých vzorcov. Kedysi sa hovorilo: *amicus Plato, sed magis amica veritas*, teda: pravda má absolútnu, nezastupiteľnú hodnotu a vážnosť. V dobách nám bližších sa zrodil pokus o inštrumentalizáciu pravdy – príkladom toho je utilitarizmus: pravda má hodnotu len s ohľadom na užitočnosť jej praktického využitia. Ale je možné pravdu beztrešne zinštrumentalizovať? Inštrumentalizácia predstavuje zbavenie pravdy jej absolútnej hodnoty. Pred tým varuje Leszek: „ak raz odstúpime od idey apodikticky istej, a nie analytickej pravdy, nie sme schopní vytvoriť vôbec žiadne poňatie pravdy; ak nemôžeme povedať, aký svet musí byť, nemôžeme tiež povedať, aký je [...]: keď sa stráca absolútna pravda a metafyzická istota, pravda *tout court* mizne tiež; keď odhodíme a priori syntetické tvrdenia, poňatie pravdy sa stane prázdny. Ostáva len rozlíšiť medzi tým, čo je akceptovateľné, a tým, čo nie je, lenže akceptácia neznamená »akceptáciu niečoho ako pravdy«. [...] Veda nepotrebuje nič viac”⁷.

Takéto prehodnocovanie idey pravdy vychádza z podobných predpokladov, akými sú tie, ktoré opísal Ortega y Gasset: je to ďalšia nosná viera, systém kultúrotvorných názorov – viera v Rozum – podlieha premlčaniu a nadobúda mŕtvu formu. Do tohto priestoru sa zrodila nová epocha, sústredená na novej nádeji – epocha kultu Pokroku. Nový ideál oživil ľudia XIX i XX storočia, navádzajúc ich k tvorivej

⁷ KOŁAKOWSKI, L.: *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1987, s. 8.

angažovanosti pri budovaní lepšieho zajtrajška: robme všetko, aby sa ľudom žilo lepšie, alebo aspoň hojnejšie. Liečme choroby, odstraňujeme prekážky, obklopujme sa krásou a hojnosťou. Tomuto civilizačnému obratu sa podriadila aj filozofia, pretože nie je autonómnou disciplínou, odizolovanou od spoločnosti, ale rozvíja sa alebo degeneruje spolu s civilizáciou, keďže „filozofovia prezentujú jej (civilizácie – KW) aspirácie a voľby; to však neznamená, že sú pasívnymi reproduktormi či fonografickými nástrojmi, ktoré civilizácia využíva ako svoje výrazové prostriedky [...]. Umožňujú civilizácii jej verejnú výpoveď, pomáhajú jej tak v expanzii a upevnení. [...] Selektívne objasňujú ukryté predpoklady civilizácii, čím jej, veľkí filozofi, sprístupňujú čiastočné seba porozumenie, hoci sami nie sú schopní vytrhnúť sa zo svojej doby a vyznačujú jej »body nestálosti« a »posúvajú ducha doby« novým smerom“⁸. Teda neboli to filozofi, kto dehonestoval pravdu; keďže „nie sú schopní vytrhnúť sa zo svojej doby“, sú aspoň povinní nájsť nový vzorec, ktorý by uspokojivo vyjadroval to, čo súčasný človek usudzuje o pravde a jej mieste v kultúre.

Pokolenie, ktoré vstúpilo do dvadsiateho storočia do istej miery rozhodlo o osude pravdy. Táto generácia, vychovaná na ideáloch pokroku, presvedčená o plnej kontrole ľudského rozumu nad prírodnými procesmi, sa stala hromadným svedkom úpadku idey racionálneho, vedou podopretého budovania čoraz dokonalejšieho spoločenského poriadku. Ako napísal Jerzy Stępowski, „história sa odtrhla z reťaze“; scenár vojen a revolúcií, masových vražd a terorizmu, ktorý sa začal realizovať pred očami prekvapených obyvateľov novovekého sveta, bol karikatúrnym popretím racionálneho poriadku. Dôsledkom tejto bolestnej lekcie muselo byť radikálne zapochybovanie: najprv o zásade absolútne dobrej vôle, ktorá mala byť vrytá do ľudskej prirodzenosti, potom – o efektívnom poznávacom prístupe k absolútnej pravde. Filozofov – svedkom prelomu – to doviedlo k vyznaniu, že filozofia je poznačená „trvalou nezrelosťou“ spôsobujúcou, že ľudská myseľ nemá a ani nemôže mať prístup ku večne hľadanej pravde, a odpovede na fundamentálne otázky sa musia meniť spolu s našim obrazom sveta, na druhej strane však človeku vlastné „filozofické rozpoloženie“ sa realizuje predovšetkým prostredníctvom uvedomenia si otázok, zvedavosť a poznávací nepokoj, ktorý nemôže nikdy oslabnúť, lebo každá naozaj filozofická otázka vo svojej prirodzenosti vždy prekračuje dané aktuálne možnosti nájdenia adekvátnej odpovede⁹.

V takejto atmosfére už takmer nikto v sebe nedokáže vzbudiť živú vieru v pravdu. Nikoho nepresvedčí argument, že absolútna, večná a nemenná pravda ostáva v štruktúre objektívneho sveta alebo v systéme objektívnych ideí, a čaká na objaviteľa, a my, hriechne alebo evolučne „nedokončené“ ľudské bytosti, sa túlame po scestiach a nemôžeme sa vzmôcť na skutočné poznávacie aktivity. Prítomnosť takých postojov vo filozofii XX. st. zilustroval Hans Lenk¹⁰, opisujúc okrem iného stanoviská H. Putnama

⁸ KOŁAKOWSKI, L.: *Horror metaphysicus*, Warszawa 1990, s. 120-121.

⁹ Por. KIELBASA, J.: *Filozof w krainie pomieszania języków*, „Znak” 1995 nr 6, s. 8-9.

¹⁰ LENK, H.: *Prawda jako konstrukt interpretacyjny*. Odczyt na UŚ 6 X 2004 (v tlači).

a N. Goodmana: ku pravde sa je možné priblížiť, ale nie ju dosiahnuť, keďže je pojmom hraničným, regulatívnou ideou. Tento druh pohľadov môžeme zhrnúť nasledovne: keby to tak skutočne bolo, na čo by bola potrebná nezistiteľná pravda, ktorú sa nikomu počas tisícov rokov nepodarilo odhaliť a objasniť? Taký ideál pravdy nie je sľubný, nevzbudzuje nádej, ale naopak znechucuje. Radšej ho odhodíme v mene nádeje, že človek dokáže definitívne triumfovať nad slabosťou, a aj slabosťou poznávacou. Stratégia voči pravde je teda nasledujúca: okrešme si ideál pravdy skromnejší ako bol doteraz, ale prispôbený našim možnostiam.

Táto myšlienka sa už nadobro usadila v súčasnej filozofii. Je ešte príliš skoro nato, aby sme robili syntézy a zhrnutia – sme ešte len na začiatku cesty, a problém je komplikovanejší, ako by to mohlo vyplývať z klasického stanoviska. Nakoniec je treba vyzdvihnúť dva problémy. Prvý sa viaže k otázke, či vo svetle našich aktuálnych zistení a úvah vo vede, filozofii a každodennom živote sa dá uspokojujúco – a nie klasicky – vyriešiť problém *coincidentiae oppositorum*, vyskytujúcich sa v našich vzťahoch so svetom? V klasickej logike a filozofii bol protiklad eliminovaný; lenže každodenne sa s ním príliš často stretávame, než aby sme ho mohli minúť na ceste ku každodennému poriadku. Treba vybrať jednu z dvoch stratégií: buď hľadať racionálne, nerozporuplné vysvetlenie toho, čo sa nám javí ako neprijateľné, alebo sa priučiť osobitej „logickej pokore“. Také riešenie – v súvislosti s večným problémom zmierenia pravdy o Božej добрote a milosrdenstve s nezničiteľnosťou zla a utrpenia vo svete – navrhuje Tomáš Halik: „Je veľa spôsobov zatvárania očí pred utrpením a zlom vo svete. Takisto náboženstvo aj teológia poskytujú desiatky spôsobov na to, ako „vysvetliť“ zlo, zbaviť sa toho kríža našej viery [...] nábožní ľudia vymýšľajú mnoho teórií hovoriacich o tom, ako utiecť pred mučivým, pohoršujúcim tajomstvom zla a bolesti.

Veľa kníh sa snaží osladiť bolestné rany pobožnými frázami, alebo pomocou dômyselnej argumentácie jemne preskakovať medzi faktom utrpenia a vierou v dobrého a spravodlivého Otca všetkých ľudí. [...] Či nie je úctivejšie jednoducho priznať, že paradox existenciu dvoch ťažko zmieriteľných skutočností: zla a utrpenia na jednej strane a dobrého všemohúceho Boha na strane druhej, treba prijať ako „koan“, ktorý nie je možné vyriešiť cestou nášho logického uvažovania? [...] Ak má byť teodicea skúškou „ospravedľovania Boha“ pomocou bagatelizovania zla, či strachom naplňajúceho zveličovania ľudskej hriechnosti, tak je pre mňa niečím nemorálnym, nezmyselným a dokonca rúhavým. Božiu dobrotu a spravodlivosť nesmieme racionálne pristrihovať na mieru ľudských predstáv o tom, čo je dobré a spravodlivé. Dialóg s Bohom na tému tajomstva zla a utrpenia sa asi vždy bude musieť ukončiť tak ako v Knihe Jóbovej: človek si zakrýva ústa a skláňa sa pred nepochopiteľným charakterom Skutočnosti“¹¹.

¹¹ HALIK, T.: *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale*, Kraków 2004, s. 38-39.

Druhým problémom, stojacim pred tými, ktorí navrhujú koncepciu pravdy na mieru našich potrieb a možností, je: či ešte dokážeme – v dobe globálnej informačnej siete a virtuálnej skutočnosti – dôverovať skutočnosti, ktorá nás predchádza a obklopuje? Vedomie historických meandrov našej kultúry poskytuje odpoveď na otázku, prečo sme tak nedôverčiví; ale na nejakom základe – solídnom a trvalom – predsa treba budovať vzťah ku skutočnosti. Je vhodné teda ešte raz privolať Tomaša Halika: „Sme deťmi svojej doby a účastníkmi kultúry, a z tejto sféry nemôžeme úplne vystúpiť: všetci takým či onakým spôsobom nesieme so sebou celé dejiny západnej duchovnej kultúry aj s jej bolestnou námahou [...]. Najťažšie situácie sa však dnes neobjavujú vo sfére konfliktov medzi rozumom a vierou, ale oveľa hlbšie. Základom viery je teda zásadná dôvera voči zmyslu celej skutočnosti – a práve táto dôvera dnes býva zraňovaná a ohrozovaná, asi ako málokedy predtým“¹².

Z poľského originálu preložil Peter Šulek

*Krzysztof WIECZOREK
Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego
Bankowa 11
40-007, Katowice
Polska*

¹² Tamže, s. 40-41.

ČLOVEK MEDZI AUTENTICITOU A ZOSPOLOČENŠTENÍM

František BRIŠKA

Banská Bystrica, SR

HUMAN BETWEEN AUTHENTICITY AND SOCIALIZATION

The life of human being oscillate between his wish be one's own man and his need cooperate with others, this are two dimensions of human life. The main content of following article deals with such ideas as individual and social extension of human authenticity, essence of human being, problem of personality, mass, modern way of life.

Život človeka osciluje medzi túžbou byť sám sebou a nevyhnutnosťou i potrebou spolupracovať s inými, autenticita a spolubytie tvoria dve základné dimenzie ľudského života. Zmyslom existencie človeka je realizácia jeho bytostných síl, jeho svojbytnosti, realizácia všetkých jeho tvorivých schopností, jeho sebarozvinutie, sebanaplnenie. To sa však vždy môže diať len v jeho väzbe na druhého človeka, na druhých ľudí, vo väzbe na spoločnosť, na ľudstvo. Umenie života spočíva v rozlišovaní medzi objektívnym svetom, nad ktorým prevažne človek moc nemá a vlastným „ja“, s ktorým môže zaobchádzať ako uzná za vhodné. Každý z nás sa dostal do života bez vlastného pričinenia, nikto si nevyberá miesto, čas a sociálnohistorický kontext svojho vstupu na javisko života. Skôr, ako môže človek žiť svoj autentický život v súlade so svojimi ľudskými plánmi a ambíciami, žije životom sveta v súlade s možnosťami a obmedzeniami, ktoré pred nás stavia. Každý človek je vo svete konkrétne situovaný a je v ňom „odsúdený“ na život ešte pred odsúdením na smrť.

Pico della Mirandola svojho času napísal, že môžeme byť tým, čím chceme byť. Napĺňanie ľudského života zároveň znamená stávať sa niečím viac a niečím iným, než je to, čo v nás sformoval a formuje vonkajší svet. V tomto zmysle platí, že byť človekom znamená byť nielen tým, čím práve som, ale i tým, čím môžem a mám byť. „Človek je bytosťou mnohovrstvou, otvorenou tak racionálnym, ako i iracionálnym životným prejavom. Ľudská bytosť je kľbkom presvedčení a túžob, ktoré sa neustále menia v závislosti od okolností, meniacich sa požiadaviek prostredia, doby a kultúry, ale i v závislosti od toho, ako prekračuje toto určenie.“ ([7], 1). Pre napĺňanie tohto nášho ľudského určenia sme vybavení rozličnými dispozíciami, nadaniami a ohraničeniami, žijeme v spoločenskej atmosfére, ktorá môže viac či menej napomáhať, ale aj limitovať ich rozvoj. S týmto „vybavením“ a v týchto podmienkach žijeme svoj jediný a neopakovateľný ľudský život.

Každý život je jedno hľadisko na svet. To, čo vidí a cíti jeden človek, nemôže vidieť a cítiť žiaden iný. Každá ľudská bytosť je biologicky, sociálne a kultúrne

jedinečná. Ľudia preto môžu byť v rôznych životných situáciách úspešne alebo neúspešne navzájom zamieňaní, avšak ako osobnosti, individuality, nemôžu byť vo svojej existujúcej, svojbytnej celostnosti zamenení nikdy. Táto výnimočnosť a nezameniteľnosť však zároveň znamená, že úcta k jednému životu je nevyhnutným predpokladom úcty k všetkým životom. Ľudský život má dvojakú tvár, individuálnu a kolektívnu, a je teda podriadený dvom rozdielnym mocnostiam, ktoré naň pôsobia ako dva protikladné póly príťažlivosti. Egoцентриcký vzťah k životu, umocnený pudom sebazáchovy, zvyčajne nevedie k dostatočnej úcte k životu druhého, záujem na zachovaní a rozvoji vlastného života častokrát bol a je spájaný s dravým sebaoparením na úkor iných. Egoizmus je prirodzenou vlastnosťou všetkých živých druhov. Predstavuje prvoradú pohnútku k prežitiu, reprodukcii, úspechu i vyniknutiu. Zároveň však jedna živá bytosť bezohľadne prospieva na úkor druhej, jedna ničí druhú. Napriek tomu, že imperatív Nezabiješ! v Mojžišovom Desatore „platí“ už tritisícpäťsto rokov, denne sa prekračuje v nespočetných obmenách a v stále rafinovanejších podobách. Zápas medzi kladnými a zápornými stránkami egoizmu je večná faustovská dráma, ktorú prežívame.

Jedinečná neopakovateľnosť ľudského života, ale aj zodpovedajúce formy koexistencie s inými ľuďmi sú neoddeliteľným atribútom autentického ľudského bytia. Čo je však autenticita, aký má tento pojem filozofický status? V bežnej hovorovej reči pochádza pojem autenticita z gréčtiny a znamená hodnovernosť, pravosť, pôvodnosť. Adjektívum autentický by sme potom do slovenského jazyka mohli preložiť ako hodnoverný, pravý, pôvodný a pod. Aké charakteristiky by však mal napĺňať život človeka, aby sme mu mohli prísúdiť takéto atribúty? Na výpovednú hodnotu autenticity ako filozofickej kategórie sa môžeme stretnúť s rozličnými názormi. Veď na to, aby človek žil autenticky, musel by byť nejaký spôsob existencie, bytia, príznačný, charakteristický a špecifický pre bytosť, prírodnospoločenský druh, ktorý označujeme pojmom človek. Keď hľadáme, čo majú ľudia spoločné, zvykneme v dejinách filozofie narábať pojmami ľudská prirodzenosť a ľudská podstata, resp. podstata človeka. Tieto pojmy sú si významovo blízke, napriek tomu ich však nemôžeme používať ako synonymá. Pojem ľudská prirodzenosť sa používa v niekoľkých významoch. V tom prvom sa vychádza z určitých nemenných čŕt ľudskej prirodzenosti, ktoré sú tu dané od prírody pre ľudský rod a sú všeobecne platné. Tie sa stávajú určujúcimi pre ostatné spoločenské vzťahy a inštitúcie, hodnotové orientácie človeka, právo a morálku a pod. Takejto interpretácii ľudskej prirodzenosti sú blízke rozličné naturalistické koncepcie, ktoré si berú za základ biologicky nepremenné vlastnosti človeka, akými sú jeho somatické, fyziologické a biopsychologické črty, ktoré sa dedične reprodujú. Problematická v tomto ponímaní zostáva statickosť vymedzenia človeka, z ktorej sa nedá vysvetliť premenlivosť jeho konania. Sociologická, resp. kulturologická interpretácia pojmu ľudskej prirodzenosti zase poukazuje, že ľudskú prirodzenosť treba hľadať v činiteľoch socializácie ľudského individua, v tom, čo vytvára ľudskú

kultúru. Tieto koncepcie vychádzajú z toho, že človek sa nerodí ľudským, ale takým sa stáva až v procese socializácie, „človek nemá ľudskú prirodzenosť pri narodení, ale ju získava iba spolužitím v spoločnosti a v izolácii ju opäť stráca“ ([6], 95). Iný typ interpretácie ľudskej prirodzenosti prezentuje Erich Fromm. Pojem ľudskej prirodzenosti predstavuje podľa neho východiskový pojem proklamovanej vedy o človeku, ktorá sa zakladá na predpoklade, že „existuje ľudská prirodzenosť charakteristická pre ľudský druh“ ([6], 97). Precizáciu vedeckého pojmu ľudskej prirodzenosti Fromm spájal s vybudovaním humanistickej etiky, ktorú chápal ako umenie žiť. K ľudskej prirodzenosti patrí to, čo je podstatou každého života, a to udržať svoju existenciu a uskutočniť svoje špecifické možnosti. Človek ich uskutočňuje tým, že realizuje svoju individualitu.

Riešiť otázku podstaty človeka znamená stavať vo všeobecnej polohe otázku: „Čo a kto je človek?“. Rôzne vedy skúmajú rôzne stránky ľudskej činnosti, ani jedna stránka nezostáva nepreskúmaná. Lenže človek nie je súčet svojich častí alebo stránok, ale celostná bytosť. Na druhej strane človek vôbec, človek ako taký, nikde neexistuje, existuje len konkrétny človek určitej spoločnosti. Nemožno sa preto diviť tým mysliteľom v dejinách filozofie, ktorí prezentujú názor, že „k podstate človeka patrí práve nedefinovateľnosť“ (M. Scheler). Iní filozofi sa však pokúsili podstatu človeka definovať, medzi prvé a najslávnejšie definície patrí Aristotelova, ktorý definuje človeka ako bytosť spoločenskú a štátotvornú. Augustínus Aurélius buduje svoju koncepciu človeka na dualite duše a tela. Duša je nemateriálnou substanciou rozplynutou v tele a je to ona, ktorá cez lásku hľadá cesty k Bohu. Telesný princíp, naopak, orientuje človeka k pozemskému svetu.

Aj nemecká klasická filozofia v obraze človeka vyzdvihuje predovšetkým jeho duchovnosť. V Hegelovej filozofii je absolútno predpokladom všetkého jestvujúceho. Toto absolútno sa chce prejavíť a byť prostredníctvom človeka poznané. Podstatou človeka je jeho vedomie seba samého, jeho sebavedomie. Sebavedomie sa podľa Hegla vynára zo života, z animality, človek zo seba postupne striasa putá prírodnosti. Podmienkou, krokom, ktorým sebavedomie prekračuje prírodný rámec, je okrem vlastného spredmetnenia aj snaha získať uznanie od iného sebavedomia, a tým sa stať aj sebavedomím pre iného. „Zápas (jedného človeka s iným človekom) o svoje uznanie sa vyznačuje úzkosťou zo smrti, ale aj prekonaním tejto úzkosti. Tým ľudské sebavedomie manifestuje odstup od bezprostredného života v biologickom zmysle, lebo s ním už nesplýva“ ([6], 102). Špecifický ľudský vzťah sa vyznačuje ľudským odstupom od pudu žiadostivosti. Sebavedomie sa podľa Hegla objektivizuje nielen zvonkajšením, ale aj v myslení, v používaní pojmov. V pojmovom myslení sa človek vzdďaľuje od zmyslovej skutočnosti a kladie si otázky o povahe vonkajšej reality. Podstatou človeka je duch.

Aj v prácach Hegelových nasledovníkov prebiehal veľmi intenzívne proces teoretického rozpracovania otázok človeka, ktorého prejavom bol predovšetkým

antropologický princíp vo filozofickej koncepcii Kierkegaard a Feuerbacha. Záujem o antropologickú problematiku bol sprevádzaný ostrou polemikou s filozofickým odkazom Hegla. Kierkegaard podrobil Hegla kritike zo subjektívno-idealistických pozícií, východiskom sa mu stalo učenie o konkrétnom subjektívnom svete, prežívanom od spoločenských vzťahov izolovaným jednotlivcom. Feuerbach sa oprel o princípy antropologického materializmu. Pri kritike Hegla vychádzal z toho, že počiatočným bodom skúmania skutočnosti musí byť človek, nie však ako spiritualistická duchovná bytosť, ale ako zmyslová materiálna podstata, jednota telesného a duchovného. Duch, vedomie človeka, nie je v tejto interpretácii nič iné, ako prejav jeho fyziologickej konštitúcie, presnejšie mozgu. V protiklade k Hegelovým idealistickým predpokladom vystupuje pred Feuerbachom človek ako produkt a organická súčasť prírody. Pokiaľ Hegel dôsledne oddelil myšlienkovú činnosť od jej materiálneho základu, zamenil subjekt za predikát, vo Feuerbachovej koncepcii sa príroda povyšuje na subjekt a duch sa stáva jej atribútom. Feuerbach postavil do centra svojej filozofie človeka, ale tohto človeka chápal ako trpnú bytosť jednostranne závislú od prírody, jeho prirodzenosť skúmal nie na spoločenskom, ale na psychofyziologickom základe.

Heglove názory významným spôsobom ovplyvnili aj utváranie Marxovej koncepcie človeka. Marx vychádza z toho, že človek sa usiluje pretvárať skutočnosť, vtláčať jej ľudské dimenzie, ale zároveň podmienkou „ľudskosti“ človeka je premena, „poľudštenie“ skutočnosti samej. Marx kritizuje ahistoričnosť a nedejinnosť Feuerbachovho poňatia zmyslovosti. Feuerbach prehliadol, že zmyslový svet, ktorý ho obklopuje, nie je statickým a nemenným, ale predstavuje dejinný produkt a je výsledkom činnosti celého radu ľudských generácií. Marx preto nehľadá žiadnu večnú a nemeniteľnú ľudskú podstatu, pretože táto „nie je nijaké abstraktum imanentné jednotlivému individuu, ale vo svojej skutočnosti je to súhrn spoločenských vzťahov“ ([5], 208). Marx zdôrazňuje, že ľudská podstata je vo všetkých obdobiach dejinného vývoja historickým produktom a dejiny sú nepretržitou transformáciou tejto podstaty. V Marxovom diele, ako uvádza B. Seilerová, možno identifikovať dva významy pojmu ľudská podstata. Vymedzenie ľudskej podstaty ako súhrnu spoločenských vzťahov možno považovať za „určenie vnútroruhovej, spoločenskej podstaty ľudských individuí, vyjadrujúce konkrétnu spoločenskú identitu individua, jeho špecifickú spoločenskú rozdielnosť od iných individuí, inakosť“. Túto významovú rovinu treba odlišiť od pojmu rodovej podstaty človeka, „týmto pojmom vyčlenil podstatný aspekt špecifika ľudského rodu, rozdielnosť ľudského rodu od ostatných živočíchov. Je to, dá sa povedať, medzidruhová ľudská podstata“ ([6], 105).

Popri uvedených spoločných, druhových črtách, autenticita v sebe zahŕňa aj originalitu a neopakovateľnosť každého jednotlivca v tom zmysle, ako to formuloval S. Kierkegaard: „Každý človek je výnimka!“. Jedinečnosť a neopakovateľnosť nášho života pramení z toho, že každý z nás dostal do vena a má k dispozícii jeden jediný život. Väčšina z nás to síce berie na vedomie, ale neuvedomuje si hlbinné dôsledky

tohto osudového faktu. „Jedni žijú svoj život ako jediný v zmysle jediného platného zákona pre všetky ostatné životy, - presnejšie, pre životy ostatných. To sú egocentrické, dakedy aj narcistické typy, ale aj typy s prirodzenou schopnosťou hľadať na život v univerzálne platných súradniciach. Druhí žijú svoj život ako dar, ktorý je v porovnaní s inými darmi síce menší, menej veľkodušný, nezávidia však. Za dostatočnú náplň svojho života pokladajú nezištnú pomoc životu iných a obdiv k životu výnimočných“ ([8]; 220). Prirodzene, sú aj takí, čo svoj život žijú bez vedomia a uvedomovania si jeho skutočných ľudských dimenzií, zmietaní iracionalitou svojich emócií, pudov a momentálnych nálad. Predstava plnohodnotného ľudského bytia korešpondovala v dejinách filozofie s názorom o spojení človeka s nejakým vonkajším zdrojom, či už napr. s ideou dobra (Platón) alebo s Bohom (kresťanská filozofia). Analýzu človeka a ľudskej duše významne prehĺbil Augustínus Aurélius, keď hodnovernosť nášho poznania a cestu k pravde spájal s cestou do nášho vlastného vnútra. V novovekej filozofii myšlienku autenticity tematizuje napr. Herder, ktorý prišiel s myšlienkou, že každý z nás má originálny spôsob ako byť človekom. Každá osoba má podľa Herdera svoje vlastné „meradlo“. Podľa niektorých autorov (Ch. Taylor) volanie po autenticite človeka v nebyvalej miere vzplanulo predovšetkým v období romantizmu v 18. storočí, predovšetkým v súvislosti s romantickým individualizmom. Emocionalita v ňom prevýšila chladnú a nezaujatú racionalitu, morálka má svoj sokratovský „daimonion“, len v spojení s ním sme opravdivými a plnohodnotnými ľudskými bytosťami.

S človekom a jeho autentickým životným prejavom sa spája aj polárna filozofická kategória, za akú možno považovať odcudzenie, ktoré je prezentované ako jeden z najrozšírejších spôsobov neautentickej existencie človeka. Odcudzenie vystupuje ako jeden zo základných antropologických problémov modernej civilizácie. Predstavu činného tvorivého človeka, ktorý sa na základe svojich bytostných síl zmocňuje predmetného sveta a privlastňuje si ho, nepochopíme plne, pokiaľ nezohľadníme aj negáciu tejto tvorivosti t.j., že jednou z charakteristík človeka je, že v istých situáciách sa môže sám sebe odcudzovať a aj sa odcudzuje. Odcudzenie je jav, ktorý vo filozofii postupne tematizujú viacerí myslitelia, cesta vedie od Augustína Aurélia, J. J. Rousseaua, cez nemeckých romantikov, Hegla, Feuerbacha, Marxa až k dnešným filozofom.

Podľa Augustína Aurélia je človek stvorený na obraz Boží, preto má pravdu hľadať vo svojom vnútri: „Pokiaľ poznám seba, poznám teba!“ Hľadať Boha je možné iba tak, že človek prenikne až k najhlbšej podstate svojej bytosti, snaží sa rozumieť sebe samému, svojim vnútorným dilemám a túžbam. Tento vnútorne rozporný proces sa uskutočňuje permanentne, pretože „Boh býva človeku cudzí predovšetkým preto, že človek je odcudzený sám sebe, človek nemôže precítiť blízkosť Boha, pokiaľ nie je sám sebou“ ([2]; 49). Citové prežívanie Boha ako záležitosť ľudského srdca môže byť len vecou konkrétneho ľudského individua. Predstavitelia kresťanskej filozofie, nadväzujúc na Augustína, pod odcudzením chápu rozmanité podoby depersonalizácie človeka, prejavujúce sa v neschopnosti transcencie k Bohu.

Veľkú pozornosť venoval pojmu odcudzenie G.W.F. Hegel, u ktorého sa tento pojem vzťahuje k absolútnemu duchu, ktorý sa odcudzuje samému sebe v inobyčí (prírode), aby sa cez človeka opäť vrátil k sebe. Pozornosť mu venuje aj L. Feuerbach, ktorý dáva odcudzeniu predovšetkým náboženskú formu, keď interpretuje odcudzenie ako sebarozdvojenie človeka, ktorý sa zrieka svojich vlastných predností v prospech nejakých nadprirodzených síl a mocností. To, čo spája Hegla i Feuerbacha, je možnosť prekonania jednotlivých foriem odcudzenia, ktorú hľadajú v ľudskej aktivite. U Hegla je tento aktívny ľudský čin prejavom absolútného ducha v človeku, Feuerbach sa snaží vytvoriť nové prirodzené náboženstvo – náboženstvo ľudskej lásky. S osobitným výkladom odcudzenia sa stretávame v ranom štádiu vývoja filozofickej tvorby K. Marxa a v názoroch predchodcu existencialistickej filozofie S. Kierkegaarda. „Útok proti všetkým silám odľudštenia človeka sa rozštiepil na dve vetvy: jedna, Kierkegaardova, vedie moderného človeka, zmámeného objavovaním a výskumom sveta k tomu, aby si bol vedomý svojej subjektivity a svojej slobody, druhá, Marxova, odhaľuje mystifikácie, do ktorých sa zaťahujú spoločenské štruktúry upriamené na materiálne podmienky jeho existencie a pripomínajú mu, že jeho osud nie je v jeho srdci, ale tiež v jeho rukách.“ ([3], 172). Nasledovníci Kierkegaarda vyzdvihovali antropologickú orientáciu na jedinca, na individuum a nasledovníci Marxa kritizovali ich individualistickú pozíciu a zdôrazňovali orientáciu na kolektív, triedu, spoločnosť.

Na rozdiel od existencialistického chápania životného pocitu odcudzenia, v ktorom človek ako neopakovateľné individuum stráca možnosť autentického sebaujadia, Marx vykladal tento problém v sociálno-filozofickej rovine ako odcudzenie človeka v neľudských sociálnych pomeroch. Zdroj odcudzenia je v materiálnom svete, preto aj jeho zrušenie musí prebehnúť predovšetkým v materiálnej sfére. V Marxovej interpretácii nadobúda pojem odcudzenie ten význam, že človek pri uchopení sveta sa nevníma ako činná hybná sila a svet (príroda, iní ľudia i on sám) je mu naďalej cudzí. Svet stojí pred ním a proti nemu ako súhrn predmetov, aj keď tieto predmety sú možno jeho výtvorom. Spredmetnenie znamená transfer sveta do človeka a človeka do sveta. Proces transformovania sveta na ľudskú podobu, do úlohy nástroja človeka a materiálu pre človeka, by mal byť procesom neustále sa rozširujúcim a prehľbujúcim. Odcudzenie je však pasívnym a receptívnym vnímaním sveta i seba samého, pri ktorom subjekt ostáva oddelený od objektu. Marx, podobne ako Hegel, zakladá svoj výklad odcudzenia na rozlíšení existencie a esencie, na skutočnosti, že ľudská existencia sa odcudzuje ľudskej podstate a že človek nie je tým, čím by mal byť a čím môže byť.

Problém autentického a neautentického bytia sa s otázkami odcudzenia navzájom prelína, v niektorých interpretáciách sa priamo zamieňa. Psychologické korene odcudzenia zdôrazňuje F. Neumann, ktorý považuje Heglovu a Marxovu teóriu odcudzenia za nedostačujúcu práve preto, že proti vykonštruovanému univerzálnemu človeku kladú deformovaného človeka moderného sveta. Za ďaleko presvedčivejšie považuje preto Neumann stanovisko Freuda, ktorý odhalil, že narastajúci technický

pokrok by mal poskytovať vyššiu mieru uspokojenia ľudskej slasti, v skutočnosti však tomu tak nie je. Odcudzenie predstavuje teda citovú a názorovú reakciu človeka na situáciu, keď sa mu jeho výtvyry vymykajú z rúk. Má teda svoj objektívny základ a prejavuje sa predovšetkým v určitých dezilúziách súčasného človeka. Martin Heidegger vo svojom diele *Sein und Zeit* tiež hovorí o odcudzení, no preňho je odcudzenie štruktúrny moment ľudskej existencie. Človek je odcudzený od seba v moduse každodenného bytia vo sfére, ktorej „subjektom“ je neosobné „sa“ (das Man) tam, kde vládne hovorenie (das Gerede), zvedavosť (die Neugier) a dvojsmyselnosť (die Zweideutigkeit). V tejto sfére sa človek prepadol do „sveta“ (an die Welt verfallen), táto odcudzenosť človeka však nie je následok nejakej historickej udalosti a ani nie je nejakou historickou fázou, ktorú by bolo možné v budúcnosti prekonať, ale tvorí nevyhnutný štruktúrny element existencie človeka. Človek ako človek je nevyhnutne odcudzený, popri autenticknej existencii má aj neautentickú a je iluzórne očakávať, že bude raz v budúcnosti žiť len autenticky. Prinajmenšom v spoločenskej rovine sa tento problém nemôže vyriešiť. Problém pravého a nepravého bytia nie je problémom dezilúzie z odcudzeného výtvyru, ale je to otázka životnej orientácie – vo voľbe medzi autentickosťou a neautentickosťou. Existencialisti však usudzujú, že nie všetci ľudia sú schopní výzvu k autentickému bytiu reflektovať. Je to tá náročnejšia cesta v živote. Určite je príjemnejšie a pohodlnejšie splynúť s davom, v ktorom sa človek stáva „Man“, článkom šedivej masy.

Aj pre samotných vrcholných predstaviteľov existencializmu sú však len ťažko definovateľné základné charakteristiky pravého, autentického bytia. Heidegger ho interpretuje fatalisticky, je to v prípade individua i národa uvedomenie si nevyhnutného osudu, u Jaspersa spočíva pravé bytie v hľadaní a nachádzaní cesty k transcendentnu. U Sartra pravé bytie spočíva v slobode, resp. autentickosti. Podľa neho má človek vždy usilovať o autentickosť, inakšie splynie s masou, davom. G. Marcel usudzuje, že ľudský život osciluje medzi dvoma základnými kategóriami: „byť a mať.“ Prostredníctvom týchto dvoch kategórií Marcel rozlišuje medzi autentickým a neautentickým bytím. Kategóriou neautentického spôsobu bytia je podľa Marcela mať (avoir). Pri tomto spôsobe bytia človek zaujíma k svetu, k veciam a ostatným ľuďom vlastnicky vzťah, veci a druhí ľudia sa pre človeka stávajú iba použiteľnými objektmi neosobnej povahy. Tým, že človek zaujíma takýto odcudzený vzťah k tomu, čo je mimo neho, odcudzuje sa človek i sebe samému, premieňa sa na egoistickú, do seba zahľadenú, uzavretú bytosť. Oproti tejto sfére sa sféra opravdivého, autentického bytia vyznačuje osobným vzťahom človeka k veciam a druhým ľuďom. V opozícii ku kategórii „mať“ Marcel používal kategóriu „byť“ (etre). Osobným bytím, t.j. bytím, ktoré možno oslovit' ako „ty“, môže byť podľa Marcela všetko: veci, ľudia i Boh. Človek môže prekonať neosobný, neautentický spôsob bytia jedine v akte transcendentovania. Tento akt znamená rozbitie prekážok, prielom cez bariéru vecí, ktoré

sa stavajú medzi jedného človeka a druhého človeka, otvorenie sa druhému človeku v láske.

Rozdiel medzi „mať“ a „byť“ sa pre Marcela stal východiskom pre jeho kritiku modernej civilizácie. Marcel kritizoval kapitalizmus aj socializmus. Kritika kapitalizmu sa uskutočňovala z pozícií kritiky tzv. industriálnej spoločnosti. Táto je v podstate antihumánna bez ohľadu na sociálnu štruktúru spoločnosti. Rozvoj techniky mení človeka, podľa Marcelovho názoru, zo subjektu na objekt, z „Ja“ na vec, z činiteľa na funkciu, z „bytia“ na „vlastnenie“. Tento proces sa ešte prehĺbil vďaka socializácii a kolektivizácii, ktoré dosiahli svoj vrchol za socializmu. Marcel kritizoval Marxa za jeho ponímanie odcudzenia, pretože si všimol len jeho protikapitalistický aspekt. Marcel bol svojimi filozofickými názormi odporcom predovšetkým socializmu a robotníckeho hnutia, ktoré, podľa jeho názoru, rozpúšťajú neopakovateľnú individualitu človeka v kolektíve, intímnych ľudských záujmov sa zriekajú v prospech globálnych más. Marcel hlása filantropiu a altruizmus, ktoré však treba naplniť náboženským citom. Lásku k Bohu rozširoval aj na jeho tvory, bojoval proti tomu, aby sa osobnosť podriaďovala spoločnosti, „neosobnému princípu“, čo považoval za prameň najväčšieho zla. Neautentické bytie sa u Marcela identifikuje s takou situáciou, keď u človeka prevládne konzum - v snahe vlastniť, mať veci, sa stáva ich otrokom. Pravé, autentické bytie spočíva v orientácii na „byť“, t.j. realizovať sa ako človek v humánnom rozmere. Nepravé bytie je teda odklon od hrdého, osud pretvárajúceho, autentického Ja, odklon od hľadania originality. Je to príklon k všednosti, každodennosti, ku konzumnému životu.

Počnúc 19. a 20. storočím začína prevládať fenomén masovosti. Pod pojmom masa rozumíme čosi nestále, nepresné, nedefinované a amorfné, čo ruší ľudskú individualitu, nepozná žiadne osobné väzby, „ja“ ani „ty“. V dejinách filozofie sa zväčša masa nechápe ako agens deja, ale skôr ako objekt vonkajšieho pôsobenia a manipulácie. S takýmto chápaním masy sa stretávame napr. u Hegla, ktorý dáva tomuto pojmu sociologický rozmer. Amorfnosť a beztvornosť masy možno prekonať štruktúrovaním a formovaním prostredníctvom štátneho života. Pojmom masa Hegel rozumie skupinovo neorganizované ľudstvo, „masovú spoločnosť“: „Pojem masy je oprávnený iba tam, kde máme čo činiť s ľuďmi, ...ktorí nemôžu byť začlenení do žiadneho organizovaného útvaru založeného na spoločnom záujme.“ A pokračuje: „Hlavným znakom masového človeka je ... osamotenie a nedostatok normálnych sociálnych vzťahov.“ ([1]; 32). Motív osamotenosti uprostred veľkého množstva ľudí rozvíja aj F. Kafka: „Človek nemá útechu, pretože uprostred stále narastajúcich más je minútu od minúty stále viac sám.“

Masový človek je človek priemerný (hombre medio). To platí pre „objektívnu“ aj „subjektívnu“ masu. Pokiaľ chceme človeka zaradiť do objektívnej masy, uprieme mu jeho osobnosť, pokiaľ sa on sám chce stať súčasťou subjektívnej masy, vzdáva sa jej sám. Môžeme preto vysloviť tézu, že osobnosť je s masou nezlúčiteľná. Už Ortega Y

Gasset upozorňoval, že postupne víťazí vo svete taká forma homogénosti, ktorá hrozí úplne pohltiť jednotlivca. Všade jestvuje masový človek, „vyskytuje sa typ človeka sformovaného narýchlo z niekoľkých úbohých abstrakcií, a preto rovnakého od jedného konca Európy po druhý....Skôr než človek je to len škrupina človeka vytvoreného prostými idola form (vonkajšími znakmi): nemá „vnútro“, nezvratnú, neodcudziteľnú intimitu svojho „ja“, ktorá je neodvolateľná. Preto je vždy pripravený predstierať, že je hocičím. Má len záľuby, nazdáva sa, že má len práva, a nevie, že má aj povinnosti: je to človek bez urodzenosti, ktorá zaväzuje – sine nobilitate – čiže snob“ ([4]; 15).

Pri posudzovaní jednotlivých foriem zospoločensťovania je preto veľký rozdiel medzi spoločnosťou a spoločenstvom na strane jednej a masou na strane druhej. Ide predovšetkým o rozdiel vo vzťahu spoločenstva a masy k osobnosti človeka. Je zrejmé, že „spoločenstvo potrebuje jednotlivé osobnosti do tej istej miery, ako osobnosť potrebuje spoločenstvo, aby sa mohla naplniť a mohla sa stať celou osobnosťou. Celkom inak sa chová masa: v mase sa nemôže plne rozvinúť žiadna osobnosť, ba ani len individualita človeka. Masa sa rada zrieka osobnosti, pretože ju osobnosť ruší. Z toho dôvodu masa proti osobnostiam bojuje, potlačuje ich a okráda o ich slobodu...splošťuje individuality, v záujme čo najväčšej neosobnej rovnosti nivelizuje osobnosti“ ([1]; 45).

Hodnoty, ktoré ľuďom pomáhajú orientovať sa vo svete, získava človek v procese socializácie. Z biologického živočicha sa stáva sociálna ľudská bytosť. Socializáciou človek získava nielen prehľad o spoločenskom prostredí, ale aj o svojej úlohe v ňom. Človek sa mení na aktéra spoločnosti, prejavuje sa v nej ako jej aktívny člen, osvojuje si a zvnútorňuje sociálne vzťahy, sociálnu komunikáciu, sociálne konanie, získava sociálnu rolu a pozíciu, preukazuje svoje „ja“ vo vzťahu k druhým ľuďom. Socializácia je vlastne druhým zrodením sa človeka, je začlenením biologického človeka do spoločnosti tým, že dostane a prijme určitú časť sociálnej skúsenosti predchádzajúcich generácií. Najvšeobecnejšie prvky tejto skúsenosti sú obsiahnuté v kultúre, najkonkrétnejšie v rodinných vzťahoch. Socializácia je proces, počas ktorého sú individuálne dispozície človeka tvarované tak, aby konsolidovali osobnosť okolo panujúcich kultúrnych hodnôt. Človek tak získava osobnostnú masku. Osobnosť môže mať zhodné rysy s druhými, ktoré umožňujú porovnanie. V každej ľudskej osobnosti je čosi všeobecné, univerzálne. V človeku je mnohé z toho, čo patrí ľudskému rodu: historické, tradičné, sociálne, triedne, rodinné, mnoho zdedeného a napodobňujúceho. Nie to však je meradlom autentického v tej ktorej osobnosti. Autentické je originálne, späť s prvotným zdrojom, je pôvodné. Osobnosť musí uskutočňovať svojbytné tvorivé činy a len to, čo nazývame osobnosť, vytvára jej jedinečnú hodnotu. Všetko rodové a zdedené je len materiálom pre jej tvorivú aktivitu. Všetka tiaž naložená na človeka prírodou, spoločnosťou, dejinami a požiadavkami civilizácie je radom prekážok postavených pred nás, ktoré si vyžadujú odpor a tvorivé

pretvorenie na jedinečne osobné, autentické. Skupinové, stavovské a profesionálne typy ľudí môžu byť vyhranenými individualitami, nemusia však byť vyhranenými osobnosťami. Osobnosť v človeku je víťazstvom nad determinovanosťou spoločenskou skupinou.

Súčasťou rozvíjania autenticity človeka je aj umocňovanie tých všeludských vlastností, ktorými ľudstvo disponuje počas dejinného vývoja a prostredníctvom ktorých vnáša do sveta ľudský rozmer. Tieto všeludské kvality, bytostné sily, však nedostal človek darom, ale musel sa k nim svojou teoretickou a prakticko-predmetnou činnosťou dopracovať. V tejto súvislosti rozumieme pod utváraním autenticity človeka humanizačno-emancipačný proces rozvoja ľudstva ako celku, v celom rozsahu jeho praktických i duchovných väzieb s okolitým svetom, teda ako poľudšťovanie sveta a poľudšťovanie človeka v ňom, ktoré sú navzájom späté a podmienené. S postupom času nadobúda tento proces nielen pozemské, ale aj kozmické dimenzie. Umocňovanie osobnosti človeka úzko súvisí s humanizáciou a premenou sociálneho sveta, pretože človek sa ako ľudský subjekt rozvíja predovšetkým v spoločensko-praktickom procese. Súčasne s premenami vonkajšieho sveta sa pretvára aj subjektívny psychicko-kultúrny svet človeka, ktorého individuálny rozvoj je neodmysliteľným prvkom historicko-spoločenského vývinu, pretože samotná spoločnosť je „v jej princípe sústavou vzťahov vzájomne pôsobiacich jedincov“ a „spoločenské dejiny ľudí sú vždy iba dejinami ich individuálneho vývinu“ ([5]; 492). Rozvoj autenticity človeka súvisí teda aj so zúšľachtovaním jeho vnútorného sveta, sveta jeho emócií, nálad, snažení, jeho individuálnych potrieb, záujmov, hodnôt a im zodpovedajúcich mravných noriem. Z tohto hľadiska môžeme posudzovať, nakoľko sa daný človek chová ľudsky voči iným, svojej rodine, pracovnému kolektívu, spoločnosti, ale aj voči sebe samému, či cíti potrebu individuálneho zdokonaľovania, venuje pozornosť vlastnému zdraviu a pod. Z tohto zorného uhla pohľadu vzrastá predovšetkým význam etickej stránky, nakoľko sa znalosť humánnych noriem a pravidiel potvrdzuje v humánnom konaní a činnosti. Konečný efekt pritom závisí aj od motivácie, vôľových vlastností, celkového psychického založenia, ale predovšetkým od stupňa interiorizácie požadovaných noriem a ich premene vo vnútorné presvedčenie.

Obe základné stránky ľudskej autenticity, individuálny a sociálny rozmer, subjektívny a objektívny svet, sa navzájom prepájajú a dopĺňajú. Ich vzájomnú súvislosť postihuje pojem osobnosti ako priesečníka individuálneho a spoločenského, špecifického prejavu sociálnej podstaty človeka. Osobnosť má konkrétne-historický charakter, jej nositeľom je vždy individuum, ale o tom, nakoľko sa individuum stane osobnosťou, rozhoduje predovšetkým to, nakoľko sa dokáže zapojiť do spoločenského pohybu a prejaviť sa ako dejinotvorná bytosť. Individuom sa človek rodí, ale osobnosťou sa stáva v procese spoločenskej činnosti, v procese individuálneho si osvojenia ľudskej podstaty a jej interiorizácie. Osobnosť je kategóriou axiologickou, hodnotovou, nie je hotovou danosťou, ale je úlohou, ideálom človeka. Človek je

bytosťou prekonávajúcou, transcendujúcou seba samého. Uskutočňovanie osobnosti je týmto stálym prekračovaním pôvodných horizontov. Osobnosť nie je objektom medzi objektmi a vecou medzi vecami. Je subjektom medzi subjektmi a jej premena v objekt a vec znamená nivelizáciu osobnosti. Autenticita osobnosti predpokladá odpor, žiada si boj proti zotročujúcej moci sveta, nesúhlas s konformným vzťahom k svetu. Určenie osobnosti vychádza zvnútra, mimo všetkej objektivity, a len vnútorné sebaurčenie, vychádzajúce zo slobody, má rozmer osobnosti. Všetko, čo je určované zvonku, všetko determinované, všetko založené na moci objektivity, nie je ničím osobným v človeku. Všetko, čo je v ľudskom „ja“ determinované, je minulé, stáva sa neosobným. Osobnosť je potenciálne univerzálnou, neopakovateľnou, nezameniteľnou, jedinečnou bytosťou. Osobnosť je výnimkou a nie pravidlom. Tajomstvo existencie osobnosti je v jej absolútnej nezávislosti, v jej jedinečnosti a singularite.

LITERATÚRA:

- [1] ADLER, H. G.: *Svoboda a bezmoc*. Praha: PROSTOR, 199
- [2] BRIŠKA, F.: *Problém člověka a humanizmu v politickej filozofii*. Bratislava: IRIS, 2000.
- [3] GARAUDY, R.: *Perspektivy člověka*. Praha: Nakladatelství politickej literatury, 1965.
- [4] GASSET, O. Y.: *Vzbura davov*. Bratislava: REMEDIUM, 1994.
- [5] MARX, K. - ENGELS, F.: *Výbrané spisy v piatich zväzkoch*. Zv.1. Bratislava: Pravda, 1977.
- [6] SEILEROVÁ, B.: *Človek v paradigmách filozofickej antropológie*. Bratislava: IRIS, 2004.
- [7] ŠLOSIAR, J.: *Problém člověka vo filozofickej antropológii*. Banská Bystrica: MC, 1994.
- [8] VÁROSS, M.: *Úvahy v samote*. Bratislava: Archa, 1991.

František BRIŠKA

Katedra politológie

Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov

Kuzmányho 1

974 01 Banská Bystrica

KOEXISTENCIA AKO KONŠTITUTÍVNA PODMIENKA REALIZÁCIE AUTENTICITY ČLOVEKA V KULTÚRNEJ SFÉRE

Elżbieta STRUZIŁ
Katovice, Poľsko

*CO-EXISTENCE AS A CONSECUTIVE CONDITION OF HUMAN'S GENUINENESS
REALIZATION IN THE SPHERE OF CULTURE*

The presented paper takes up crucial, from the perspective of philosophical anthropology, problem of realization of human being's authenticity. The subject matter and genuineness issues connected with it that were present on the field of phenomenology, (...) existentialism or the philosophy of the dialogue, are also present in the reflection of the contemporary postmodernists. The paper is the presentation of the Z. Bannana's position in the field of current understanding of the category of human being's „authenticity” and the condition of its realization in the existential, social and cultural sphere.

1. Koexistencia ako podmienka realizácie ľudskej existencie.

Problematika „koexistencie”, „spolunažívania”, „bytia vo svete”, alebo tiež „bytia voči Iným” konštituovala, z perspektívy existenciálnych úvah, podstatný problém existencie ľudskeho bytia, stanovujúc tak súčasne fundamentálnu podmienku realizácie jeho autenticity. Existenciálna analýza metafyziky bytia, hľadajúc fundamentálne podmienky existencie, poukazovala na svojskú mnohoznačnosť tejto kategórie a jej široký historický, kultúrny, aj sociálny kontext. Fenomenologické, hermeneutické, existenciálne a personalistické reflexie, rovnako ako dialogické myšlienky analyzujúce túto kategóriu, formulovali rôznorodé perspektívy a interpretácie, poukazujúc na jej fundamentálny charakter v chápaní samotného bytia.

Subjektivistická tematika a v rámci nej ponímaná problematika autenticity, odohrávajúcej sa v perspektíve „spoluprítomnosti” a koexistencie, či tiež „bytia voči Inému”, bola analyzovaná v oblasti existenciálnej, fenomenologickej, personalistickej a dialogickej filozofie, odkrývajúc možné kontexty chápania tejto sféry existencie ľudskeho bytia. Špecifický význam dodáva kategórii „spoluexistencie” existenciálna reflexia, silne motivovaná analýzami metafyziky bytia M. Heideggera. Sartrovská analýza „bytia pre seba” ako podmienky porozumenia autenticity človeka vo sfére existencie, si pomáha pojmom Heideggerovského projektu, kategóriami možnosti, kreácie, slobody a časovosti. Realizácia autentickosti existencie si vyžaduje jej potvrdenie v bytí Iného, v rozdielnosti medzi vlastnou existenciou a bytím Iného,

prejavujúcej sa vo vedomí. V dialogickej perspektíve (M. Buber, E. Levinas) inakosť Iného odhaľuje zásadný ontologický rozdiel medzi Ja a Ty, tvoriaci špecifický morálny priestor, odhaľujúci podmienky spoluexistencie, budovania spoločenstva. Je viditeľné, že kategória „koexistencie“ je mnohoznačná, aj naďalej však je pojmom opisujúcim fundamentálny status človeka, je nevyvrátiteľným existenciálnym faktom, ako aj ideou označujúcou nové chápanie a nové významy.

Postmodernistická reflexia spochybňuje tradičné poňatie subjektu a vymedzovanie konštitutívnych existenciálnych podmienok, zaujímavým sa teda zdá prezentácia tohto stanoviska v otázke aktuálneho chápania kategórie „autenticity“ ľudského bytia a podmienok jej realizácie v existenciálnej, sociálnej aj kultúrnej sfére. Presun perspektívy od metafyzických a ontologických analýz v smere sociologicko-filozofických a psychologicko-filozofických pojmov situuje subjektivistickú tematiku do nového ponímania, vzdávajúc sa budovania konštrukcie monadického subjektu, a poukazujúc na jeho rozbitie, akcentuje problém konštruovania identity subjektu, čím potvrdzuje jeho predispozície autonarácie a autointerpretácie. Konštruovanie náročnej subjektovej harmónie má za cieľ vyexponovanie autokreatívneho potenciálu subjektu, ktorý sa, budujúc vlastnú identitu, definitívne odvoláva na pojmy autenticity, ako aj slobody, akcentujúc pritom perspektívu „koexistencie“.

2. Postmodernistická reflexia voči problému autenticity človeka v kultúrnej sfére.

Problém autenticity bytia, ponímaný z postmodernistickej perspektívy, zohľadňuje súčasné existenciálne a kultúrne podmienky, filozofickú analýzu rozširuje o psychologické a sociologické aspekty, zohľadňuje dynamiku spoločenských zmien, kultúrnych premien, pluralizmu, reorganizácie času a priestoru, procesu globalizácie. Analýza „koexistencie“ alebo „spolunažívania“, ponímaná v tejto perspektíve, sa už programovo neodvoláva na filozofickú tradíciu a jej analýzy, inšpirované metafyzikou bytia, a problematizuje otázku odvolávajúc sa zdrojovo na aktuálne výskumy priestoru kultúrnej a spoločenskej skutočnosti. Za fundamentálnu otázku bol uznaný problém identity jedinca, potvrdenia jeho individuálnej slobody, kreácie subjektu, časovosť existencie, ako aj problém komunikácie. Špecifický význam naberá problematika identity, afirmujúca schopnosť subjektu druhotne sceliť rozbité sféry existencie, nachádzajúca výraz v procese biografickej narácie. Sama identita subjektu už nie je chápaná ako „daná“, ale je ponímaná ako projekt a úloha, ako kreatívny a existenciálny projekt subjektu, dokazujúci jeho autenticosť, slobodu a možnosť sebaurčenia v kultúrnych a sociálnych podmienkach.

Analýza problému identity je poňatá vo filozoficko-sociologických reflexiách Z. Baumana, prítomná je vo filozoficko-psychologických analýzach A. Giddensa a rovnako predstavuje základný predmet analýz vlastných súčasných estetických reflexií (W. Welsch). Postmodernistická vízia ruší platnosť skorších modernistických a novovekých projektov subjektívnosti, zavádzajúc nový rozmer akcentujúci nie onú spojitosť

subjektu, ale práve jeho decentralizáciu, rozpad subjektívnosti, ponímanie subjektu prostredníctvom analýzy „(...) nezosyntetizovaných mnohostí egologických poriadkov koexistujúcich v jedincovi.”¹ Idea decentralizácie subjektu vylučuje existenciu centra Ja, ktoré by zachovávalo jeho osobnú identitu ako nadradeného egologického poriadku, a skôr akceptuje onticko-ontologický pluralizmus vnútri subjektu a sankcionuje rozbitie, rozpad subjektívnosti, v rámci ktorej nie je možné budovanie jednoty ľudskej existencie, alebo jeho monadické skonštituovanie. Na pôde postmodernizmu človek prestáva byť vnímaný ako subjekt (*subiectum*), ako osobné centrum zachovávajúce svoju identitu. „Človek v postmodernistickom poňatí – ako postrehla Halina Perkowska – sa javí akoby zostavený z mnohých Ja, teda z množstva egologických poriadkov. Každé Ja je obkľúčené otvorenou štruktúrou vlastných konzekvencií a im podriadených povinností. (...) Z toho vyplýva, že ľudskému jedincovi v jeho konštituovaní posluhuje rozptýlený a pluralistický charakter, stierajúci hranice medzi vnútrom a vonkajškom”².

Vyčerpánie vzorcov tradičnej metafyziky bytia, pluralita a otvorenosť egologických poriadkov, negácia individuálnej a trvalej štruktúry ľudského bytia, „rozptýlenie” alebo tiež „rozbitie” osobného centra – konštituuje postmodernistické ponímanie subjektivistickéj problematiky, zohľadňujúcej otázku slobody, autokracie, autentickosti bytia, módov existencie, a vplývajú tak na chápanie antropologickej kategórie - „spolubytia”. Samotná kategória „spolubytia”, „spolunažívania” zohľadňuje nové hodnoty a rozmery interpersonálnych vzťahov, vzťahov typu Ja – Ty, Ja – Oni, ktoré poukazujú na širší kontext spoločenských a kultúrnych analýz. Fenomén „spolubytia” nás odkazuje na jeho skúmanie taktiež v morálnej dimenzii, ako to čini Bauman v *Etyce ponowoczesnej*. Vzťah Ja – Iný, Ja – Druhý človek, odkazuje na dialogickú filozofiu a personalistické ponímanie ľudskej existencie, poukazujúc na axiologickú perspektívu, hoci Bauman skôr nachádza dilemy a apórie prítomné v dialogickej dimenzii, kde je v zakamuflovej forme prítomná taktiež cudzosť a vkráda sa dištanc namiesto blízkosti.

Iný človek - podľa Baumana – je „bytím mnohoznačným”³, keďže potenciálne je „(..) zachytením pre ešte neukotvenú identitu, ale súčasne bariérou na ceste k jej sebauvrdeniu”⁴. Odvolávajúc sa na dialogické analýzy E. Levinasa, vzťah typu Ja – Ty je vymedzený ako asymetrický, potvrdzujúci etický rozmer vzťahu, a majúci v ňom ako svoj zdroj otázku zodpovednosti, a súčasne v analýze „apórií blízkosti” poukazuje na morálne dilemy samotného subjektu. Bytie pre – Iného je zamenením jeho mlčania na počuteľný príkaz pre seba, pre svoje morálne konanie. Vkráda sa dištanc, ktorý

¹ PERKOWSKA, H.: *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa : Wyd. Naukowe Scholar, 2003, s. 80.

² PERKOWSKA, H.: *Postmodernizm a metafizyka*, Warszawa : Wyd. Naukowe Scholar, 2003, s. 82 – 83.

³ BAUMAN, Z.: *Etyka ponowoczesna*, preklad: J. Bauman, J. Tokarska – Bakir, Warszawa : PWN, 1996, s. 113.

⁴ Tamže , s. 113

nivelizuje blízkosť. „Iný je teraz mojím stvorením (...) Stal som sa splnomocnencom Iného, (...) *Tento Druhý Človek*, pre ktorého som, sa nebadane premenil na moje vlastné vysvetlenie *Jeho* mliiaceho, provokujúceho susedstva”⁵. Podľa presvedčenia Baumana, takémuto vzťahu neustále hrozí tlak, ovládnutie *Iného*, ambivalencia pocitov, „súboj vôľe” - čo predstavuje skutočnú apóriu morálnej situácie. Spoločenský rozmer existencie určuje ešte iný typ vzťahu: *Ja – Oni*. Richard Hoggart pripúšťa, že „(...) väčšina skupín čerpá časť sily zo svojej jedinečnosti, z pocitu, že vôkol sú ľudia, ktorí k „nám” nepatria”⁶. „Oni” je zložitá rétorická figúra a hlavný protagonist súčasných spoločenských vzťahov. „Oni” - je synonymom moci rozhodujúcej o spoločenskom poriadku.

V atmosfére postmoderných analýz kultúry Z. Baumana „oni” súčasne predstavuje synonymum „cudzosti”, teda tých, ktorí k nám nepatria. Do komplikovaného systému priestorovej organizácie spoločenských rozmerov sú zapísané antinomické a ambivalentné vzťahy identifikácie - „(...) odlišenie intimity od anonymity, to čo je cudzie a toho čo je poznané, sociálnej blízkosti od dištanca”⁷. Vyššie spomenuté rozdiely poukazujú na oblasť a intenzitu vzťahov a zväzkov s osobami sprítomnými vo vlastnej biografickej narácii. Stratégiu postupovania voči iným Z. Bauman popisuje ako „antropoemickú” (čo znamená „zvracať”). V podmienkach neskorého novoveku sa stratégie voči „cudzím” zakladali na „pripojení” (asimilácii – založenej v hlavnej miere na nivelizácii kultúrnych rozdielov), a tiež na „odpojení” - rovnocennom so spoločenským vylúčením.

Všetky spoločenské vzťahy usporadúva pojem sociálneho priestoru a jeho rozmerov – poznávacieho, estetického a morálneho. Usporiadanie sociálneho priestoru je spojené s poznávacím procesom a nadobúdanými poznatkami. *Cudzosť cudzieho* takisto musíme podriaďovať adekvátnemu priestoru, určiť jeho hranice vo fyzickom a sociálnom priestore, vybrať zodpovedajúcu stratégiu voči „cudzemu”. „Antropoemická” stratégia by bola založená na „odvrhnutí” cudzieho mimo existenciálny priestor danej spoločenskej skupiny. Bauman to popisuje ako „(...) prenesenie cudzieho z dramatickej scény do jej úzadia, (...). Je „cudzím” „neexistujúcim bytím” - tento paradox jeho statusu tu vystupuje spolu s paradoxom jeho sociálneho postavenia”⁸. Umenie „stretnutia akoby”, nevyhnutné do usporiadania priestoru, je založené hlavne na ovládnutí súboru psychologických techník - hoci aj separátnych - ku ktorým patria: vyhýbanie sa zrakovému kontaktu, pocit ľahostajnosti, necitlivosť,

⁵ Tamže , s. 122

⁶ HOGGART, R.: „Oni” i my”, w : MENCWEL, A. (ed.): *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstu*, cz. 1, Warszawa : Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2001, s. 341. Zob. tamže, s 341 – 348.

⁷ BAUMAN, Z.: *Etyka ponowoczesna*, przekład J. Bauman, J. Tokarska – Bakir, Warszawa : PWN, 1996, s. 199.

⁸ Tamže, s. 107

dištanc, demonštratívna absencia angažovania, tolerovanie „cudzosti cudzieho” jedine v pozadí. Technika „stretnutia akoby” (termín M. Bubera) privádza „cudzieho” do nepostrehnuteľného úzadia, ktoré nemá podstatný význam pre priebeh spoločenského života, jedine predstavuje element spoločenských vzťahov odohrávajúcich sa v skutočnosti. Taktika „stretnutia akoby” je založená iba na vedomí fyzickej prítomnosti osôb, bez nevyhnutnosti vyplnenia a odkrývania ich autenticity v subjektivite, a jedine na zásade tolerovania onej „cudzosti” v pozadí.

„Konečným výsledkom všeobecného používania umenia stretnutia akoby je špecifické „odsociálnenie” sociálneho priestoru”⁹ - uzatvára Bauman. V morálnej dimenzii naberá problém cudzosti a cudzieho nový význam a ambivalencia pocitov vo sfére morálnych aktivít, ako aj rozšírenie hraníc zodpovednosti, sú skôr ponímané ako tlak. Až organizácia estetického priestoru dovoľuje vyexponovať cudzosť ako hodnotu estetického ohľadu, zdrojovo sa odvolávajúceho na zvedavosť jednoznačne zbavenú morálnej perspektívy.

Vo filozoficko-sociologických analýzach Z. Baumana antropologická kategória „koexistencie” človeka v kultúre, analyzovaná z perspektívy nových podmienok súčasnosti, prijíma za základ „prítomnostný” model bytia existujúceho v mnohorozmernom sociálnom, poznávacom, estetickom a morálnom priestore. Procesuálna a projektová interpretácia problematiky identity obchádza podstatný problém autenticity jedinca vo sfére kultúry a problém „spolunažívania” vo svete, uvedený do analýz odsubjektívizovanej „cudzosti” Iného, jeho predmetného poňatia ako „pozadia” pre realizujúceho sa jedinca. V efekte procesu globalizácie, urbanizácie, technizácie, reorganizácie času a priestoru, a cirkulácie informácií je proces odsubjektívizovania paralelný s rozvojom techniky prenosu informácií, nivelizuje nevyhnutnosť, a dokonca aj potrebu autentického kontaktu „tvárou v tvár”, potrebu dialógu a komunikácie. Rozvoj digitálnej technológie prináša nové formy medzilidskej komunikácie a súčasne prináša dematerializáciu a transformáciu samotného subjektu¹⁰, takže môžeme hovoriť o „virtuálnej spoločnosti”, v priestore ktorej sa odohráva depersonalizovaný dialóg.

3. Postmoderná spoločnosť ako spoločnosť konzumná.

V podmienkach neskorej súčasnosti (ako tvrdí A. Giddens), alebo v súčasnej etape spoločenského rozvoja, naberá osobitný význam téza, „(...) že naše spoločenstvo je konzumné”¹¹. Analýza trhových mechanizmov, ktoré majú podstatný vplyv na projekt

⁹ Tamže, s. 209

¹⁰ Zob. KAMIŃSKA, M.: *Nowy kształt. Cyberkomunikacja jako narzędzie przeformulowywania tożsamości usieciowionych*, w: KALAGA, W. (ed.): *Dylematy wielokulturowości*, Kraków 2004, s. 329-341.

¹¹ BAUMAN, Z.: *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, przekład E. Klekot, Warszawa : PIW, 2000, s. 95.

identity jedinca, výber a preferovanie životného štýlu a proces sebarealizácie, je obsiahnutá v prácach Z. Baumana, A. Giddensa, F. Jamesona. Pýtajú sa na identitu jedinca a na konštitutívne podmienky určujúce ľudskú subjektivnosť, situujú úvahy do kontextu analýz kultúrnych javov a formulujú tak otázky ohľadom špecifik súčasnej kultúry. „Jedincom pocíťovaná potreba osobitnej autonómie, sebaurčenia, autentického života či individuálnej dokonalosti, je transformovaná na potrebu vlastníctva a konzumovania – výdobytkov ponúkaných trhom.(...) Divergencia medzi potrebami človeka a individuálnymi túžbami je výsledkom dominancie trhu”¹². Konzumná spoločnosť vytvorila model nového konzumenta, pre ktorého nie je podstatné zhromažďovanie materiálnych statkov, bytie v existenciálnom „mode vlastníctva”. Druh konzumenta, ktorý vytvorila konzumná spoločnosť, charakterizuje bytie v neustálom pohybe, zmena a dynamika, náhlenie sa za novými dojmami a totálne neuspokojenie vlastných konzumných potrieb. V kultúre konzumného spoločenstva sú konzumenti „(...) zberateľmi dojmov, zbierajú jedine druhotné veci ako odvoedeniny zážitkov”¹³. Podstatnými sú taktiež perspektíva žiadostivosti, estetická vízia skutočnosti¹⁴, bytie v pohybe, aby nebolo možné definovanie, hľadanie nového, nenaplnenie a nenásytnosť, bytie „teraz”, ale aj vlastníctvo „teraz” - spojené s mechanizmom „stláčania času”. Súčasná konzumná spoločnosť je hierarchizovaná a delí sa podľa stupňa mobility, teda slobody výberu miesta a disponovania zdrojmi zabezpečujúcimi realizáciu voľby. Konzumný model spoločnosti určuje prostredníctvom zákonov trhu proces „usporiadania sociálneho priestoru” a existujúce vertikálne delenie vnútorne rozlišuje a distancuje, čoraz viac ich izolujú.

„Prvý svet” je charakteristický totálnou mobilitou, zmenšovaním priestoru, životom v prítomnom čase, „hyperskutočnosťou”. „Druhý svet” je priestorovým poriadkom - „(...) priestor, ktorý viaže čas a odoberá (...) možnosť vykonávania kontroly nad sebou”¹⁵, je to rovnako čas, v ktorom „sa nič nedeje”. Prvý svet - kultúra času absolútnej prítomnosti - je opisovaný paradigmatom „turistu”. Kultúru priestoru vyjadruje typ „potulky”, *alter ego* turistu. Podľa názoru Z. Baumana je takáto polarizácia sveta a spoločnosti výsledkom procesu globalizácie. „Turisti” sa pri vlastnom výbere orientujú podľa „estetiky konzumu” a „potulkou” je znovu „vyraďeným konzumentom”. V podmienkach procesu globalizácie, konzumnej spoločnosti, skúsenosti jedinca, existujúceho v „tesnom svete”, podriadených zákonom trhu, naberá otázka na podmienky realizácie vlastnej autenticity nový význam. Motív spolunažívania skôr zdôrazňuje čoraz hlbšiu sociálnu a kultúrnu deľbu, prejavy konzumu sú prítomné na

¹² BAUMAN, Z.: *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Warszawa : IFIS PAN, 1998, s. 245 – 246.

¹³ BAUMAN, Z.: *Globalizacja*, wyd. cyt., s. 99.

¹⁴ Zob. FEATHERSTON, M.: *Postmodernizm a estetyzacja życia codziennego*, *codziennego: Postmodernizm. Antologia tekstów*, wyd. cyt., s. 299-332.

¹⁵ BAUMAN, Z.: *Globalizacja*, wyd. cyt., s. 105

trhu osobnosti, podriadenom zákonom trhu. V tejto perspektíve podliehajú existenciálne a konštitutívne podmienky, podstatné pre proces seberealizácie, transformácii a pojmy slobody, ako aj interpersonálnych vzťahov, podliehajú deformácii. Trhovými mechanizmami a ich vplyvom na existenciu človeka neskorej moderny sa zaoberá A. Giddens v práci *Nowoczesność i tożsamość*, pozoruje ich tiež F. Jameson¹⁶. V konzumnej spoločnosti riadiacej sa zákonmi trhu a vzorcami správania sa, potrieb a spôsobov ich realizácie, vygenerovanými systémom, „(...) sa projekt identity začína prekladať na projekt vlastníctva vytúžených statkov a snahy o dosiahnutie umelo vykonštruovaného štýlu života. (...) Konzumácia čoraz novších výdobytkov začína v istom stupni zastupovať správny rozvoj identity”¹⁷. V podmienkach neskorej súčasnosti sú deformácii alebo skôr reorganizácii poddané individualizmus a sloboda jedinca, ktoré sa riadené systémom - trhom - rozširujú v značnej miere na sféru konzumácie. Producenti reklám, riadiaci sa sociologickými klasifikáciami konzumentov, neponúkajú len životný štýl, ale taktiež projekty seberealizácie, autenticity a identity, podliehajúce tým istým trhovým zákonom, generovaným zhodne so zákonmi trhu.

Z poľského originálu preložil Peter Šulek

Elżbieta STRUZIK

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego

Bankowa 11

40-007, Katowice

Polska

¹⁶ JAMESON, F.: *Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne*, w: *Postmodernizm*, wyd. cyt., s. 212.

¹⁷ GIDDENS, A.: *Nowoczesność Nowoczesność tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przekł. A. Szulżycka, Warszawa : PWN, 2002, s. 270.

O FORMOVANÍ IDENTITY PRAKTICKÉHO SUBJEKTU V POSTMODERNEJ ETIKE A. HONNETHA

Zlata ANDROVIČOVÁ

Zvolen, SR

*SUR LA FORMATION DE L'IDENTITÉ DU SUJET PRATIQUE DANS L'ÉTHIQUE
POSTMODERNE D'AXEL HONNETH*

L'article analyse les idées principales de l'éthique d'Axel Honneth. L'identité du sujet pratique autonome est créée par la confiance de soi, le respect de soi et l'estime sociale. Ce sont les qualités du sujet pratique obligées pour la réalisation de soi, mais elles représentent aussi les vertus du citoyen, qui font les sources morales de l'activité du citoyen dans les discours publics. Les conditions sociales structurales de la formation des rapports positifs de soi dans l'identité du sujet pratique sont selon Honneth l'amour, le droit et la solidarité d'une société coopérative.

Globalizujúci sa svet vystavuje človeka aj faktu plurality moráliiek a jeho mravnosť tak podrobujúc otázky morálneho relativizmu, spochybňujúc jeho samozrejme morálne istoty späté s jeho identitou. Hoci sa dnes v niektorých teóriách, najmä sociologických, používa na zachytenie kvalitatívnych premien identity súčasníka pojem „pluralná identita“, nemožno opomenúť fakt, že formovanie osobnosti a jej identity od narodenia po dospelosť je podmienené jej životom v konkrétnych pospolitostiach, najmä v rodine, teda interakciami s členmi daných konkrétnych spoločností. Pri skúmaní formovania identity nemožno ignorovať výskumy vývojovej psychológie. Uvedenú požiadavku naplňuje sociálne filozofická a etická koncepcia nemeckého filozofa Axela Honnetha.

Honneth chápe sociálnu filozofiu ako kritickú sociálnu teóriu, ktorá ako predpoklad sociálnej kritiky vyžaduje normatívny základ – a ten poskytuje formálna etika. ([1], 27-87) Srdcom problematiky Honnethovej etiky je otázka konštituovania praktického subjektu. Honneth reinterpretuje Heglovu ideu nevyhnutnej spojitosti medzi vedomím seba a intersubjektívnym poznaním a osvojuje si aj jeho pojem „Sittlichkeit“ (mravnosť), podľa ktorého je identita individuú a ich schopnosť konať morálne organickým spôsobom spätá s pospolitosťami, do ktorých patria, ako aj so sociálnymi a politickými rolami, ktoré plnia. Túto ideu Honneth preformulováva do jazyka postmetafyzického sebauvedomenia, využívajúc najmä teóriu sociológa a filozofa G. H. Meada a termíny sociálnej psychológie: ľudská interakcia, cez ktorú sa ovplyvňujú jedinci, ich núti nadobudnúť vedomie vlastnej subjektivity. Na rozdiel od Hegla sa Honneth pevne pridáva idey individuálnej autonómie. Pokúša sa zosúladiť slobodu jednotlivca a jeho

sociálnu determináciu vnútri originálneho a dynamického modelu sebauvedomenia, čo je výzvou pre filozofiu a sociológiu, a je prínosné aj pre etiku.

Honneth ako Habermasov žiak ponúka koncepciu etiky vychádzajúcu z intersubjektivistického modelu. Vzťah k druhému, sprostredkovaný jazykom, predchádza subjektivitu pochopenú ako vedomie seba, sebauvedomenie. Genéza praktickej individuality je založená na spoločnej sociálnej skúsenosti - sme zraniteľní neúctou alebo ľahostajnosťou prejavovanou voči našej identite. Pohrdanie je deštrukciou, lebo zasahuje osobu v jej pozitívnom chápaní seba samej, a tento cit je empirickým dôkazom, že seba porozumenie bolo vydobyté intersubjektívnym spôsobom. Honneth nadväzuje na model komunikácie Habermasa, ale inak formuluje jeho predpoklady: tie sú intersubjektívne a empirické. To značí, že integrita ľudskej osoby závisí konštitutívnym spôsobom od skúsenosti intersubjektívneho uznania. Z morálneho hľadiska ide o to, že jednotlivec, aby mohol zaujať praktický vzťah k sebe samému, musí sa naučiť rozumieť si z pohľadu „normatívnej perspektívy“ svojho partnera v interakcii. To znamená, že komunikačné interakcie obsahujú normatívny prvok v tej miere, v akej procesy osobnostného sebauvedomenia predpokladajú existenciu intersubjektívnych záväzkov. Fakt, že komunikujúci sú vedení v procese socializácie k akceptovaniu svojho partnera ako osoby toho istého typu, implikuje v dôsledku „napätie“ reciprocity, recipročné sebaohraničenie, stále dopredu garantovaný normatívny konsenzus.

Honneth, rešpektujúc vo svojej postmodernej etike etický relativizmus a aktuálny stav morálne pluralitnej spoločnosti, odôvodňuje názor, že etika ako teória morálky a dobrého života, nemôže byť „substancionálna“, akou väčšinou bola v európskej etickej univerzalistickej tradícii, ale len formálna. Preto formuluje základný cieľ dobrého života pomocou pojmu **sebauskutočňovanie** a skúma základné predpoklady formovania identity morálneho subjektu, schopného sebauskutočňovania. Podmienkou sebauskutočňovania jednotlivca je jeho autonómnosť ako predpoklad jeho schopnosti formulovať a realizovať vlastné životné priority a ciele. K základným súčasťami identity autonómneho „praktického subjektu“ patria také vlastnosti ako sú **sebadôvera**, **sebaúcta** a schopnosť **sebaocenenia**. Od čoho závisia tieto jeho schopnosti, ktoré podľa pedagogickej etiky ([2], 28-44) uschopňujú jednotlivca k sebarealizácii, sebauskutočneniu? Podľa Honnetha, keďže komunikačná interakcia tvorí nevyhnutnú podmienku sebauskutočnenia, dôležitým faktorom v základoch vnútornej slobody jednotlivca je **uznanie**: úlohu intersubjektívnych predpokladov formovania schopností sebauskutočnenia plnia modely lásky, práva a solidarity. Sebarealizácia sa zakladá na sociálnej úcte, preto musí byť hľadanie dobrého života pochopené ako sloboda jednotlivca uprostred spoločnosti, ktorá je štrukturovaná historicky rôznorodými kultúrnymi ideálmi. Obdobne uvažuje o význame interakcií, založených na vzájomnom uznaní a zneuznaní, vývojový psychológ J. Piaget: „... hlavným výsledkom vzájomného

respektu a reciprocity je cit pro spravdnost, ktorý se často vytváří „zásluhou“ rodičů (když se mimoděk dopustí křivdy atd.) ([3], 114-115)

Pri skúmaní základných sociálne štruktúrnych predpokladov formovania **sebadôvery** u jednotlivca Honneth vychádza z najnovších výskumov vývojovej psychológie, konkrétne z výskumov pediatra a psychoanalytika D. W. Winnicotta. Sebadôvera súvisí predovšetkým s vývojom jedinca v rannom detstve, predpokladom jej nadobudnutia je láska zo strany matky ako rozhodujúca forma uznania, základná pre úspešný proces individuálnej socializácie. ([1], 15) Winnicott skúmal proces dozrievania dojčaťa v interakčnej hre medzi matkou a dieťaťom, v ktorom sú dve fázy. Kým trvá štádium dojčenia, nenastoluje sa žiadne rozlišovanie medzi dojčaťom a osobou, ktorá mu poskytuje starostlivosť: každý ľudský život začína fázou „nerozlíšiteľnej intersubjektivít“. Potom dieťa prechádza emancipačnou a konfliktnou etapou, štádiom relatívnej závislosti, ktorá sa vyznačuje krehkou rovnováhou medzi autonómiou a závislosťou. Spolu s istotou lásky získava aj istotu pri formulovaní vlastných potrieb. Prvým prejavom elementárneho stupňa autonómnosti je, keď sa dieťa naučí zostať chvíľu samotné - naučilo sa rátať s faktom, že mu dospelý zachováva city aj vtedy, keď preniesol pozornosť na iné objekty. Honneth definuje vzťah lásky ako oblúk komunikačného napätia, ktorý nepretržite spája skúsenosť schopnosti byť sám so schopnosťou spojenia s druhými.

Druhou dôležitou súčasťou utvárania autonómnej identity, uschopňujúcej praktický subjekt k sebauskutočneniu, je **sebaúcta**. Sociálne štruktúrnym predpokladom jej rozvoja je podľa Honnetha právo. Na to, aby jednotlivec nadobudol sebaúctu, nepostačujú len priaznivé podmienky sociálneho mikroprostredia. Sú to nutné, ale nedostatočné podmienky. Predstavme si, že tieto podmienky má v šťastnom prípade, ako píše Honneth, jednotlivec zabezpečené, čo mu umožnilo nadobudnúť sebadôveru. Ak však vyrastá a stáva sa dospelým v sociálnom prostredí s takými právnymi podmienkami, ktoré mu upierajú rovnoprávnosť s ostatnými členmi spoločnosti, vytlačujú ho z verejného priestoru – napríklad odmietnutím hlasovacieho práva (povedzme kočovníkom a bezdomovcom v dôsledku absencie trvalého bydliska, na ktoré sa hlasovacie právo väčšinou viaže) - formovanie jeho sebaúcty môže byť vážne ohrozené. Volebné právo nielen otvára efektívnu možnosť k účasti na demokratickom živote v masovej spoločnosti, ale smeruje aj k verejnemu uznaniu, že ten, kto je adresátom daného práva, je schopný prijímať autonómne rozhodnutia. Právna nerovnosť vedie k zážitku zneuznania a poníženia, ktoré sa môže (ak nevyvoláva odpor a protest) subjektívne znútorniť ako neúcta k sebe. Odoprenie práv jednotlivcom, či niektorým skupinám obyvateľstva, ovplyvňuje teda aj formovanie ich seba porozumenia a identity.

Dehonestujúci či skreslený obraz jednotlivcov, či skupín, ktorý je prezentovaný cez rôzne komunikačné kanály, médiá nevynímajúc, ovplyvňuje interpersonálne a sociálne vzťahy - vyvoláva alebo podporuje tradíciu odovzdávané predsudky a

neúctivé spôsoby správania sa k danej skupine a jej príslušníkom, ale i iné, nebezpečnejšie formy správania. Tak sa dostávame k tretej štrukturálnej podmienke formovania identity autonómneho praktického subjektu. Je to politická a morálna kultúra jej členov, ktorá sa mravmi, zvykmi a úrovňou tolerancie k inakosti, tým, či uznáva alebo zneuznáva vklad jednotlivých členov a skupín do rozvoja spoločnosti, do sociálnej kooperácie - teda úrovňou „**solidarity**“ - podpisuje na formovaní **sebaocňovania** jednotlivca. Ide o spoľahlivú istotu jednotlivca, že vlastní zvláštne a nenahraditeľné kvality posudzované z pohľadu morálnej orientácie spoločnosti, v ktorej žije. Identita autonómneho praktického subjektu sa teda formuje ako rozvoj jeho sebadôvery, sebaúcty a sebaocňovania, sociálne štrukturálnymi podmienkami rozvoja ktorých sú modely **lásky, práva a solidarity**.

Tieto modely neplnia podľa Honnetha len úlohu intersubjektívnych predpokladov realizácie cieľov individuálnych existencií. Honneth ich chápe súčasne ako podmienky rozvoja občianskych cností člena komunikatívneho spoločenstva. Sú to tieto vlastnosti, ktoré mu pridávajú motivačný potenciál vstupovať do oblasti vecí verejných, prekračovať rámec úzko osobných záujmov, uschopňujú ho kriticky posudzovať spolu s ostatnými - ktorých dôstojnosť a originálne kvality uznáva - vo verejnej diskusii existujúce normy. Honneth vo svojej práci „Boje za uznanie“ rozvíja tézu, že každý sociálny konflikt skrýva v pozadí napätie boja za uznanie, ktoré mu dáva morálny charakter. Mnohé dnešné politické hnutia sa zacielujú ani nie tak na ekonomické požiadavky, ako na požiadavky uznania. Mobilizujúcou silou hnutí je sociálna neúcta a vylúčenie, ktoré môže mať rôzne formy a vytvára nespravodlivosť. Idea, že zneváženie môže byť formou bezprávia, nie je celkom nová. V európskych právnych systémoch sú integrované pojmy ako „morálna škoda“ a tento typ škody podlieha trestu v podobe pokuty. Ako upozorňuje francúzsky filozof H. Pourtois, politická idea uznania ide ale oveľa ďalej než klasické teórie morálnej škody. Zneváženie nie je vždy pripočítateľné k individuálnemu správaniu, ktoré by potom mohlo byť právne sankcionované. Zneuznanie môže byť aj sociálne, lebo je vyvolávané kultúrnymi schémami zakotvenými vo zvykoch a inštitúciách. Teda, ako to dokazuje Honneth, na úrovni morálnej a politickej kultúry. Zneuznanie je nespravodlivé, lebo zbavuje tých, ktorí sú jeho obeťami, základných práv (hlasovacieho napríklad), alebo prístupu k dispozičným statkom. Sociálne zneuznanie zakladá navyše nespravodlivosť voči sebe samému, v zmysle neúcty k sebe, ktorú vyvoláva. Pretože platné sociálne štruktúry alebo kultúrne modely znehodnocujú isté skupiny, môže to vyvolať u tých, ktorí sú obeťami, ťažkosti a nemožnosť vytvárať si pozitívny vzťah k sebe. Ide teda o to, aby sa pre každého zabezpečila reálna šanca dosahovať sociálne uznanie tým, že prináša vklad do sociálneho života a robí to spôsobom, ktorý získava uznanie.

V modeli demokracie vyjednávania, vychádzajúcom z J. Habermasa, sa predpokladá, že samotná účasť občanov vo verejných diskurzoch priaznivo ovplyvňuje rozvoj ich sebaúcty, sebahodnotenia. Honneth dokazuje, že diskurzívne rozhodovanie

politických problémov predpokladá preddiskurzívne uznanie v rovine sociálnej kooperácie. Uskutočnenie ideálu demokracie vyjednávania spočíva síce na inštitucionálnych mechanizmoch, ktoré otvárajú procedúry verejného rozhodovania pre výmenu názorov, ale je očividné, že inštitucionálne mechanizmy verejného vyjednávania sú neoperatívne, ak občania nekultivujú isté schopnosti, lebo bez týchto „občianskych cností“ nevyužijú právne zabezpečené možnosti vstupu do verejných diskurzov. Preto rozvoj demokratických procedúr predpokladá nejakú formu sociálnej preddiskurzívnej integrácie cez „kolektívne vedomie predpolitického zjednotenia všetkých občanov“.

H. Pourtois upozorňuje na problém, že totiž sám diskurz môže produkovať zneuznanie: „... poháňaná hľadaním najlepších argumentov, verejná diskusia nie je ochránená pred výmenou názorov, ktoré, hoci sú fundované dobrými dôvodmi, môžu niekedy produkovať sociálnu neúctu. Vo vystupovaní vo verejnom odôvodňovaní musia byť občania pozorní k dôsledkom sociálnej neúcty, ktorú môže toto odôvodňovanie prinášať.“ [4] Preto je potrebné juridické zabezpečenie základných práv človeka, lebo táto záruka uznania „znamená tiež, že individuálna sloboda občana nebude vydaná napospas väčšinovej vôli“. [4]

Ako príklad diskurzu vedúceho k zneuznaniu uvádza Pourtois nedávnu verejnú diskusiu vo Francúzsku o nosení islamských šatiek v škole. Jedným z najfrekvencovanejších argumentov stúpencov zákazu ich nosenia bolo tvrdenie, že šatka – hadžáb je prejav nedostatočnej autonómie dievčaťa a jej podriadenosti voči mužom. Výskumy sociológov ale odhalili, že značná časť dievčat nosí islamské šatky z úplne iných dôvodov (napríklad ako posledné puto brániace rozchodu s rodinou, od ktorej tradícií v spôsobe života odišli) a vyznačuje sa autonómiou i schopnosťou racionálnej argumentácie, ktorú im možno závidieť.

LITERATÚRA:

- [1] HONNETH, A.: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha: Filosofia, 1996.
- [2] ROCHE OLIVAR, R.: *Etická výchova*. Bratislava : Orbis Pictus Istropolitana, 1992.
- [3] PIAGET, J., INHELDEROVÁ, B.: *Psychologie dítěte*. Praha: Portál, 1997.
- [4] POURTOIS, H.: Luttés pour la reconnaissance et la politique délibérative: pourtois@etes.ucl.ac.be

Zlata ANDROVIČOVÁ
Katedra spoločenských vied FEE TU
Masarykova 24
960 53 Zvolen
zlata_androvic@pobox.sk

TELO AKO PREDPOKLAD AUTENTICKEJ SKÚSENOSTI ČLOVEKA

Michal ŠEDÍK

Banská Bystrica, SR

THE BODY AS PREREQUISITE OF MEN'S AUTHENTIC EXPERIENCE

The aim of the paper is to reveal relation between men's body and his authentic experience. The first and the second part shows impossibility to understand our body as something separable from our mind and culture. This raises two questions; „Do we need to get rid of our body to evolve?“ or „We can develop ourselves just because of our bodies?“. The author apply Dewey's concept of the experience and on the example from visual arts shows that this questions are not posed well. The reason is that in the process of experience the boundaries between body, mind and culture are changing. From this point of view our body is something we are sharing with all people like we are sharing our cultures. Thus the body is inevitable for our experience and the experience transform our body.

1. Golem XIV ([5]), umelá inteligencia stvorená ľuďmi v románe Stanislava Lema, tvrdí, že je „„Nikto“, skôr „voda“, ako „Amazonka“, či „Balt“. „Nikto“ nemá telo a zámeno „Ja“ používa len v komunikácii s ľuďmi. To, že spojenie rozumu s telom je jediné, čím ho my môžeme prekvapiť, potvrdzuje vo svojej prednáške: Ja „... som sa o existencii plynov nedozvedel najprv za rána pľúcami a až potom výpočtom, ... pre mňa (je) abstrakcia prvotná, kým názornosť druhotná, a tejto názornosti som sa musel učiť ..., ale bolo to nevyhnutné, aby som mohol preklenúť tie krehké mosty, po ktorých moje myslenie prichádza k vám a po ktorých, odrazené vo vašom vedomí, vracia sa ku mne, zvyčajne tak aby ma prekvapilo.“([5], 30). Telo je pre nás natoľko samozrejmé, že nám jeho význam musí vysvetliť netelesný (čistý) Rozum. Náš výtvor - Golem XIV chápe náš rozum ako trik na zaplnenie vyprázdneného miesta¹ v našom tele, ktoré nám „darovala“ evolúcia. Inými slovami o tomto prázdne hovorí sociológ Z. Bauman ([1]), keď hovorí o neúnosnosti neurčitého a náhodného bytia jedinca v postmodernej dobe². Rozum zapĺňa prázdne miesto a nezamýšľaným a nevedomým dôsledkom tohto

¹ Prázdne miesto je prázdne v porovnaní so zvieratami. To znamená, že sa líšime od zvierat nie ničím navyše, ale naopak. Pozri ([5], 33 - 34)

² Bauman charakterizuje rozdiel medzi modernou a postmodernou dobou nasledovne: „Takmer zmizli štátom zriaďované úrady služieb pre tých, pre ktorých je stav nepriehľadnosti, neurčitosti a nevymedzenosti bytia neúnosný. Prízrak neurčitosti a skazy, ..., sa svojim obetiam javí v celej svojej ničím nezaodenej strašlivosti. Náhodnosť bytia sa kladie celou svojou tiažou na bedrá individua“ ([1], 73).

zapĺňania je kultúra. Keď si však tento fakt uvedomíme a pochopíme, že môže byť (a aj bolo) vytvorených nespočetné množstvo kultúr, pocítíme ťaž, o ktorej hovoril Bauman.

2. Filozofi často prehliadali jednotu tela, mysle a kultúry. Telo bolo pre nich často iba dodávateľom zmyslových dát a vykonávateľom rozkazov rozumu. Ak prijmeme pohľad Golema XIV, nemôžeme od človeka jednoducho odčítať jeho telo, či kultúru, a zaoberať sa iba jeho rozumom. Pretože nami stvorený umelý rozum je práve výsledkom kultúrneho „zapĺňania“ spomínaného prázdna.³ Otázkou však je, ako pristúpiť k problému tela a telesnosti človeka. „Je telo prekážkou rozumu v ďalšej evolúcii človeka?“, ako to videl Golem XIV alebo „Je telo nevyhnutnou podmienkou rozvoja človeka?“. Novoveké telo je hotové, uzavreté do seba, oddelené od vonkajšieho prostredia - od iných objektov, tiel a mysle. Už dlhšiu dobu sa však ukazuje, že s presným vymedzením hraníc medzi telom a prostredím máme problém. Stačí spomenúť rôzne implantáty, ktoré medicína vkladá do našich tiel alebo extenzie nášho tela do prostredia v podobe techniky ako ich chápal McLuhan ([6]). Ukazuje sa, že človek a technika, ktorú vytvoril, spolu navzájom neoddeliteľne zrastajú.⁴ Rovnako nemožná sa ukazuje snaha oddeliť telo od duše, pretože naša potencia stať sa subjektom je založená práve na jednote tela a duše, ktorá umožňuje vedomie. Nesmieme zabudnúť ani na sociológiu, ktorá telo spolu s myslou už dnes chápe ako kultúrny konštrukt. ([1], 63) Z uvedeného vyplýva, že telo nemožno prehliadať ani sa ho „zbaviť“ nejakou definíciou, ktorá navždy určí jeho miesto, ak nechceme prehliadať všetko ľudské. Ako však uchopiť telo, ktorého hranice sa pohybujú na jednej strane smerom k vonkajšiemu prostrediu a na strane druhej ku kultúre, v ktorej žijeme spolu s ostatnými? Navrhujem pokúsiť sa problém tela uchopiť prostredníctvom pojmu skúsenosti.

3. Domnievam sa, že vedomé prežívanie udalosti - skúsenosť, je procesom sebatvorby človeka a tým aj neustáleho posúvania hraníc jeho tela. Budem vychádzať zo skúsenosti s tvorbou v oblasti výtvarného umenia. Nesúhlasím totiž s Baumanom v jeho melanchólii za modernou dobou, keď tvrdí, že zmena človeka z dodávateľa statkov na zberača zážitkov vedie nutne k izolácii a traume človeka v postmodernej dobe⁵.

Jednou z črt moderného umenia je snaha umelcov zviditeľniť, zhmotniť neviditeľné - to, čo nemožno vidieť napriek tomu, že to determinuje naše videnie⁶. Život umelca presne zodpovedá Baumanovmu popisu postmoderného zberača zážitkov, avšak s tým podstatným rozdielom, že jeho životným cieľom je doviest' svoje zážitky do podoby

³ O technickej tvorivosti ako neoddeliteľnej súčasti našej západnej kultúry viac v ([4]).

⁴ K téme postupnej kyborgizácie človeka pozri napríklad [4], [8].

⁵ „Zberač zážitkov však svoje telo cvičí osamote, preto ani jeho neúspechy nikoho nezaujímajú a nevzrušujú - okrem krotiteľa a objektu drezúry v jednej osobe. Neúspechy susedov sa nesčítajú, ..., nepremieňajú sa na kolektívne programy a postuláty. Kolektívny výcvik dodávateľov statkov svoje obete zdncoduje a spája, autodrezúra zberačov pôžitkov oddeľuje a izoluje“ ([1], 80 - 81).

⁶ Črta, charakterizujúca pojem *vznešeného*, ktorý od Kanta prebral Lyotard alebo Welsch ([9]).

komunikovateľnej pre ostatných. Ide teda skôr o aktívne ako pasívne zbieranie - o vyhľadávanie nových foriem skúsenosti a spôsobov života. Zvoľme si ako príklad skúsenosti s umením projekt Miroslava Brooša *Prenášanie zeme*. Je založený na jednoduchej myšlienke spätosti človeka so zemou a procese prenášania ako spôsobu organizovania ľudského životného priestoru. V každej krajine, kde sa umelec nachádza, urobí záznam z cesty. Nenamaľuje však krajinku, ale vlastnými rukami naberie vzorky pôdy a pozorne ich zabalí do batôžkov z plátna, ktoré previaže špagátom. Odnáša si tak cibulky plné „skutočnej“ krajiny, ktorú navštívil. Tieto vzorky zeme, ktoré medzitým vyschli, na výstave v inej krajine rozbálí a daruje naspäť Zemi (*Darovanie zeme*) tak, že ich vystaví vplyvu prostredia, až kým nestratia svoj tvar a nesplynú s novou krajinou. To, čo ostáva, sú prázdne plátené schránky, ktoré si vďaka pamäti materiálu, dočasne pamätajú svoj pôvodný obsah. Umelec nám svojím dielom ponúka skúsenosť z toho, aké to je, keď sa na svet pozeráme (vytvárame ho) práve takto. Skúsenosť by bola nemožná bez hmoty a jej fyzikálnych zákonitostí, bez nášho vnímajúceho tela a mysle, a rovnako aj bez kultúry, ktorá na základe vypestovanej citlivosti umožňuje komunikovať týmto spôsobom. Avšak skúsenosť vznikne iba za predpokladu *aktívneho* prepojenia fyzikálneho sveta hmoty, subjektívneho sveta mysle a intersubjektívnej kultúry do jedného kompaktného celku. To predpokladá tvorivý vstup diváka, ktorý prestáva byť iba divákom a stáva sa spoluautorom.⁷

Skúsenosť vo vzťahu k telu možno definovať spolu s Deweyom nasledovne: „Skúsenosť je vecou interakcie organizmu s jeho prostredím, prostredím, ktoré je rovnako ľudské ako aj fyzikálne, ktoré zahŕňa prvky tradície a inštitúcií, rovnako ako lokálne prostredie. Organizmus do toho vnáša svoju vlastnú štruktúru, vrozenú a získanú, čo sú sily zohrávajúce svoju úlohu v interakcii. Vlastné činy rovnako ako to, čo zakúšame, a tiež to, čo to spôsobuje, nie sú len dojmami otláčenými do nehybného vosku, ale závisia na spôsobe, akým organizmus reaguje a odpovedá. ... Veci a udalosti patriace do sveta fyzikálneho a sociálneho sú v skúsenosti transformované ľudským kontextom, do ktorého vstupujú, a zatiaľ sa živá bytosť mení a vyvíja prostredníctvom interakcie s predtým vonkajšími vecami.“ ([3], 246). V podobnom duchu chápe telo aj Merleau-Ponty: „Moje viditeľné a pohyblivé telo je medzi vecami, je jednou z nich ako časť tkaniva sveta a jeho súdržnosť je súdržnosťou vecí“ ([7], 10).

4. Na záver je zrejmé, že otázka, či chápať naše telo buď ako prekážku, alebo ako nevyhnutný predpoklad ľudskosti, nebola položená správne. Hranice nášho tela sa totiž neustále posúvajú spolu s tým, ako sa mení naša kultúra a hmotné prostredie, v ktorom žijeme svoje životy. Rozširujeme pôsobnosť našich tiel v prostredí pomocou techniky a tieto rozšírenia spätne menia naše životy a tým aj naše myslenie. Neustále zaplňame medzeru, ktorú nechala v našich telách evolúcia, a tak meníme sami seba.

⁷ Skúsenosť, tak ako nám ju ponúka umelecké dielo, nie je ani materiálna ani ideálna, ani objektívna ani subjektívna, ani telesná ani duchovná, ani individuálna ani kolektívna, vnútorná či vonkajšia, ale prechádza priečne týmito dualizmami.

Postupne si uvedomujeme, že za zapĺňanie tejto medzery sme zodpovední my sami, a my sami si musíme aktívne vytvoriť spôsob života na svoju mieru. Skúsenosť s umením nám v tom môže pomôcť. Umenie sa v poslednej dobe stalo skôr spôsobom života a objavovaním jeho možných variant, ako len vyrábaním esteticky príťažlivých predmetov. Je to skúsenosť s iným, skúsenosť s pluralitou, čomu nás môže umenie naučiť. A to je aj spôsob ako prekonať traumy, ktorú spomína Bauman. Môžeme byť odkázaní každý sám na seba vo svojej sebatvorbe, a preto môže každý ostať naozaj odlišný. Ale súčasne sme schopní spoločnej skúsenosti, ktorá nás bude spájať. Každý z nás máme svoje vlastné telo, ale tvoríme aj telá spoločné s inými. Na záver preto rád uvádzam myšlienku J. L. Borgesa: „Ak sme panteistami, hádam by sme nemali brať príliš vážne skutočnosť, že sme rozdielne individuá. Sme rozličnými orgánmi jedného kontinuálneho božstva. To znamená, že duch svätý napísal všetky knihy, lebo sa v rozličnej miere nachádza v každom z nás“ ([2], 147).

LITERATÚRA:

- [1] BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha : Slon, 2002.
- [2] BORGES, J. L.: *Detektívna poviedka*. In: *Revue svetovej literatúry*. roč. 40, 2004, č. 3-4, s. 146-151.
- [3] DEWEY, J.: *Art as experience*. New York : Perigee Books, 1980.
- [4] KELEMEN, J.: *Kybergolem*. Olomouc : Votobia, 2001.
- [5] LEM, S.: *Golem XIV*. Bratislava : Drewo a srd, 2003.
- [6] McLUHAN, M.: *Jak rozumět médiím*. Praha : 1991.
- [7] MERLEAU-PONTY, M.: *Oko a duch*. In: MERLEAU-PONTY, M.: *Oko a duch a jiné eseje*. Praha : Obelisk, 1971
- [8] MINSKY, M.: *Konstruktívna myseľ*. Bratislava : Archa, 1996.
- [9] WELSH, W.: *Estetické myslenie*. Bratislava : Archa, 1993.

Michal ŠEDÍK
Katedra výtvarnej tvorby
Fakulta humanitných vied UMB
974 01 Banská Bystrica
e-mail: sedik@fhv.umb.sk

ONTOLOGICZNY, PSYCHOLOGICZNY I ESCHATOLOGICZNY ASPEKT „BYCIA” JAKO PODSTAWOWEJ KATEGORII ANTROPOLOGICZNEJ W KONCEPCJACH HEIDEGGERA, FROMMA I MARCELA

Aleksandra KUZIOR
Zabrze, Poľsko

*ONTOLOGISCHE, PSYCHOLOGISCHE UND ESCHATOLOGISCHE ASPEKTE DES
„SEINS” ALS EINE ANTROPOLOGISCHE GRUNDKATEGORIE IN KONZEPTIONEN
HEIDEGGER, FROMM UND MARCEL*

Im Artikel werden die Ansichten von Heidegger, Fromm und Marcel betreff. Kategorie „Sein“ dargestellt. Die Konzeptionen von diesen drei weltberuehmten Denkern des XX Jahrhunderts umfassen das „Sein“ als eine positive Kategorie, die den Menschen im Geiste des Humanismus gestaltet, der wiederum als eine Verwirklichung der Menschlichkeit gesehen werden muss, obwohl die Interpretationskontekste in jeder von diesen Konzeptionen etwas verschieden sind. Heidegger betrachtet das „Sein“ aus der ontologischen Perspektive, Fromm – obwohl er eine Ontologie des Seins beruehrt, liegt den Schwerpunkt auf seine psychologischen Aspekte, wieder bei Marcel wird eine eschatologische Aspekte des „Seins“ betont. In ihrer Konzeptionen beziehen sich sie alle auf Liebe, Freude, Sicherheit und Wahrheit, als Hauptpunkte des „Seins“.

Eine wichtige Aehnlichkeit betrifft ebenfalls das „Sein“ als eine Kategorie, in der sich immanent Aktivitaet befindet. Bei Marcel wird diese Aktivitaet auf das Erreichen des endgueltigen Ziels gerichtet, der als Erloesung gesehen wird, dagegen bei Heidegger und Fromm kann diese potentielle Wirkungskraft, die in dem „Sein“ steckt, die Menschlichkeit von dem Holocaust retten, weil das „Sein“ eine Pfluegung um den Planeten, seine Bodenschaetze und um seine Existenz ist.

Założeniem artykułu jest ukazanie „bycia” jako podstawowej kategorii antropologicznej z perspektywy ontologicznej, psychologicznej i eschatologicznej. Problem zostanie zaprezentowany w oparciu o rozważania Martina Heideggera - przedstawiciela egzystencjalizmu ateistycznego, Gabriela Marcela - reprezentującego nurt egzystencjalizmu chrześcijańskiego i Ericha Fromma - czołowego psychoanalityka, socjologa i filozofa XX wieku.

Rozważania rozpoczną od przybliżenia stanowiska Heideggera. Prezentując swoją ontologię fundamentalną w *Byciu i czasie* Heidegger po raz pierwszy w filozofii współczesnej w tak specyficzny sposób ujął problem bycia i bytu. Stosując terminy

Sein (bycie) i Seiendes (byt) uwypuklił różnicę między samym „jest” a tym, „co jest”. ([3], 338) Krzysztof Michalski podkreśla, że: „Gdy [...] u Heideggera pada słowo „Sein”, chodzi o coś innego niż w dotychczasowej filozofii niemieckiej. Już nie o coś, co jest, lecz o samo bycie.” ([3], 338) W zasadzie poglądy Heideggera na kategorię bycia nie ulegają istotnym transformacjom. Widoczne jest jednak pewne przesunięcie akcentów interpretacyjnych w późniejszych pracach w stosunku do *Sein und Zeit*. [4] Na potrzeby tego artykułu głównym odniesieniem rozważań stanie się autoreinterpretacja *Bycia i czasu* zawarta w esejach powstałych nieco później. [3]

Dzięki autoreinterpretacji dowiadujemy się, że bycie jest integralną częstką bytu, a nie czymś znajdującym się poza nim, jak to było przedstawione w pracy *Bycie i czas*. ([3], 99) W bycie (Seiendes) prześwituje **b y c i e** (Sein). Aby **b y c i e** (Sein) mogło zaistnieć w bycie (Seiendes) warunkiem niezbędnym jest czas, który będąc imieniem prawdy bycia, jest jednocześnie byciem samym. Drugim wyznacznikiem bycia (Sein) jest myślenie. Myślenie ukazujące się w byciu odkrywa istotę człowieka. Myślenie w byciu przekształca się w mowę, która staje się domostwem bycia. ([3], 68-76) Kolejnym wyznacznikiem bycia jest troska ujawniająca się w kochaniu, sprzyjaniu, czyli darowaniu swojej istoty komuś lub czemuś. Taka postawa bycia wobec innego bytu pozwala temu bytowi „istoczyć się” ([3], 342, 343) w taki sposób, by wyłoniło się z niego owo bycie. W byciu zaś przejawia się moc do czynienia wszystkiego, co możliwe. Bycie jest zatem potencjalną siłą działania i wykorzystywania w działaniu wszystkich swoich możliwości ([3], 79) – identyczne ujęcie bycia przedstawia w swych pracach E. Fromm. Tak więc, wg Heideggera, troska bycia (Sein), ukazująca się w bycie (Seiendes), przywraca człowieka jego istocie, co oznacza troskę o to: „[...] by człowiek (homo) stał się ludzki (humanitas), [...], jako że humanizm to: rozważyć i troszczyć się, by człowiek był ludzki, a nie nieludzki „inhuman”, [...]” ([3], 82) Obiegowe rozumienie humanizmu, traktującego człowieka jako wartość najwyższą jest w istocie synonimem etyczności człowieka (tzn. jego perfekcji aksjologicznej). Jednak tak ujęty humanizm jest przejawem egocentryzmu rodzaju ludzkiego, czyli antyhumanizmem, jak stwierdza H. Promieńska. ([8], 64) Nie o taki rodzaj humanizmu chodziło Heideggerowi, dlatego też w *Liście o humanizmie* tłumaczy: „[...] szczytowe humanistyczne określenia istoty człowieka nie zawierają jeszcze doświadczenia właściwej człowiekowi godności. W tej mierze myślenie w *Sein und Zeit* jest przeciw humanizmowi. Przeciwnieństwo nie znaczy tu jednak, że myślenie takie przechodzi na stronę wrogów tego, co ludzkie, i popiera to, co nieludzkie, że staje w obronie barbarzyństwa i znieważa godność człowieka. Tylko dlatego skierowano myślenie przeciw humanizmowi, że ten nie wynosi humanitas człowieka dość wysoko.” ([5], 192)

Człowieczeństwo człowieka leży w jego istocie, mówi Heidegger. Zaś istota człowieka leży w jego ek-sistencji. Oznacza to: „[...] iż człowiek tak się istoczy, że jest „oto” (Da), to znaczy, że jest prześwitem bycia. „Bycie” owego „oto”, i tylko ono, odznacza się podstawowym rysem „ek-sistencji”, to znaczy tylko ono stoi ekstatycznie

wewnątrz prawdy bycia.” ([3], 88) Wgłębiając się w znaczenie terminów użytych przez Heideggera należy wytłumaczyć różnicę między egzystencją a ek-sistencją, gdyż jest to konieczne ze względu na poprawność odczytania analizy ontologicznej bycia. W rozumieniu tych terminów występuje swoiste przeniesienie akcentów znaczeniowych, mianowicie: egzystencja to otwartość człowieka wobec bycia, zaś ek-sistencja to otwartość bycia wobec człowieka. Owa obustronna otwartość jest istotą ludzkiego bytowania. ([3], 340) Bycie u Heideggera, podobnie jak u Fromma, jawi się jako kategoria pozytywna, dzięki której człowiek może się realizować. Heidegger podkreśla, że: „Dopiero dzięki byciu ocalenie wschodzi w łasce, a złość pędzi do zguby”. ([3], 123)

Bycie realizowane w ludzkiej egzystencji jest zamieszkiwaniem człowieka na ziemi. Mieszkanie na ziemi konotuje różne znaczenia, m. in. „otaczanie opieką”. Człowiek, czyli Śmiertelny, jak go określa Heidegger, o tyle mieszka, o ile ratuje Ziemię. W akcie ratowania Ziemi, otaczania jej opieką ujawnia się bycie. Bycie jednak wiąże się z pewnym ryzykiem, mianowicie byt, który myśli bycie opiera się na woli. Wola to każdorazowo proces wybierania, w wybieraniu zaś inherentnie wpisane jest ryzyko. ([3], 316-336) Dokonywanie wyborów i dla Fromma, i dla Heideggera jest podstawowym wyznacznikiem ludzkiej egzystencji, ale podejmowanie prawidłowych decyzji nie zawsze jest łatwe, zresztą niejednokrotnie człowiek nie potrafi od razu ocenić czy jego wybory z etycznego punktu widzenia są pozytywne (dotyczy to szczególnie rozwoju nauki i techniki oraz związanych z tym problemów ekologicznych). Wg Fromma człowiek zatracił tę pierwotną spójność z Ziemią, o której mówi Heidegger. Fromm podkreśla, że stosunek człowieka do natury opiera się na bezgranicznym wyzysku, nadmiernej eksploatacji i braku poszanowania. Zatem odnosząc się do terminologii Heideggera, obecnie człowiek już nie mieszka na Ziemi w sensie otaczania jej opieką, nie zachowuje więc czworokąta, tzn. harmonii między Ziemią, Niebem, Istotami Boskimi i samym sobą. Skoro zaś człowiek nie zachowuje czworokąta, to nie chroni swojej istoty, czyli nie może znajdować się w prawdzie bycia. Gubi coś najbardziej istotnego, gubi samego siebie. ([3], 322-323)

W innych bytach poza człowiekiem, jak konkluduje Heidegger, także prześwituje bycie, jednak nie pojawia się ono samoistnie, jego przyczyną sprawczą jest człowiek: „Człowiek w trakcie swego istnienia konstytuuje, [...] bycie zarówno własne, jak i tego, co go otacza.” ([3], 339) Stąd też bycie innych bytów jest nie do pomyślenia bez człowieka.

W ontologii fundamentalnej Heideggera nie znajdziemy, jak twierdzi Krzysztof Michalski, zainteresowania problemem podmiotu czy podmiotowości „[...] lecz zagadnienie: w jaki sposób coś może w ogóle być podmiotem? Chodzi mu (Heideggerowi- AK.) nie o subiektywność, lecz o bycie [...]” ([3], 13) Zatem bycie jawi się w filozofii Heideggera jako kategoria istniejąca obiektywnie w każdym bycie, ale tylko dzięki człowiekowi „prześwituje”. Filozofia Heideggera to odkrywanie na nowo starych, zapomnianych znaczeń słów. Podkreśla, że współczesny język nie potrafi dokładnie oddać istoty danego zjawiska, zawężenie znaczeń zaciemnia poznanie i

dokładne nazwanie świata zewnętrznego i wewnętrznego. W rzeczywistości uzewnętrznia tylko pewne subkategorie znaczeniowe, np. używa być w znaczeniu mieszkać. Problem rozwoju współczesnego języka podejmuje też E. Fromm, dochodząc do podobnych wniosków co Heidegger, sugerując, że współczesny język ewoluuje w kierunku reifikacji, tzn. ciągi znaczeniowe dotyczące bycia zastępowane są ciągami znaczeniowymi wypuklającymi posiadanie. Z problemem tym spotykamy się także na gruncie j. polskiego, mianowicie czasownik być w języku polskim oznacza: - mieć byt, istnieć; - być obecnym, przebywać, tkwić; - trwać w czasie, mieć miejsce, stawać się. Rzeczownik odczasownikowy „bycie” z kolei oznacza pewien sposób zachowania, postępowania, obcowania z ludźmi. ([9], 224) Nie pojawiło nam się tutaj rozumienie bycia jako zamieszkiwania (znaczenie mieć miejsce nie jest równoznaczne z mieszkaniem na Ziemi o jakim mówi Heidegger, jest raczej przewartościowaniem znaczenia i przełożeniem funkcji bycia na funkcję posiadania). Śledząc etymologię słowa *być* w języku polskim napotykać na użycie go w znaczeniu *m i e s z k a ć*, *bawić- przebywać* (takie znaczenie bycia odkrywa Heidegger w swojej ontologii fundamentalnej, choć rozważania dotyczą j. niemieckiego). Ale jeszcze nie to znaczenie jest pierwotnym znaczeniem tego czasownika. W prajęzyku *być* oznaczało *rosnąć*. To znaczenie najwierniej zachowało się w języku greckim: *fys - płodzę, daję rosnać; fyomai – rodzę, rosne, staje się.* ([1], 18, 52)

E. Fromm kategorię bycia ujmuje z psychologicznego punktu widzenia. Bycie, wg Fromma, jest pewną formacją charakterologiczną, cechującą się: miłością, odpowiedzialnością, altruizmem, siłą ducha, wiarą. Poprzez pryzmat ontologii z kolei, Fromm ujmuje bycie jako inherentną część bytu osobowego, w którym inskryptywnie tkwi aktywność. Kategoria bycia zostaje zawężona tylko do bytów osobowych - nie jest cechą innych bytów nieosobowych, jak to było u Heideggera. Frommowskie bycie związane jest z przeżyciem i wszelkie sposoby opisanie bycia w jego istocie nie są możliwe. Opisywalne są wyłącznie pewne aspekty bycia, np. odniesienie do innej istoty ludzkiej. Jednak całość bycia nie da się w dokładnie przekazać przy pomocy słów.([2], 146) Mowa w gruncie rzeczy nie jest zbyt doskonałą formą przekazywania myślenia, chociaż myślenie do swych celów używa tego samego tworzywa, którym jest język. Mowa jest jedynie niedoskonałą egzemplifikacją myślenia. Można więc przeżywać bycie, myśleć bycie, ale dokładnie bycia opisać nie można. Bycie jest więc kategorią niedeskryptywną. Mimo niedoskonałości języka Fromm opisuje różne aspekty bycia (nie samo bycie), tworząc tzw. egzystencjalny modus bycia. ([2], 146) Bycie w jego koncepcji człowieka jawi się jako kategoria, której cechą zasadniczą jest aktywność twórcza, niewyalienowana. Człowiek jest podmiotem a nie przedmiotem tej aktywności. Aktywność twórcza realizuje się m.in. poprzez wolę dawania, dzielenia się i poświęcania, a więc realizację postawy „być”. Chociaż warunki społeczno-ekonomiczne współczesnego świata skłaniają człowieka do wybrania modusu posiadania, to jednak z psychologicznego punktu widzenia człowiek wolałby wybrać modus bycia: „My

istoty ludzkie, wyposażeni jesteśmy w wewnętrzne, głęboko zakotwiczone pragnienie bycia – dawania wyrazu naszym zdolnościom, aktywności, związkom z innymi ludźmi, ucieczki z więziennej celi egoizmu.” ([2], 146) Jednak woła człowieka jest nieco nadwerżona, gdyż to, co posiadamy daje nam pewną stabilizację, bezpieczeństwo. Z kolei w strukturze bycia kryje się niepewność i strach. W społeczeństwie technologicznym, gdzie formacją charakterologiczną jest modus posiadania trudno realizować postawę „być”, nie będąc jednocześnie outsiderem. Ze względu na psychikę człowieka bycie outsiderem jest niekorzystne i może prowadzić do poważnych zaburzeń psychicznych, człowiek bowiem z natury jest zwierzęciem społecznym, jak twierdzi Fromm, i boi się odrzucenia. Jedynie naprawdę silne psychicznie jednostki mogą „być”. Historia ludzkości dostarcza nam wielu takich pozytywnych przykładów, np.: życie Jezusa, Abrahama i Mojżesza czy Buddy. Współczesnemu człowiekowi jawią się oni jako bohaterowie, a ich niezrównane czyny wprawiają w podziw. W gruncie rzeczy każdy człowiek chciałby być tak doskonały, ale istnieje psychiczna bariera strachu przed niewiadomym, dlatego człowiek woli polegać na tym, co posiada. Jednak nie zdaje sobie sprawy, jak twierdzi Fromm, że życie oparte na posiadaniu nie gwarantuje bezpieczeństwa, gdyż to, co jest zewnętrzne wobec naszej istoty zawsze można stracić. ([2], 174-176) W związku z tym Fromm zadaje zasadnicze pytanie: „Jeśli jestem tym, co posiadam i to tracę, czym wówczas będę?” [...] „Niczym więcej niż pokonanym, ogołoconym, patetycznym świadectwem niewłaściwej drogi życia.” ([2], 176) Dobrze byłoby zatem, by człowiek wcześniej uświadomił sobie, że droga życia oparta na modus posiadania jest niewłaściwa i nie daje stabilizacji psychicznej i że to nie bycie, lecz posiadanie stanowi dla niego zagrożenie, wzbudza niepokój i niepewność. W modus bycia „jestem tym, kim jestem, nie zaś tym, co posiadam, nikt nie może pozbawić mnie pewności ani zagrozić mojemu bezpieczeństwu i poczuciu tożsamości.” ([2], 177) Nie należy więc lękać się zewnętrznych zagrożeń. Jeśli jesteśmy silni wewnętrznie i posiadamy instynkt życia oraz wiarę we własne siły, nic nie jest w stanie nam zagrozić.

Zdaniem Fromma w byciu tkwi radość, płynąca ze współprzeżywania. Radość dzielona z drugim człowiekiem jednoczy ludzi, nie ograniczając ich indywidualności. Bycie jest także sposobem na przezwycięzenie strachu przed śmiercią. Fromm dowodzi, że w gruncie rzeczy człowieczy strach przed śmiercią jest strachem przed utratą tego, co posiadam: ciała, ja, rzeczy materialnych, tożsamości i że istnieje tylko jeden sposób przezwyciężenia tego strachu, polegający na nieprzywiązywaniu się do życia. W związku z tym człowiek powinien do minimum zredukować postawę „mieć” i realizować modus bycia. ([2], 178-199) Wg Fromma „bycie istnieje tylko tu i teraz”. ([2], 199) Przez miłość, radość, odkrywanie prawdy bycie realizuje się tu i teraz, tzn. bezzczasowo. W odróżnieniu od modus bycia modus posiadania zawsze realizuje się w czasie (przeszłość, teraźniejszość, przyszłość), a sam człowiek staje się jego niewolnikiem. ([2], 199-202) Fromm zwraca także uwagę na kontrast między byciem a pozorem bycia. Dowodzi, iż zachowanie człowieka nie oddaje w pełni jego charakteru i tylko częściowo ukazuje

wewnętrzna strukturę naszego bytu, jednak w większości jest maską noszoną na potrzeby rzeczywistości. Prawdziwy charakter człowieka (realność ludzką) można uchwycić dzięki metodom psychoanalitycznym, opracowanym przez Freuda (swobodne skojarzenia, analiza snów, przeniesienie, opór). Społeczeństwo technologiczne, w jakim żyjemy, sprzyja zakładaniu maski – człowiek w masce to człowiek społecznie przystosowany. Wiedza o realnej rzeczywistości spychana jest przez niego do podświadomości. Odkrywanie prawdy o rzeczywistości, czyli poszerzanie swojej świadomości jest jednocześnie konstytuowaniem bycia. ([2], 159-163)

M. Heidegger, analizując mit o Edypie także zwraca uwagę na problem Bytowania i Pozoru Bytowania. Akcentuje w nim konflikt między Prawdą a Pozorem. Uświadamianie sobie tego konfliktu uznaje za konieczność egzystencji ludzkiej, ale sygnalizuje też, że człowiek broni się przed poznaniem Prawdy (Fromm podaje inną interpretację tego mitu, mianowicie odczytuje go poprzez pryzmat stosunków społecznych, opartych na więzi krwi, miłości i równości – matriarchat, i opartym na autorytecie - patriarchat). ([8], 100-101) Zakładając maskę współczesny człowiek nie chce poznać prawdy o sobie i o rzeczywistości, boi się tej prawdy.

Eschatologiczny aspekt bycia jawi się w filozofii Gabriela Marcela, który zdecydowanie odrzuca Heideggerowską ontologiczną różnicę między byciem a bytem. Dla Marcela bycie i byt to jedność: bycie jest zawsze tylko byciem bytu. Bycie jawi się jako nieodłączny atrybut bytu i bez niego nie ma swojej racji ontologicznej. Bycie jako kategoria ontologiczna i zarazem antropologiczna utożsamiane jest przez Marcela z tajemnicą. Jednak bycie jako tajemnica nie jest całkowicie niepoznawalne. Wyłania się z wielości różnych znaczeń poszczególnych fenomenów, stanowiąc jednocześnie dla nich pewną fundamentalną podstawę, pewne arche. [7] Zagadnienie bycia wiąże się w filozofii Marcela z zagadnieniem zbawienia. Wymogiem zbawienia z kolei jest życie w świetle Prawdy i Miłości. Uczestniczyć w Prawdzie to znaczy naprawdę być. Ta najważniejsza Prawda rozumiana jest jako transcendencja w stosunku do prawd skończonych, weryfikowalnych, naukowych. Prawda ta objawiać się będzie w poszukiwaniu sensu ludzkiej egzystencji, w której pełno jest dramatów, cierpienia, rozpacz, śmierci. Takie egzystowanie na ziemi rodzi wymóg transcendencji, w świetle której dostrzegalna jest różnica między egzystencją a byciem. Sama egzystencja nie jest jeszcze byciem, jest dopiero dążeniem do bycia, które nie może jednak być wypełnione w życiu ziemskim. Bycie jest zbawieniem, uzyskiwaniem pełni, dlatego należy do innego świata, ale swój sens uzyskuje dzięki odniesieniu do rzeczywistości ziemskiej. Bycie zatem ujmowane jest w filozofii Marcela w wymiarze religijnym. [6] Wiąże się także z problemem wolności wyboru drogi. Nikt ani nic nie zmusza nas, sami podejmujemy decyzję czy dążymy do pełni, czy też poprzez posiadanie doprowadzamy do alienacji wolności i zatracenia siebie. Marcel bycie traktuje jako dar i utożsamia je z aktem, a nie z rzeczą. Bycie rozumiane jako akt odkrywa nam najgłębszy ontologiczny sens bycia w aspekcie eschatologicznym. Bycie jako akt związane jest z wiecznością i

wiernością, a to otwiera nową jakość życia człowieka, którą jest wiara w Boga. [10] Wierność istnieje tylko w stosunku do jakiejś osoby. Mogę być wierny sam sobie, drugiemu człowiekowi, Bogu, ale warunkiem koniecznym jest istnienie relacji diadycznej między mną a jakimś ty, która ujawnia się w indywidualności i niepowtarzalności bycia bytu duchowego, a stosunek ja do ty jest oparty na wolności (wiara w Boga, a więc relacja ja – Bóg jest przykładem relacji diadycznej). Wierność pojęta jako wierność wobec absolutu, tworzy to, co niezniszczalne, a więc bycie w wieczności. Sens zbawienia jawi się tylko wówczas, gdy wierność jest trwałością, czyli przedłużeniem świadectwa, a w idei wierności jawi się nam absolut ontologiczny. Świadectwo, którego wymaga Bóg, wciela się w decyzje etyczne, czyli w poszczególne ziemskie wierności cząstkowe, ukazujące się w relacjach z drugim człowiekiem. [10] Wierność wobec drugiego człowieka, w którym „ukrywa się Bóg” jest podstawą zbawienia, czyli zanurzenia się w pełni absolutnego bycia. W tym wymiarze eschaton jawi się tylko jako przejście egzystencjalne, a śmierć biologiczna nie jest końcem, ale początkiem bycia.

Powyższe koncepcje trzech wybitnych filozofów XX stulecia ujmują bycie jako kategorię pozytywną, kształtującą człowieka w duchu humanizmu, pojętego jako urzeczywistnianie człowieczeństwa, chociaż w każdej z koncepcji konteksty interpretacyjne są nieco inne. Heidegger ujmuje bowiem bycie z perspektywy ontologicznej, Fromm, choć nawiązuje do ontologii bycia, główny nacisk kładzie na psychologiczne jego aspekty, z kolei Marcel eksponuje eschatologiczny aspekt bycia. W swoich koncepcjach jednak wszyscy odwołują się do miłości, radości, bezpieczeństwa i prawdy, jako głównych wyróżników bycia. Wspólnym podłożem tych koncepcji jest przekonanie, że porządek bycia opiera się głównie na miłości, pojmowanej jako całkowite darowanie siebie samego – drugiemu, z jednoczesnym pozostawieniem wolności sobie i obdarowywanemu. Marcelowskie relacje diadyczne wydają się być adekwatnym terminem dla nazwania tego sposobu obcowania z drugim człowiekiem (i nie tylko człowiekiem) we wszystkich trzech koncepcjach.

Istotne podobieństwo przytoczonych wyżej wywodów dotyczy ujęcia bycia jako kategorii, w której immanentnie tkwi aktywność. U Marcela owa aktywność skierowana jest na osiągnięcie celu ostatecznego, jakim jest zbawienie, zaś u Heideggera i Fromma ta potencjalna siła działania, tkwiąca w byciu, może uchronić ludzkość przed zagładą, gdyż bycie to także dbanie o planetę, o jej zasoby naturalne, o jej istnienie. W tym przypadku Marcelowska relacja diadyczna przyjąłaby postać człowiek – Ziemia. Różnice omawianych koncepcji polegają głównie na innym ujęciu czasu w koncepcjach Heideggera i Fromma oraz na odmiennym stosunku do wiary i zbawienia u Marcela i Fromma.

LITERATURA:

- [1] BRUCKNER, A.: *Słownik etymologiczny języka polskiego*.
- [2] FROMM, E.: *Mieć czy być*. Poznań 1995.
- [3] HEIDEGGER, M.: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1997.
- [4] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen 1993. Wyd. polskie: HEIDEGGER, M.: *Bycie i czas*.
- [5] HEIDEGGER, M.: *List o humanizmie*. [W:] HEIDEGGER, M.: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1997.
- [6] MARCEL, G.: *Być i mieć*. Warszawa 1986.
- [7] MARCEL, G.: *Tajemnica bytu*. Kraków 1995.
- [8] PROMIENSKA, H.: *Trwanie i zmiana wartości moralnych*. Katowice. 1991.
- [9] SZYMCZAK, M. [Red.]: *Słownik języka polskiego*. Warszawa 1982, t. III.
- [10] TARNOWSKI, K.: *Ku absolutnej ucieczce. Bóg i wiara w filozofii Gabriela Marcela*. Kraków 1993.

Aleksandra KUZIÓR
Katedra Stosowanych Nauk Społecznych
Wydział Organizacji i Zarządzania
Politechnika Śląska w Zabrze
Polska

EXISTENCIALISTICKÁ KONCEPCIA ABSURDNEJ VIERY (S. Kierkegaard, K. Jaspers)

Dana BREZŇANOVÁ
Banská Bystrica, SR

THE EXISTENTIAL CONCEPTION OF ABSURD FAITH (S. Kierkegaard, K. Jaspers)

The author of the presented article analyses the existential conception of absurd faith. She wants to prove that authors of this conception (S. Kierkegaard, K. Jaspers) attempt to overcome the nihilistic attitude towards being-in-the-world. She also wants to show that the idea of dialectical motion of faith is the modification of possibility to establish the connection with the Absolute.

Úvod.

Už Wolfgang Janke, autor štúdie *Filozofia existencie* (1995), upozornil na fakt, že „v súčasnosti prevládajúci spôsob myslenia sa pozerá na existencializmus s dešpektom ako na heroický pesimizmus a tragicizmus, ako na filozofiu úzkosti a metafyziku strokotania...“ ([1], 7). Snáď ešte frekventovanejšie označenie pre tento myšlienkový smer je „filozofia nihilizmu“, prípadne „nihilistická filozofia“. Ak by sme sa pokúsili o rekonštrukciu existencionalistami prezentovaného obrazu situácie človeka vo svete, zistili by sme, že podľa týchto mysliteľov prináležia ľudskej existencii mody ako zúfalstvo, utrpenie apod., a teda naozaj možno hovoriť o nihilistickej atmosfére existencionalistických textov.

Cieľom tohoto príspevku je zodpovedať otázku: *Je odvrátenie sa od sveta tým postojom, ktorý určuje subjektívny vzťah jednotlivých predstaviteľov filozofie existencializmu k bytiu? Alebo je v kontexte existencionalistických diel možné identifikovať také myšlienkové koncepcie, ktoré by sme mohli označiť za dôkaz prekonania nihilizmu ako filozofického postoja, alebo aspoň za pokus o jeho prekonanie?* V intenciách naplnenia týchto cieľov, resp. zodpovedania nastolených otázok, sa pokúsime zosumarizovať výsledky komparácie koncepcií viery Sorena Kierkegaard a Karla Jaspersa, t.j. filozofov, ktorí bývajú už tradične zaraďovaní medzi predstaviteľov teistickej línie vo filozofii existencializmu. Skôr však než pristúpime k riešeniu stanovených úloh, je potrebné objasniť, v čom spočíva dialektickosť prístupu k človeku, keďže táto špecifická optika je východiskom uvažovania pre oboch filozofov.

Človek ako syntéza antinómií.

Analýza diel Sorena Kierkegaard a Karla Jaspersa nás odkazuje k minimálne jednému viac-menej zhodnému náhľadu na situáciu človeka vo svete: obaja filozofi sa

zhodujú v názore, že zúfalstvo, resp. utrpenie človeka spočíva v odcudzení sa istému aspektu ľudského ducha, aspektu, ktorý má charakter pôvodnosti, resp. večnosti. Toto pôvodné v človeku presahuje všetky spôsoby, akými človek *vo-svete-je* a konštituuje ho tak ako syntézu večného a časného, nekonečného a konečného, možnosti a nutnosti¹. Práve nevedomosť o vlastnom určení ako duch, ktorý drží uvedené antinómie pokope, tj. odcudzenie sa onomu pôvodnému v človeku, spôsobuje narušenie rovnováhy medzi elementárnymi zložkami ľudského pobytu a je zároveň nemocou, resp. zúfalstvom, ktoré sužuje celé ľudstvo: „nežije ani jediný človek, ktorý by nebol zúfalý“ ([5], 131). Obaja predstavitelia kresťanského existencializmu však zároveň zdôrazňujú, že tá najzúfalejšia situácia v sebe ukrýva i možnosť uzdravenia, resp. výzvy k rozmachu. Prítomnosť tejto možnosti i v tej najväčšej ľudskej biede potvrdzuje prednosť človeka pred zvieratom: „Podstata človeka je skôr v pohybe, človek nemôže ostať taký, aký je...Nie je bytosťou, akou sú zvieratá, ktoré ak sú životaschopné, tak sa opakujú z generácie na generáciu. Usiluje sa presiahnuť ponad to, ako si je daný...“ ([4], 49). Jaspers i Kierkegaard takto predkladajú človeku výzvu k sebazdokonaleniu, resp. sebaaprekonaniu. Cesta, ktorou sa má človek odhodlaný zbaviť sa svojej nemoci, a tým i zúfalstva či utrpenia vydať, je cesta viery, keďže podľa týchto filozofov je hlavným rysom viery práve to, ako si je človek istý tým, že je človek.

Komparácia koncepcií viery u S. Kierkegaarda a K. Jaspersa.

S dialektickosťou prístupu ku človeku ako k už spomínanej syntéze antinómií, súvisí i dvojfázovosť procesu viery, ktorá sa u oboch autorov realizuje jednak ako výstup zo sveta (resp. zrieknutie sa sveta) a následne ako opätovný vstup do sveta (jeho znovuzískanie). Túto dvojfázovosť je možné objasniť na známej Kierkegaardovej interpretácii starozákonného príbehu Abraháma a Izáka, ktorú môžeme nájsť v diele *Bázeň a chvenie* (1843). Abrahám sa v spomínanom príbehu zrieka v záujme vyššieho telosu (ktorým je v tomto prípade viera) toho, čo je mu najmilšie (Izáka) a vzápätí to, čoho sa vzdal, získava naspäť. Kierkegaard na tomto príbehu ilustruje dvojité pohyby zrieknutia sa sveta a získania sveta, ktorý sa naplňuje vo viere. Proces viery má teda dve fázy: pohyb do nekonečna na základe rezignácie a protikladný pohyb do konečna na základe absurdna: „Jedine syntéza nekonečna a konečna na základe rezignácie a absurdna konštituuje to najodvážnejšie štádium ľudskej existencie“ ([1], 53). Sila absurdna ako nevyhnutná súčasť pohybu viery je potvrdzovaná faktom, že viera nemá nič spoločné so zákonmi pravdepodobnosti či s ľudskou vypočítavosťou – ani Abrahám nemohol očakávať, že tým, že sa Izáka vzdá, získa ho naspäť, no napriek tomu vo svojom srdci veril, že „Boh od neho nebude Izáka chcieť, i keď bol zároveň k obeti povolný. Veril silou absurdna. Tu nemohlo byť reči o ľudských výpočtoch.

¹ K. Jaspers uvádza príklad z tradície obdobných svedectiev o človeku, citujúc B. Pascala: „Človek je všetko a nič. Bez opory stojí uprostred medzi nekonečnosťami. Utvorený z nezmieriteľných protikladov, žije ako neukojiteľný nepokoj...“ /JASPERS, 1994, s. 36/.

Bolo to od Boha absurdné, že to od neho žiadal a v nasledujúcom okamihu zase požiadavku odvolal“ ([5], 31). Život vo viere je takto akýmsi dialektickým pohybom, v ktorom sa zavrnutie sveta prevracia v návrat ku svetu.

Taktiež K. Jaspers vo svojich dielach zdôrazňuje, že výstup zo sveta je pravdivý len ako opätovný vstup do sveta. Súvisí to s faktom, že hoci je podľa autora pre existenciálnu, resp. filozofickú vieru naše bytie v čase stretnutím existencie a transcencie (tj. večného, ktorým sme ako stvorené a sebe darované bytie a večného osebe), každé toto stretnutie je vždy stretnutím vo svete, a teda skrze čas viazané na svet. Uskutočňovanie sveta je takto v Jaspersovom ponímaní jedinou cestou existenciálneho uskutočňovania: „Stratou sveta strácame súčasne sami seba“ ([3], 27). Cieľom takejto absurdnej viery nie je teda útek zo sveta. Rezignáciu na pozemskosť, resp. konečnosť, obaja spomínaní filozofi odmietajú, pričom stelesnením takéhoto postoja sa im stáva postava mystika: „Mystikovi, ktorý nachádza svoju odpoveď v tom, že jeho hľadanie hasne, len čo vystúpi zo sveta, odpovedá Boh priamo. Veriaci však môže dostať odpoveď len zo sveta“ ([2], 202). Človek chce dosiahnuť spásu, resp. blaženosť už na tomto časnom svete – tak ako Abrahám, ktorý veril, že „bude blažený už tu na zemi“ ([5], 31). Prelomenie ľudskej konečnosti smerom k večnosti neznamená zároveň jej negáciu. Vzťahom k transcencii zároveň človek nadobúda od sveta istú nezávislosť, tj. mení sa jeho postoj ku všetkému predmetnému. Táto nezávislosť je však reálna iba ako pôsobenie vo-svete. Uskutočňovanie sveta je teda jedinou cestou existenciálneho uskutočňovania. Stratou sveta by ľudia stratili zároveň sami seba. A v akte viery ide o pravý opak – o nadviazanie vzťahu k svojmu pôvodnému Ja, a to skrze vzťah k transcencii, k Bohu. Len potom sa stáva ľudský pobyt existenciou: „Existencia je to, čo je vo vzťahu k sebe, a tým k transcencii“ ([3], 17). Jaspers tu nadväzuje na Kierkegaard, ktorého formula popisujúca stav ľudského Ja, kedy je úplne zbavené zúfalstva znie nasledovne: „Ak má Ja pomer k sebe samému a ak chce byť samo sebou, spočíva priehľadne v moci, ktorá ho určila“ ([5], 124).

Sloboda, ktorú vzťahom k svojmu Ja veriaci nadobúda, je teda – ak nemá dôjsť k opätovnému narušeniu syntézy, ktorou je človek (možnosť a nutnosť,...) – nevyhnutne dialektická: človek, stojac oproti svetovosti ako nezávislý, ostáva zaviazaný transcendentnu, resp. Bohu, ktorému vďačí za seba i svoju slobodu. Vzťah k transcendentnu prevracia zároveň tradičný vzťah jednotlivca – všeobecno: „Abrahám koná silou absurdna, a práve to je absurdné, že ako jedinec stojí nad všeobecnou“ ([5], 49). Obdobne ako Kierkegaard i Jaspers poukazuje na možnosť teleologickej suspenzácie etiky, keď hovorí: „...pretože sa však konanie nedá dostatočne vyvodiť zo všeobecného, je možné počuť Božie vedenie v počiatku dejinne konkrétneho požiadavku bezprostrednejšie než vo všeobecnou“ ([3], 46). Nie je to teda tak, že by jedinec vzťahom k všeobecnou určoval svoj pomer k absolútnu – naopak: jedinec si svojím osobným vzťahom k absolútnu určuje svoj pomer k všeobecnou sám. Z uvedeného podľa Kierkegaard však nevyplýva, že etika má stratiť všetku platnosť,

má sa však vyjadrovať inak – paradoxne. Napríklad láska k blížnemu sa kvôli láske k Bohu (zahrňujúcej absolútnu povinnosť k Bohu) vyjadrí výrazom opačným než etickým pojmom povinnosť.

Napokon chceme ešte poukázať na jeden styčný bod v interpretovaných koncepciách viery: Kierkegaard i Jaspers sa zhodujú v názore, že načúvanie Božiemu vedeniu vyžaduje odvahu k pochybeniu: „Obsah je totiž ešte mnohoznačný, sloboda, ktorá by spočívala v jasnom a jednoznačnom vedení potrebného nie je nikdy dokonalá“ ([3], 46). Tak ako Abrahám zotrúva v bázni a chvení (Je otcom viery alebo vrahom vlastného syna?), i každému veriacemu stále ostáva riziko či je vo svojej slobode naozaj sám sebou, či nasmerovanie počul naozaj z pôvodu.

Záver.

Po tom, čo sme zrekapitulovali základné body, ktoré vzhľadom ku skúmanej problematike charakterizujú filozofiu vybraných predstaviteľov teistickej línie filozofie existencializmu, pokúsime sa zodpovedať na otázky formulované v úvode nášho príspevku. Domnievame sa, že jedným z dôležitých momentov, ktoré spájajú myšlienkové koncepcie S. Kierkegarda a K. Jaspersa, je dôrazné zamietnutie odvrátenia sa od sveta ako postoja, ktorý možno k svetu zaujať. Hoci obaja filozofi zvažujú okolnosti, ktoré by v prospech takéhoto nihilistického postoja mohli viesť, môžeme konštatovať, že všetky riešenia, akýmkoľvek spôsobom pripomínajúce snahu o únik zo sveta (najfrekvencovanejšie posudzovaná a zároveň kritizovaná je možnosť samovraždy), označujú obaja filozofi ako nepochopenie, nebezpečný omyl, apod. Ak sa odvrátenie od sveta ukazuje ako odmietané, implikuje tento postoj nevyhnutnosť ponúknuť človeku nejakú možnosť ako sa svojím zúfalým údelom vo-svete vyrovnáť, resp. čo najpriateľnejšie sa do sveta začleniť. S. Kierkegaard a K. Jaspers ako kresťanskí predstavitelia existencializmu predkladajú koncepciu absurdnej viery, ktorá má byť východiskom a zároveň liekom proti zúfalstvu ako existenciálnemu modu. Práve dialektický prístup k človeku ako syntéze večného a časného (nekonečného a konečného,...) priviedol podľa nás týchto mysliteľov k onej absurdnej, resp. paradoxnej myšlienke – dosiahnuť spásu, resp. blaženosť v náboženskom zmysle slova už tu na pozemskom svete. Domnievame sa, že ich originálna problematizácia možnosti nadviazania vzťahu k transcendentnu, resp. absolútnu, skrze dvojfázový pohyb viery (časnosť – večnosť – časnosť), vychádza z uvedomenia si problematickosti spojenia časného, ktoré je vždy vo-svete, a večného, ktoré tradícia situuje mimo-svet. Zároveň s problematizáciou vzťahu k absolútnu dochádza i k modifikácii tradičného postoja k hodnotám, ktoré tento absolútny zmysel obvykle reprezentujú. Kresťanskí predstavitelia existencializmu takto nahrádzajú abstraktnú slobodu, ktorú človek získava rezignáciou na pozemskosť (a ktorá by mu mala byť spásou v akomsi prázdnom vákuu bezčasovosti), za slobodu, ktorú je možné dosiahnuť jedine vo-svete, a ktorá zároveň prináša veriacemu akúsi novú nezávislosť na predmetnom bytí (nie však vo význame

negovania tohoto konečného bytia). Absurdná viera takto povyšuje jednotlivca nad všeobecno, tzn. že modifikovaný vzťah k absolútnu modifikuje i postoj veriaceho k morálke, t. j. k etickým princípom.

Na záver môžeme konštatovať, že hoci u oboch predstaviteľov existencializmu sa stretávame s výzvou, ktorej obsahom je nutnosť niesť riziko, ktoré cesta absurdnej viery so sebou nesie (pretože s autenticnosťou ako existenciálnym určením ľudského pobytu jedinec nezískava zároveň i istotu, ktorá by proces stávania sa sebou samým uzatvárala), je možné na východiskách, ktoré S. Kierkegaard a K. Jaspers človeku z jeho situácie vo-svete ponúkajú, dokladovať ich snahu sa s nihilizmom, ako filozofickým postojom k svetu a životu, vyrovnáť.

LITERATÚRA:

- [1] JANKE, W.: *Filosofie existencie*. Praha : Mladá fronta, 1994.
- [2] JASPERS, K.: Filozofia. In: *Antológia z diel filozofov. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*. Bratislava : Epoque, 1969, s. 173 – 222.
- [3] JASPERS, K.: *Filosofická víra*. Praha : ISE, 1994.
- [4] JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava : Kalligram, 2002.
- [5] KIERKEGAARD, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha : Nakladatelství Svoboda – Libertas, 1993.

Dana BREZŇANOVÁ
Katedra filozofických vied FHV UMB
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica
Email: Breznanova@fhv.umb.sk

PREKRAČOVANIE RACIONALIZMU NA CESTE K AUTENTICITE ČLOVEKA

Miroslava SZŐKEOVÁ

Banská Bystrica, SR

RACIONALISM TRANSCEND ON THE WAY TO HUMAN'S AUTHENTICITY

This piece of writing is about an inadequacy of racionalistic theological systems which make a human being inauthentic and about metaracionalism as one possible way to authenticity. This is obvious in a comparison of St. Augustin's teodicea and Nikolai Berdjajev's antropodicea. Berdjajev presents a human being as a particular moment of whole being who takes responsibility for the present state of the world and is prepared to transform it whith the creative activity of their spirit. This man is a personality that is not as trivial in their relationship to God of medieval racionalistic systems anymore.

Bytie sa v tradičnej filozofii chápať prevažne ako absolútna a abstraktná všeobecnosť, na poznanie ktorej postačoval predovšetkým rozum so systémom vymedzujúcich kategórií, ktoré opisovali nemennú ontologickú štruktúru neprekračujúcu zákony logiky. Môže však ľudské myslenie vyčerpať otázku po základe skutočnosti, poznať jej zmysel a pritom sa prejavovať vo svojej autenticite ako „celý človek“? Je zrejmé, že pod *racionalizmom* budeme v tejto práci chápať spôsob poznávania skutočnosti, ktorý sa opiera o systém pojmov, kategórií a zákonov logiky a *autenticitu* v zmysle Heideggerovej myšlienky ako najvlastnejší modus bytia pobytu ako mať seba samého, pýtať sa a rozumieť svojmu bytiu. Impulzom, ktorý viedol k odmietnutiu racionalistickej ontológie, kde reálnou autentickou skutočnosťou bola Idea, Podstata či Boh, boli jednak iracionalita a absurdita neprístupná racionálnej analýze, s ktorými sa človek stretáva v hraničných existenciálnych stavoch (strach, smrť, utrpenie) ako aj túžba po autenticite vlastného, jedinečného a konkrétneho bytia človeka. V 20. storočí sa aj preto vyvinula existencialistická filozofia, ktorá chcela proti abstraktnej filozofii postaviť „konkrétne“ filozofiu existencie, teda oproti odvodenému, neautentickému a vopred vyprojektovanému bytiu postaviť autentickú existenciu participujúcu na bytí, ktorej „najvlastnejšia podstata je konkrétnym momentom bytia v jeho celku.“ ([7], 171-173).

Jedným z momentov, v ktorých si človek uvedomuje nedostatočnosť svojich racionálnych vysvetlení, je aj *problém zla*. Skúmali sme dve koncepcie, ktoré sa tomuto problému venovali, a to **teodiceu Augustína Aurélia** (354-430 n. l.) a **antropodiceu Nikolaja A. Berďajeva** (1874-1948). Keďže sa racionalita pri riešení otázky zla najmarkantnejšie prejavuje pri definovaní a poznávaní spravodlivosti Boha, zamierame

sa na postup, ktorým sv. Augustín na základe „vševlastností“ Boha vyvodzuje nesubstancialitu (priváciu) zla. Oproti tomuto spôsobu uvažovania postavíme do opozície Berďajevovu koncepciu, ktorý takýto objektivizovaný spôsob vnímania a poznávania skutočnosti označuje za dôsledok ztročeného bytia a budeme sledovať posun *od racionality k metaracionalite*, ktorá sa oveľa viac približuje k autenticite človeka.

U sv. Augustína však nemožno striktno hovoriť o racionalite v poznávaní najvyššej skutočnosti, pretože vďaka vnútornej rozpornosti, ktorú mysliteľ pociťoval, je jeho poznávanie výsledkom tzv. „*dialektiky viery*“, t. j. vnútornej rozpornosti medzi racionom a mystikou, ktoré sa vzájomne prelínajú. Hovorí totiž o myšlienkovom osvojení právd, ktoré boli najskôr prijaté vierou. Človek podľa neho v osobnej skúsenosti objavuje existenciu pravdy, ktorá prekračuje rozum, preto je Boh v konečnom dôsledku nepochopiteľným a skrytým Tajomstvom ([9], 61-68). Napriek tomu sa sv. Augustín pri teodiceji ubera cestou racionálnej argumentácie, abstraktného myslenia, a preto pri dokazovaní božej Spravodlivosti (myšlienkovom osvojení právd) už hovoríme o racionalistickom postupe.

Sv. Augustín jedinému Bohu - na základe náboženského zjavenia ako aj na základe predchádzajúcej tradície cirkevných otcov - prisudzuje jednotlivé „vševlastnosti“ ako najvyššie Dobro, všemohúcnosť, spravodlivosť, nemeniteľnosť jeho podstaty, neporušiteľnosť, nepominuteľnosť, prozreteľnosť, absolútna sloboda a pod. Z ľudskej túžby po jasnosti, jednote a logike nevyhnutne vyplýva otázka: „*Prečo všemohúci a dobrotivý Boh dopustil existenciu zla na svete?*“. Sv. Augustín sa pri riešení problému zla cez rôzne myšlienkové operácie dopracoval k dvom pilierom teodicee a „*pričinám*“ zla na svete, t. j. *ničotná prirodzenosť* všetkého stvoreného a *slobodná vôľa* človeka. Pozorovaním stvorených vecí zistil, že Boh stvoril všetky veci a všetko, čo stvoril je i dobré a neexistuje nič, čo by nestvoril, pretože samotné bytie a existencia je danosťou Dobra – **dôkaz Božej absolútnosti a dobroty** ([2], 186). Zlo definoval ako „...*samo porušenie*, ktoré nijako nemohlo porušiť tvoju (Božiu) podstatu...“, ktorou je Dobro ([2], 173). Následne potom možnosť porušenia vylúčil z podstaty Dobra, Boh je totiž ako *nestvorený* jediným **nemeniteľným a neporušiteľným bytím**, ostatné *stvorené* veci síce majú účasť na absolútnom bytí už tým, že existujú, a sú preto ako Bohom stvorené dobré. Na rozdiel od Boha (ide o metafyzický rozdiel) majú vo svojej podstate aj nebytie, a preto sú i porušiteľné a menlivé, ako to vysvetľuje i tento citát: „...že mu při stvoření nepomáhala nějaká jiná přirozenost, jako by si sám nestačil. Z toho vyplývá, že *všechno stvořil z ničeho*.“ ([1], 127). Zlo ako porušenie tak nie je v bezprostrednom kontakte s Bohom, vzniká až ako dôsledok stvorenia z ničoho v podobe porušovania a meniteľnosti, čím sv. Augustín prisúdil zlu *privatívne bytie* (*nesubstancialitu*).

Pravdaže aj človek ako stvorené súcno podlieha porušeniu a možno tento fakt dáva odpoveď na rozporupnosť a pokazenosť existencie reflektovanú sv. Augustínom, ale aktuálnu aj pre modernú filozofiu ako syntézu dvoch protikladov v človeku. Dôležitú

úlohu tu zohráva aj prvý hriech, ktorý sv. Augustín vnímal nasledovne: „*Hřích je potom zlo, které spočívá v tom, že se zanedbává buď přijímání příkazu, nebo jeho dodržování či věnování se rozjímaní o moudrosti.*“ ([1], 248). Prevrátená vôľa (k veciam „nižším“) ako zlo viny, za ktoré nesie človek zodpovednosť, sa stala príčinou vzniku zla trestu, ktoré podľa sv. Augustína na nás zoslal Boh vo svojej **Spravodlivosti**. Ambivalentnosť ľudského rozhodovania bola daná človeku preto, aby z vlastnej slobodnej vôle priľnul k najvyššej podstate, v čom podľa sv. Augustína spočíva *zmysel jeho existencie*. Zlo hriechu Boh preto priamo nechce, ale pripúšťa ho vo svojej **Prozreteľnosti** ako urážku, ktorú vo svojej všemohúcnosti premení na vykúpenie a vyššie dobro. Až Kristus preorientoval zmysel smrti a utrpenia tým, že ich vzal na seba, čím urobil z utrpenia vykupiteľský nástroj, povýšil ľudskú prirodzenosť a udelil jej *milosť*. Táto milosť v zmysle predestinácie pochádzala teda z hora ako pôsobiaca božia nevyhnutnosť, od ktorej bol človek závislý. Zmysel existencie človeka sa však *naplní až po smrti v účasti (nazeraní) na božom Dobre*, ktoré už presahuje chápanie ľudského rozumu. Je zrejmé, že sv. Augustín zachoval božie vševlastnosti aj za prítomnosti zla na svete, a tým aj absolútny odstup medzi človekom a Bohom, keďže človek so svojou pokazenou existenciou nikdy neprekoná metafyzický rozdiel a autentickým (t. j. sám sebou) sa stane až po smrti. V teodiceji a tejto ontologickej koncepcii má človek presne vyprojektované miesto určené predestináciou a vlastnou prirodzenosťou, ktoré sa stáva dôverným vďaka abstraktnej samozrejmosti.

Videli sme ukážku systematického, konzistentného myslenia v pojmoch a kategóriách, ktoré podrobujú existenciálne stavy samotného sv. Augustína racionálnej analýze, čím ich robia logicky komunikovateľné, snažiac sa vysvetliť najmenšiu pochybnosť spleťou perfektnej argumentácie. Nikolaj Berďajev naopak odsudzuje abstraktnosť, racionálnosť, dokonca aj monizmus a racionalistické teologické systémy, podľa ktorých je Boh všejednotou, abstraktnou ideou. Odmieta aj *sociomorfizmus*, ktorý postuluje Boha ako mocipána, napriek tomu vytyčuje kresťanskú metafyziku (resp. náboženskú filozofiu) ako jedinú pravdivú cestu poznania: „Pravda není na straně pojmové metafyziky, není na straně ontologie, jež se týká bytí, je na straně *duchovního poznání*, jež se týká konkrétního duchovního života a dochází výrazu *skrze symboly*, ne skrze pojmy.“ ([5], 66). Dogmy by podľa neho mali byť živými skúsenosťami (tzv. mystický empirizmus) založené na nerozumnosti a nie racionálne prostriedky na vymedzenie Boha a stvorenia ([4], 22-23). Berďajev však tvrdí, že k samotnému poznaniu dochádza vo vnútri prežívania (prežívanie znamená „niečo prežiť“ a život sa týka všetkého), čím zjednocuje aj novoveké rozdelenie na poznávajúci subjekt a objekt poznania, stotožňuje poznanie s prežívaním, a tým vytyčuje *metaracionalizmus*, resp. ontologickú gnozeológiu nasledovne: „Učení o poznání nepřechází učení o bytí, ale přechází je přímo samo bytí.“ ([4], 79). Človek sa tak slobodne bez donucovacích prostriedkov (dôkazov) rozhoduje pre nerozumnosť

v Bohu, a až potom v akte slobodnej lásky k Bohu sa mu otvára *vyššia rozumovosť viery* (viera teda nepopiera poznanie), čím je tento postup blízky sv. Augustínovi.

Berďajev stotožňuje vo svojej koncepcii Boha so slobodou: „Bůh sám je svobodou a dáva pouze svobodu.“ ([5], 68). Tento filozof chce zbaviť Boha všetkých vševlastností a za jeho hlavné atribúty považuje paradoxne ľudskosť, lásku, slobodu, obetavosť, schopnosť trpieť a pod. ako *výraz bohočlovečenstva*, kde je jedinečný vzťah ku každému ľudskému jedincovi garantom ľudskej osobnosti, a tým i zárukou jeho autenticity, konkrétneho momentu bytia v jeho celku. Tento vzťah je dramatický, dynamický a paradoxný: „Človek má potrebu Boha a Boh má potrebu človeka. Predpokladá to tvorivú odpoveď človeka Bohu... Základný problém je problém Bohočloveka a Bohočlovečenstva a nie Boha.“ ([6], 26). Učenie o božej Prozreteľnosti a dedičnom hriechu podľa Berďajeva nič nevyšvetľuje a malo by sa prehodnotiť: „Vysvetlenie strašných katastrof v živote ľudí Božím hnevom a trestom je neúnosné... V dejinách prebieha boj medzi slobodou a nevyhnutnosťou, ale Boh môže byť len v slobode.“ ([6], 30). Boh je Tajomstvom, ktorého Berďajev zbavuje kauzálnych vzťahov v zmysle slobody a tvrdí, že nie je príčinou ničoho (ani zla), odstraňuje akýkoľvek determinizmus, pretože vo vzťahu k Bohu nemožno použiť žiadne analógie s nevyhnutnosťou, panovaním, podriadenosťou a inými obmedzujúcimi kategóriami, a to si už vyžaduje upustenie od vyššie uvedeného racionalizmu. Boh je naopak osloboditeľom, s ktorým sa možno spojiť len v dramatickom zápase dvoch osobností (Boha a človeka), a teda vo vnútornej skúsenosti ([5], 65-69). Keďže je Boh Sloboda, láska i obeť, nie je podľa Berďajeva *problém teodicey* riešiteľný v objektivizovanom poriadku sveta, cez božiu prozreteľnosť, ale *v existenciálnej rovine*, kde Boh trpí spolu s človekom a spolu s ním vedie aj zápas s utrpením, boj o slobodu, spravodlivosť a presvetlenie jeho existencie. Augustínova teodicea a doktrína, o ktoré sa opiera síce vysvetľujú, ale aj oslabujú a zbavujú človeka ťarchy vlastného života tým, že upriamujú jeho pozornosť na posmrtný život a zameriavajú sa na oslobodenie Boha (a nie človeka) zo zodpovednosti za prítomnosť zla na svete.

Zlo ako dôsledok prvého hriechu je v antropodiceii príčinou nášho objektivizovaného a ztročeného vedomia, ktoré nedokáže racionalistickou cestou odhaliť tajomstvo Bytia ako základu skutočnosti: „Bytí je dáno prvopočátečne a bezprostredne. Živá realita a její vztahy existují *uvnitř* této reality, nejsou to vztahy čehosi, co existuje mimo ni. Mimo realitu a mimo bytí žádný subjekt ani myšlení neexistují.“ ([4], 120). Tieto slová znovu korešpondujú s autentickým vyjadrením bytia človeka na začiatku našej práce. Opisované ztročenie tak spôsobilo, že sme oddeľovali objekt od subjektu, jav od podstaty a poznanie od bytia. Berďajev naopak vidí príčinu vzniku zla výlučne v slobodnom akte človeka, ktorý si sám vybral dnešnú podobu sveta, sám zodpovedá za zlo, preto má prestať z jeho existencie obviňovať Boha (Slobodu), a tak sa sám stať slobodným transcendentným splynutím s tajomstvom Božej Osobnosti ([3], 12-24). Práve *osobnosťou* má byť tento svet zbavený

zotročujúceho stavu determinizmu, ktorý je produktom objektivizácie. Eschatologická predstava konca sveta je vlastne stručne povedané radikálna premena orientácie vedomia, tvorivým a aktívnym víťazstvom nad objektivizáciou, vyslobodením sa z moci predmetnosti a determinizmu tým, že dosiahne *nezávislosť* na tomto svete ([5], 95). Hodnota človeka nespočíva v tom, že absurdnosť a nezmyselnosť sveta prekoná triumfom logiky prispôsobenej svetu v úpadku, logickej nutnosti, ktorá zaberá iba časť poznania, ale v tom, že bude poznávať svoju existenciu mimo objektivizácie skrze Ducha (tzv. bohoľudské poznávanie celistvým duchom, nie rozumom, citmi) a aj to, že tento stav sveta nie je konečný. Nový stav sveta si však podľa Berďajeva vyžaduje iné vedomie, ducha ako tvorivej aktivity, ktorá pretvára svet. V tomto určení osobnosti ako jediného vinníka a osloboditeľa spočíva *podstata Berďajevovej koncepcie antropodicey*. Podľa Berďajeva je pre človeka samozrejmé realizovať osobnosť (slobodu, ducha) a naopak zotročujúce vytvárať deterministické teórie, ktoré nám majú uľahčiť naše utrpenie.

Napriek tomu, že obdivujeme teodiceu sv. Augustína, domnievame sa, že Berďajevova antropodicea prekonáva túto koncepciu na ceste k autenticite človeka tým, že mu vracia plnú zodpovednosť za dnešný stav sveta bez odvolávania sa na ničotnú prirodzenosť a ospravedľňovanie Boha. Metaracionalizmom sa zbavuje aj obmedzujúcich možností ľudského myslenia pri poznávaní skutočnosti (racionalizmu) a svojou tvorivou aktivitou ako vnútornou božskou energiou vstupuje človek do božského života, ktorý pretvára tento zdanlivo nezmyselný svet. Nie rozumom, ale celistvým duchom sa človek prejaví vo svojej autenticite ako autonómna a zodpovedná bytosť.

LITERATÚRA:

- [1] AURELIUS, Augustinus: *Říman-člověk-světce*. Praha : Vyšehrad, 2000.
- [2] AURÉLIUS, Augustínus: *Vyznania*. Bratislava : Lúč, 1997.
- [3] BERĎAJEV, A. Nikolaj: *Filosofie svobody. Původ zla a smysl dějin*. Olomouc : Votobia, 2000.
- [4] BERĎAJEV, A. Nikolaj: *Filosofie svobody. Filosofie a náboženství*. Olomouc : Votobia, 2000.
- [5] BERĎAJEV, A. Nikolaj: *O otroctví a svobodě člověka*. Praha : Oikoymenh, 1997.
- [6] BERĎAJEV, A. Nikolaj: *Ríša Duch a ríša Cisárova*. Bratislava : Kalligram, 2003.
- [7] BODNÁR, Ivan: *Od realizmu k iracionalizmu*. Bratislava : Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966.
- [8] MACHOVEC, Milan: *Svatý Augustin*. Praha : Orbis, 1967.
- [9] WEISCHEDEL, Wilhelm: *Západní schodiště filosofie. Myšlenky a všední život 34 velkých filosofů*. Olomouc : Votobia, 1995.

Miroslava SZÓKEOVÁ
Katedra filozofických vied
Fakulta humanitných vied UMB
Tajovského 40
974 00 Banská Bystrica

2. ČASŤ

SOKRATES V RANÝCH PLATÓNOVÝCH DIELACH

CO SÓKRATÉS „NAUČIL“?

Josef PETRŽELKA
Brno, ČR

WHAT SOCRATES „HAD TEACHED“?

The paper deals with the matter of Socratic teaching. It tries to find in Euthyphro, Hippias Major, Charmides, Laches, Lysis, Republic I dialogues particular results of Socrates' influence on the interlocutors, i. e. the evidence that interlocutor was taught by Socrates to something concrete.

In the conclusion it is said that Socrates' influence on the interlocutor may be understood as teaching only in the sense of transferring of own experiences and partial pieces of knowledge, suggesting possible solving, warning of mistakes at searching or stimulating to it, however not in terms of the transferring of general answer to the solved problems.

V oblasti vzdělávání i formování osobnosti se často odvoláváme na Sókrata a jeho „vyučovací“ metodu. Znamená to tedy, že Sókratés byl ve své době velkým a uznávaným učitelem? Podle pramenů byla skutečnost jiná. Vycházíme-li především z Platónových dialogů,¹ zjišťujeme jednak, že Sókratova snaha dojít s partnerem k vědění o konkrétní otázce ztroskotává a zůstává bez odpovědi, jednak že Sókratés sám rozhodně odmítá roli učitele (*Ap.* 19d-20e, 33a-b; viz také *R.* 338b). Problém, zda byl Sókratés učitel nebo ne, příp. v čem spočívalo jeho „učitelské“ působení, je dodnes jedním z živých bodů sókratovského (viz [1] – [4]) i odborného pedagogického² bádání.

Můj příspěvek chce přispět skromným dílem – pokusí se zjistit, jaké konkrétní výsledky Sókratovo působení na posluchače mělo, tedy jestli Sókratés přes své nevědění někoho něčemu „naučil“ nebo jej ovlivnil. Bude přitom vycházet především ze samotných dialogů, a to dialogů „vývratných“, tj. takových, které končí bez nalezení požadovaného výměru z morální oblasti.³ V nich budeme hledat doklady Sókratova konkrétního „učení“ nebo působení na partnera. Pokud by Sókratés „učil“ v dialozích vývratných, tím spíše by mohl být za učitele označen s ohledem na dialogy, v nichž

¹ Xenofónovy spisy rozhodně neposkytují tak detailní a interpretačně zajímavé vyličení Sókratových hovorů jako (rané) Platónovy dialogy. – Cílem textu není řešení otázky, zda a nakolik se lišil historický Sókratés od Sókrata v Platónových dialozích. Jestliže hovoříme o Sókratovi, máme na mysli Sókrata v Platónově podání.

² Viz texty v ročenkách *Philosophy of Education Society* na adrese <http://www.ed.uiuc.edu/EPS/PES-yearbook/>.

³ *Euthyfrón, Charmidés, Lachés, Lysis, Ústava I, Hippiás Větší.*

jeho partner přijímá určité závěry, které nejsou dále zpochybněny (především *Prótagoras*, dále *Kritón* a *Euthydémos*).

1. Výměry ctností.

Sókratés nikoho „nenaučil“ odpověď na otázky, jež sám klade (co je rozumnost – dialog *Charmidés*, zbožnost – *Euthyfrón*, statečnost – *Lachés*, spravedlnost – *Ústava I*, krásno – *Hippiás Větší*, kdo/co je komu/čemu přítelem – *Lysis*). I když v některých případech možné odpovědi sám navrhuje (*Euthr.*, *HMa.*, *Lys.*), jeho návrhy jsou nakonec vyvráceny. V tomto bodě platí Sókratovo vyhlášení o vlastní nevědomości (např. *Charm.* 166d, *Lys.* 204c).

2. Návodné výměry.

Ovšem už v samotných návrzích můžeme spatřovat určité poučení – Sókratés tím totiž partnera navádí do oblasti, v níž je třeba výměr hledat. Nejlepší příklad najdeme v *Hippiovi Větším*. Po třech spíše komických Hippiových výměrech (krásno je krásná dívka – *HMa.* 287e, krásno je zlato – 289e, nejkrásnější je být bohat, zdrav, ctěn od Řeků, krásně pochovat své rodiče a být krásně pohřben od svých dětí – 291d-e) přichází s dalšími návrhy Sókratés sám⁴ (krásno je vhodnost – *HMa.* 293d-e; krásno je užitečnost – 295c; krásno je prospěšnost – 296e; krásno je libost způsobovaná skrze sluch a zrak – 297e). Tato tvrzení mají Hippiu navést do oblastí, kde je třeba výměr krásna hledat, neboť sám jej hledal na úrovni všedního života. Ani Sókratovy návrhy však otázku nezodpovídají, jsou totiž vyvráceny. Navíc u prvního z nich Sókratés zdůrazňuje, že nejde o hotovou odpověď, nýbrž o téma ke zkoumání („zkoumej – *skopei* – tuto vhodnost samu a podstatu vhodnosti samé, zdali je to krásno.“⁵ – 293e). Tím Sókratés povzbuzuje Hippiu k dalšímu přemýšlení o problému – předkládá podněty, ale nikoliv závěry. To je z didaktického hlediska jistě ocenitelné.⁶ Sama skutečnost, že *Euthyfrón* i *Hippiás* dále navržené výměry se Sókratem zkoumají, naznačuje, že jeho podnět přijali, a tedy byli poučeni.

3. „Testovací teze“.

Partner se při vyvrácení svého výměru také dozvídá, proč je daný výměr nepřijatelný. Jedná se o jakési „testovací teze“ (regulatory premises – [4], 17). Jestliže partner uzná vyvrácení výměru na základě takové teze, znamená to, že ji přijímá, a tedy ji můžeme

⁴ Už v *Euthyfrónu* Sókratés jeden výměr nabízí – zbožné ve vztahu ke spravedlivému (*Euthr.* 11e), čímž zkoumání převádí z oblasti teologicko-mýtologické do oblasti morální.

⁵ Ve všech případech používám překlady textu do češtiny od F. Novotného ve vydáních z 90. letůch v OIKOYMENH.

⁶ Specifický je v tomto ohledu *Lysis*, v němž všechny pokusy o výměr přednáší Sókratés. Ovšem to je dáno mládím a nezkušeností *Lysida* a *Menexena*, kteří by asi nebyli s to sami nějaký výměr podat. Proto Sókratovy pokusy nejsou poučením o tom, do jaké oblasti přátelství patří.

považovat za kladný výsledek Sókratova působení. Ovšem je otázkou, zda Sókratés partnera v této věci poučil, nebo zda partner tezi zastával už dříve. Takovou tezi je tvrzení, krásno je totožné s dobrem. Ale to Hippias asi už věděl, aspoň s tím hned souhlasí (*HMa*. 297a-c). S její pomocí je vyvrácen Sókratův výměr „krásno je prospěšné“ (297c-d). V *Ústavě* Sókratés dokáže Polemarchovi, že spravedlnost jako dokonalost (*areté*) nemůže nikomu škodit (*R*. 335c-d). Na základě této teze pak je odmítnut Polemarchův výměr – spravedlnost škodí nespravedlivým a prospívá spravedlivým (*R*. 334b-d). V *Charmidovi* výměry rozumnosti musí splňovat podmínku, že rozumnost je něco krásného, dobrého a prospěšného (*Charm*. 159c, 160e, 169b). Na základě přesvědčení o kráse a dobrotě rozumnosti jsou vyvráceny oba výměry Charmidovy (rozumnost je ostych a klidnost; přitom Charmidés toto přesvědčení výslovně akceptuje), prospěšnost rozumnosti (o níž je Kritiás přesvědčen, neboť nevznáší námitky) hraje rozhodující roli při zkoumání Kritiova výměru „rozumnost je znalost znalostí a neznalostí“ (166e).

4. Předání dílčích poznatků.

Sókratés své partnery často poučí v nějakém dílčím bodě, který se netýká přímo hledaného výměru.

a) Jednotlivé (konkrétní) a obecné. Euthyfrónovi vysvětlil rozdíl mezi konkrétním zbožným nebo hříšným činem a zbožným či hříšným jako takovým (*Euthr*. 5d-7a). Euthyfrón rozdíl nepochopil hned – sice uznává, že existuje zbožnost jako jakýsi jeden vid (5d), ale přesto na obecnou otázku po zbožném odpověděl příkladem vlastního jednání. Teprve po dalším výkladu si rozdíl uvědomil (6e-7a), čímž přijal Sókratovo poučení. Podobný úspěch se objevuje v *Lachétovi*. Také Lachés nejprve odpovídá na otázku po statečnosti konkrétním příkladem (*Lach*. 190e). Sókratés mu následně velmi trpělivě a bez jakékoliv ironie vysvětlil, jakou odpověď požaduje (190e-192b). Lachés pak dokázal odpovědět tak, aby zahrnul to, „co je obsaženo ve všech těch případech“ (192b-c). Tento krok se nezdařil zcela s Hippiou, jehož tři výměry zůstávají v rovině konkrétních životních záležitostí (viz s. 3).

b) Sókratés předává i dílčí „odborné“ poznatky. Euthyfrón zakládá oprávněnost své žaloby na podobných příkladech (Kronovo jednání vůči Úranovi a Diovo vůči Kronovi – *Euthr*. 5e-6a). Sókratés mu však předvádí opačné příklady (7b), podle nichž se žaloba na vlastního otce jeví jako něco špatného. (8b) Tak je Euthyfrón doveden k poznatku, že bohové se neshodují v tom, co je spravedlivé, krásné a dobré (7d-8b). Tato myšlenka je v podstatě triviální a za výsledek Sókratova poučování ji můžeme považovat jen díky nápadné Euthyfrónově nechápavosti. Podobně Sókratés poučí Hippiu, že existují vlastnosti, které náležejí skupině věcí, aniž by náležely jednotlivým věcem (např. sudost jako vlastnost součtu dvou lichých čísel; *HMa*. 300c-302b).

c) Jiný typ poučení se objevuje v *Lysidovi*. Přitom Sókratés otevřeně přiznává, že poučuje. A dokonce tímtež hovorem dává dvě ponaučení. Hippothalovi, jenž je

zamilován do mladého Lysida, na jeho žádost (*Lys.* 206b-c) ukazuje, jak má milovník rozmlouvat s milovaným hochem, aby si jej získal (správný postup shrnuje v 210e). Pro svůj příklad si vybral téma přátelství, na němž poučuje samotného Lysida, že chtěl být někomu přítelem, musí nabýt moudrosti v určitém směru, aby mohl být v těchto záležitostech svým přátelům užitečný – musí tedy něco znát a umět. (207d-210d, zvláště 210d). Sókratés tedy dokázal spojit ukázkou, jak si získat náklonnost milovaného Lysida, určenou zamilovanému Hippothalovi, a poučení Lysida samotného. Nemůžeme však zjistit, zda se Hippothalés a Lysis tímto poučením řídili.

d) V *Lachétovi* Sókratés přesvědčil přinejmenším Lachéta, že výchova ke zdatnosti znamená v prvé řadě výchovu duše. Z úvodního Nikiova (*Lach.* 181e-182c) i Lachétova (182e-184c) posouzení šermířství je zřejmé, že oba měli na mysli pouze jeho tělesnou, válečnou či politickou prospěšnost. Sókratés však opakovaně dává najevo, že má na mysli výchovu duší (185e2, také viz 185e4, 186a6, a8, 190b5). Opakování tohoto přesvědčení nakonec přiměje Lachéta, aby ve svém druhém pokusu o definici statečnosti ji chápal jako duševní vlastnost („vytrvalost duše“ – 192b).⁷

5. „Naladění ke zkoumání“.

Jde o problém, jak partner přistupoval k rozhovoru se Sókratem: Řešil položenou otázku se zájmem, nebo s nechutí a ze setrvačnosti? Byl dotčen vyvrácením svých názorů, nebo pro něj bylo vyvrácení naopak podnětem k dalšímu hledání? Projevil ochotu ve zkoumání pokračovat i přistě, nebo se Sókratovi spíše bude vyhýbat? Sledovat budu nejprve partnerovu vstřícnost během dialogu (a) a poté jeho naladění na konci (b).

Je pravda, že do jisté míry nezávisí partnerovo naladění na Sókratovi, nýbrž na osobnosti partnera samotného. Ovšem z dialogů lze vyčíst, že mnozí partneři chtěli rozmlouvat právě se Sókratem,⁸ jenž tedy zřejmě vyvolával nebo zesiloval snahu hledat odpovědi na otázky. Proto je možné mu připsat zásluhy i v tomto bodě.

a) Ochota zkoumat se Sókratem daný problém se projevuje v tom, že partner uznává obtížnost (nabízející se odpovědi byly vyvráceny) a závažnost (je třeba odpověď znát nebo aspoň hledat) položené otázky a necítí se vyvrácením dotčen či zesměšněn před sebou samým nebo před publikem a současně se považuje za schopna zkoumání. Všechny podmínky splňuje Kritiás⁹ v *Charmidovi*, Polemarchos

⁷ Jeho první výměr zněl vytrvávat v šiku a neutíkat – statečnost tedy omezil na ctnost vojenskou. Přestože mezi Lachetovou první a druhou odpovědí se Sókratés o souvislosti statečnosti a duše nezmiňuje, můžeme se domýšlet, že předchozí zdůrazňování tohoto vztahu vedlo Lacheta ke změně definice v tomto směru.

⁸ *Prot.* 335d, *Lys.* 207a-b; viz také *Lach.* 180e, *Theag.* 127a-c.

⁹ I když jednou se styděl před přítomnými (*Charm.* 169c-d), ve zkoumání ochotně pokračuje a posléze přiznává, že rozumnost v jeho pojetí by nebyla prospěšná (175a). Také dokázal pod vahou argumentů odvolat původní výměr rozumnosti a podat nový (164c-d).

v *Ústavě I*, Nikiás¹⁰ v *Lachétovi*, částečně Hippiás.¹¹ Naopak spíše odmítavě se k Sókratovu způsobu zkoumání staví Thrasymachos v *Ústavě I*, Lysimachos¹² a částečně i Lachés.¹³

b) Přípravenost pokračovat ve zkoumání i v budoucnu naznačuje, že dotyčná osoba byla Sókratem ovlivněna na hlubší úrovni. Vyžaduje to od ní totiž aspoň částečnou změnu způsobu života – určitý čas bude třeba věnovat rozmlouvám o ctnostech. Takový postoj najdeme u Lysimacha a Nikia v *Lachétovi*, u Charmidy, u Glaukóna a Adeimanta (od II. knihy *Ústavy*). Závěr *Lysida* na tuto otázku nedává odpověď. Zato Euthyfrón od dalšího hovoru se Sókratem přímo utíká (*Euthr.* 15e) a Hippiás v závěru odmítá Sókratovu dialektiku a hlásí se k neproblematizující přemlouvající rétorice (*HMa.* 304a-b, 301b).

Závěr.

Byl tedy Sókratés „učitel“ a „naučil“ někoho něčemu? Odpověď záleží na tom, jak je pochopen výraz „učitel“ a „učit“.

A) Pokud chápeme „učit“ jako předávat určitý propracovaný systém kladných tvrzení, pak Sókratés nic nenaučil.

B) Jestliže „učit“ znamená předávat zkušenosti (i zkušenosti o vlastních nezdarech při zkoumání daného problému), poukazovat na chyby v myšlenkových postupech při hledání odpovědí, určovat podmínky, jež musí odpověď splňovat a navrhnout možná řešení, pak Sókratés něco „naučil“ všechny zmíněné postavy dialogů.

C) A budeme-li „učit“ chápat ve smyslu vést k určitému jednání a určitému způsobu života (rozumovému zkoumání), pak Sókratés uspěl s Charmidou, Polemarchem, Lysimachem a Nikiou (a Glaukónem a Adeimantem, ovšem už mimo rámec zkoumaných textů).

Názory badatelů se různí. A. Nehamas zdůrazňuje Sókratovo nevědění, chápe „učení“ ve významu A), a proto podle něj Sókratés není učitelem. ([2], 283-294). Naopak G. A. Scott se snaží dokázat, že i jiný druh působení (který zřejmě má něco společného s významem B) a C)) si zaslouží název „učení“, a proto i v Sókratovi můžeme spatřovat

¹⁰ Nikiás si je vědom, že bude od Sókrata „zkoumán“ a „upomínán“, že nejednal dobře (*Lach.* 188a-b). V závěru – poté, co nedokázal obhájit svůj výměr – zase slibuje, že svůj názor s pomocí jiných opraví a „u sebe upevní“ (200b). I když nemá žhavý vztah ke zkoumání a filosof z něj nikdy nebude, je jeho přístup ocenitelný. Nesouhlasím tedy s Telohovou kritikou Nikiouva přístupu (viz [4], 21, 52).

¹¹ Jeho výměry jsou vyvráceny, přesto je Hippiás ochoten spolupracovat. Chce o krásnu dále přemýšlet („Ano, je třeba uvažovat.“ – *HMa.* 293e10), je přesvědčen, že rozhodně mají naději na nalezení výměru („Rozhodně, Sókrate; vždyť není těžké to nalézt.“ – 295a3-4), živě souhlasí se Sókratovými pokusy o výměr („Ovšem že ano; krásně a dobře jsi to řekl, Sókrate.“ – 297b7-8; „Mně aspoň, Sókrate, se nynější výměr krásna zdá dobrý.“ – 298a9-b1). Ovšem – jak uvidíme níže – ke konci se Hippiiovi Sókratův způsob zkoumání přestává líbit.

¹² Nemá schopnosti pro takový rozhovor, což sám přiznává (*Lach.* 189c-d).

¹³ Ten zase není na takové rozmluvy zvyklý (*Lach.* 194a), proto v hovoru brzy ustává (196c).

učitele. ([3], 40-41, 46-47). Osobně se přikláním spíše ke Scottovu postoji – i působení na rovinách B) a C) bych označil za „učení“ a tedy i Sókrata za učitele.

LITERATURA:

- [1] BLANK, D.: *Socratic vs. Sophists on Payment for Teaching*. In: *Classical Antiquity*. vol. 4, 1985, no. 1, s. 1-49.
- [2] NEHAMAS, A.: *What Did Socrates Teach and To Whom Did He Teach It?* In: *The Review of Metaphysics*. vol. XLVI, 1992, no. 2, s. 279-306.
- [3] SCOTT, G. A.: *Plato's Socrates as Educator*. New York : State University of New York Press, 2000.
- [4] TELOH, H.: *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1986.

Text je výstupem mezivládního grantového projektu *Sókratés v raných Platónových dílech* číslo 074.

Josef PETRŽELKA
Katedra filosofie FF MU
A. Nováka 1
602 00 Brno, ČR
e mail - josef@phil.muni.cz

METODY BADAŃ U SOKRATESA I PARMENIDESA

Dariusz KUBOK
Katowice, Polsko

METHODS OF INQUIRY USED BY SOCRATES AND PARMENIDES OF ELEA

Parmenides of Elea belongs undoubtedly to the most significant thinkers in history of philosophy. His influence upon philosophical tradition can be compared only with variety and numerous interpretation of his poem. The present article is an attempt at comparing the ideas of Parmenides of Elea and Socrates. The main problem refers to methods of inquiry and limits of real knowledge.

Gdyby trzeba było metaforycznie i z typowo Sokratejską ironią sformułować projekt uprawiania filozofii przez samego Sokratesa, można by powiedzieć, że każdy z nas musi się starać, aby nie czuć się jak król perski, to znaczy wyzbyć się przekonania, iż się wszystko wie. Uczciwość naukowa pod postacią dialektyki sokratejskiej to nieustanny trud dochodzenia do istoty rzeczy. W *Sofistice* Platon pisze: „Musimy powiedzieć, że zbijanie w dyskusji to największe i najbardziej skuteczne ze wszystkich oczyszczeń, i musimy uważać, że kto nigdy nie padał w dyskusji, ten, choćby był samym królem perskim, zostanie w nim nieczystość największa, zabraknie mu kultury umysłowej. On będzie kaleką pod tym względem, pod którym najczystszy i najpiękniejszy powinien być ten, co ma być istotnie szczęśliwy”¹. Owo leczenie nieczystości intelektualnej sprowadza się do eliminowania mniemań. Platon pisze: „[Dusza] nie prędzej będzie miała pożytek z podawanych nauk, aż ktoś takiego wziętego na spytki pobije w dyskusji i wstydu mu napędzi; usunie z niego mniemanie, które nauką na przestrodze stoją, i zrobi go czystym, bo przekonany, że to tylko wie, co wie, a więcej nic”². Cytowane powyżej fragmenty ukazują, że koniecznym warunkiem poznania prawdy jest wyrugowanie fałszywej pewności, czyli zwodniczych mniemań. Platon dalej pisze: „A wobec tego, że dusza dąży do prawdy, to niewiedza nie jest niczym innym, jak chybieniem celu, kiedy rozum nie trafia gdzie trzeba”³. Zarysowana wyżej opozycja prawda (wiedza) – mniemanie jest zarówno dla Platona, jak i Sokratesa czymś oczywistym. Warto przyjrzeć się tej opozycji we wczesnych dialogach Platona, a następnie ukazać źródło tej koncepcji.

Już w *Lachesie* Platon pisze: „Więc na nowo spróbuj powiedzieć najpierw o męstwie: czym jest to, co we wszystkich przypadkach takie samo (πάλλιν οὖν πειρώ εἰπεῖν

¹ PLATON: *Sofista*, 230 d-e.

² Ibidem, 230 d.

³ Ibidem, 228, c-d.

ἀνδρείαν πρώτον τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταύτων ἐστίν.)⁴. Podobnie wyraża się w *Eutyfronie*: „Czy zbożność nie jest taka sama (οὐ ταύτων ἐστίν) w każdym czynię; a bezbożność to znowu całkowite przeciwieństwo zbożności i jest sama z sobą jednaka (αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον), i wszystko, cokolwiek by było bezbożnym, ma ze względu na bezbożność jedną jakąś istotę”⁵? W obu tych fragmentach, bez względu na to, czy mowa o męstwie czy zbożności, Platon poszukuje tego, co jest „jedno” i „takie samo”. Mówiąc inaczej, poszukuje prawdy męstwa i zbożności, a nie konkretnych ich przykładów. Platon kieruje się w stronę tego, co jest naprawdę (a być naprawdę to być między innymi jednym i takim samym) męstwem i zbożnością. W *Hippiaszu Większym* podkreślono jeden z tych atrybutów, który wyraża się w pytaniu: „Czym jest samo piękno” (τί ἐστίν αὐτὸ τὸ καλόν)⁶?

Nie chodzi zatem o poszukiwanie przykładów piękna, rzeczy pięknych, lecz o „piękno samo” (αὐτὸ τὸ καλόν), o to, co jest naprawdę pięknem, dzięki czemu – jak to później wyrazi Platon – rzeczy piękne są piękne. Nie szuka się τὰ καλὰ, λέχξ αὐτὸ τὸ καλόν. To, co jest samo w sobie, jest – jak ukazuje to *Menon* – czymś jednym i obejmuje sobą wielość rzeczy⁷; jest to właściwa istota rzeczy, „pierwowzór” (παράδειγμα), który można „widzieć” (ἰδεῖν)⁸. W *Protagorasie*, nawiązując do umiejętności mierzenia i poszukiwania właściwej miary, Platon mówi, że trzeba wyzbyć się „pozoru” (φάντασμα) i kierować się w stronę „tego, co prawdziwe” (τὸ ἀληθές), gdyż ono „zapewnia spokój duszy w prawdzie” (ἔχειν τὴν ψυχὴν μένουσαν ἐπὶ τῷ ἀληθεῖ)⁹. Warto również zwrócić uwagę na wypowiedź Diotymy z dialogu *Uczta*. Przedstawiając właściwy rozwój miłości, której zwieńczeniem jest wpłynięcie na pełne morze piękna, dodaje, że wtedy człowieka pcha nienasycone dążenie do prawdy i wtedy ukaże mu się jedyna „wiedza” (ἐπιστήμη), która naprawdę mówi o tym, co piękne¹⁰. To piękno samo w sobie opisuje Diotyma tak, jakby to mógł uczynić sam Parmenides: „Wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne”¹¹. To piękno samo w sobie jest niezmiennie, wieczne i „jednopościowe” (μονοειδέξ) i nie może się stać „ani

⁴ PLATON: *Laches*, 191 E.

⁵ PLATON: *Eutyfron*, 5 D. Przeł. W. Witwicki.

⁶ PLATON: *Hippiasz Większy*, 288 A.

⁷ „Gdyby więc on tak, jak ja, szedł śladem tej myśli i powiedziałby: wciąż dochodzimy do jakiejś wielości, ale ja tak nie chcę, tylko, skoro tę wielość jakimś jednym imieniem nazywasz i każdy jej składnik nazywasz kształtem, choć są w nich i takie same, i przeciwne sobie, to powiedz, czym jest to coś, co obejmuje sobą i okrągłość, i płaskość, co ty nazywasz wyrazem >>κσζταῦτ<< i mówisz, że okrągłość jest kształtem równie dobrze jak płaskość. Czy nie tak mówisz?” PLATON: *Menon*, 74 D. Przeł. W. Witwicki.

⁸ Zob. PLATON: *Eutyfron*, 6 E.

⁹ Zob. PLATON: *Protagoras*, 356 D-E.

¹⁰ PLATON: *Uczta*, 210 D.

¹¹ Ibidem: 210 e – 211 A. Przeł. W. Witwicki.

pełniejszym ani uboższym” (*μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον*), co zdaje się być nawiązaniem do fragm. B 8, 23-24 Parmenidesa. Platon kończy ten wywód stwierdzeniem: „Samo piękno można zobaczyć nieskalane, czyste, wolne od obcych pierwiastków, nie splamione ludzkimi wnetrzościami i barwami, i wszelką lichotą śmiertelną, ale to boskie, wieczne, jednopostaciowe, niezienne samo piękno”¹².

Określenia bytu prawdziwego (*idei*) odpowiadają Parmenidejskiej charakterystyce tego, co jest naprawdę, zawartej we fragm. B 8¹³. Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż Parmenides poszukuje znaków tego, co jest naprawdę, Platon zaś zdaje się aplikować te określenia do tego, co naprawdę jest pięknem, zbożnością, męstwem itd. Potwierdza on to zresztą sam we fragmencie, w którym Diotyma mówi, że oglądając samo piękno, obcuje się nie z pozorami, lecz z tym, co jest „prawdziwe” (*ἀληθής*)¹⁴.

Postępowanie Sokratesa, prezentowane we wczesnych dialogach ukazuje, że mówienie o indywidualnych przypadkach męstwa, zbożności, piękna z góry zakłada jakąś wiedzę, czym jest owo męstwo, zbożność i piękno. Trzeba zatem zwrócić się w stronę samego męstwa, zbożności i piękna i ująć ich „istotę”, a więc prawdę o nich. Sokrates stosuje więc metodę Parmenidesa, drogę prawdy, pozwalającą ująć to, co jest naprawdę. Potwierdzeniem tego może być V księga *Państwa*, gdzie Platon twierdzi, że każda dŹnamij jest ze względu na swój przedmiot, jeśli on jest inny, to i inna musi być dŹnamij. „KaŹda zdolnoŹć odnosi się do czegoŹ innego, a te obie sŹ zdolnoŹciami, i mniemanie (*δόξα*), i wiedza (*ἐπιστήμη*)

[...] Z tego wynika, Źe przedmiot wiedzy (*γνωστόν*) i przedmiot mniemania (*δοξαστόν*) nie będzie ten sam”¹⁵. MoŹna więć wyróŹnić trzy zdolnoŹci (poznawcze) zupełnie oddzielne – i trzy odpowiadajŹce im przedmioty:

ἐπιστήμη - τὸ ὄν, παντελῶς ὄν, εἰλικρινῶς ὄν, γνωστόν

δόξα - ὄν τε καὶ μὴ ὄν, δοξαστόν

ἄγνοια - μὴ ὄν.

Nie ulega Źadnej wŹtpliwoŹci, Źe we wczesnych dialogach Platon podajŹ ParmenidejskŹ drogŹ prawdy, czyli drogŹ poznania prawdziwego bytu. Parmenidejskie *τὸ ἔόν* jest bowiem „miejscem” prawdy oraz przedmiotem wŹlŹciwej wiedzy – drogi prawdy – koncentrujŹcej się na poznaniu tego, jak naprawdę jest (jaka jest wieczna i

¹² Ibidem: 211 E. Przeł. W. Witwicki.

¹³ Zob. SOLMSEN, F.: *Parmenides and the Description of Perfect Beauty in Plato's Symposium*. In.: *American Journal of Philology*, 1971, vol. 92, s. 62-70 (repr. In: SOLMSEN, F.: *Kleine Schriften*. Hildesheim 1982, vol. III, s. 202-210). Szerzej na ten temat piszę w książce *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 325-331.

¹⁴ PLATON: *Uczta*, 212 A. Jak zauwaŹa J. Gajda, „w pismach wczesnych Platon posługuje się kategoriŹ prawdy i prawdziwoŹci w znaczeniu takim, jakim posługiwali się pitagorejczycy, Heraklit, Eleaci, Demokryt: prawda ma w platońskich pismach szukajŹcych przede wszystkim znaczenie ontologiczne i aksjologiczne, podobnie zresztŹ jak fałsz.” GAJDA, J.: *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platońskiej ontologii*. Wrocław 1993, s. 54.

¹⁵ Ibidem, 478 A-B.

niezmienna istota rzeczy) w przeciwieństwie do wiedzy prawdopodobnej (drogi mniemań), skupionej na analizie zjawisk (pozorów). Warto również zauważyć, że Parmenidejska krytyka mniemań śmiertelnych zbieżna jest z poglądami i procedurą dialektyczną samego Sokratesa. Fundamentalne Parmenidejskie rozróżnienie: prawda – mniemania, ukazuje się jako opozycja: pewność (prawdziwa) – nieprawdziwa pewność. Śmiertelni bowiem w swych mniemaniach (przypuszczeniach, poglądach) są pewni własnych wypowiedzi, nie dopuszczają możliwości błędzenia. I w rzeczy samej – jak opisuje to bogini – posiadli oni pewność, ale ta pewność jest nieprawdziwa, złudna, to tylko pewność ich przypuszczeń, nie są bowiem w stanie dojść do ich źródeł i wykazać ich złudność. Można zatem zrównać nieprawdziwą pewność, subiektywne przekonanie, przypuszczenie zasadzające się na tradycji, uleganie wpływowi złej Mojry z prologu (B 1, 26), czyli po prostu mniemanie. Inaczej mówiąc, największym zagrożeniem filozofii jest ludzka pewność przekonań, która pozbawia się myślenia i dalszego poszukiwania, a zadowala się własną p...stij. Przeciwnieństwem prawdy nie jest dla Parmenidesa fałsz, lecz mniemanie opierające się na niewzruszonej i nieprawdziwej pewności. Po raz kolejny przywołane zostaje fundamentalne rozróżnienie, którego nie są świadomi śmiertelni, ponieważ w pewności krocząc po drodze mniemań, nie potrafią dostrzec źródeł własnych założeń i cofnąć się do nich, a więc wejść na drogę prawdy. Krótko mówiąc, przez mniemania należy rozumieć wypowiedzi, które odnoszą się do rzeczywistości bez wglądu w jej prawdziwą naturę (prawdę, istotę).

Dalsze określenia błędnej drogi mniemań odnaleźć można we fragm. B 6. Parmenides przywołuje tam sformułowanie *πλακτός νόος*, które odnosi się - jego zdaniem - do „dwugłowych śmiertelnych” (*βροτοί δίκρανοι*), których bezradność („bezsilność”, „niezdolność” - *ἀμνηχανίη*) kieruje „błądzącym myśleniem” (*πλακτόν νόον*, w innych wydaniach: *πλαγκτόν νόον*). Są to „głusi jednak i ślepi, otumanieni i nie rozróżniający ludzie” (*κωφοί ὁμῶς τυφλοί τε, τεθνηπότες, ἄκριτα φύλα*). Myślenie takie charakterystyczne jest dla dwugłowych śmiertelnych, którzy (jak uczy tego fragm. B 6) uważają „być” oraz „nie być” za to samo i nie za to samo. Parmenides pisze:

„A potem od tej, po której śmiertelni, nie wiedząc niczego,
Tułają się – dwugłowi. Bezradność bowiem w ich piersiach
Błądzącym kieruje myśleniem. Tak dają się oni prowadzić
Głusi jednak i ślepi, otumanieni, nie rozróżniający ludzie,
Którym to być oraz nie być tym samym się wydawało
I nie tym samym; wszystkiego tak zwrotna jest droga”¹⁶.

Bezradność (*ἀμνηχανίη*)¹⁷ śmiertelnych i ich nieudolność odróżnienia prawdy od mniemań sprowadza się do poznawczego zniewolenia znajdującego wyraz w

¹⁶ DK 28 B 6, 4-9.

¹⁷ Słowo „*ἀμνηχανία*” jest negacją terminu „*μνηχανή*”, które oznacza „wynalazek”, „*ἔροδον*”, „sposób”. Parmenides wskazuje, że brak właściwych środków (sposobów) badania wpływa i determinuje owo błędzące myślenie charakterystyczne dla drogi mniemań.

poddawaniu się sile przyzwyczajenia (ἔθος); zniewolenia, które - opierając się na schematach przekazanych przez tradycję¹⁸ – musi się odnosić do bezrozumnie przyjętych zasad. Nieudolność wyrażająca się w bezradności wobec przyzwyczajenia jest potężną siłą, która „kieruje” (ἰθύνει - B 6, 6) myśleniem śmiertelnych i „zmusza” (βιάσθαι - B 7, 3) do zaufania zmysłom. Można przyjąć, że o tym przyzwyczajeniu Parmenides wspominał już wcześniej, w prologu, gdy pisał, że to nie „zła Mojra” (B 1, 26) kazała przemierzać tę drogę, lecz Temida i Dike. Siła przyzwyczajenia wpływa zatem na:

1. Zmysły (ᾄμμα καὶ ἀκονή - B 7, 4).
2. Błądzące myślenie (πλακτὸς νόος - B 6, 6; κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων - B 16, 1; νόημα - B 7, 2).
3. Język (γλῶσσα - B 7, 5).

Droga mniemań opiera się na zwodniczych zasadach, które powszechnie, czyli zwyczajowo zyskują akceptację śmiertelnych. We fragm. B 7 Parmenides stanowczo przeciwstawia ten nawyk, czy też „bardzo doświadczone przyzwyczajenie”

(ἔθος πολύπειρον) osądowi rozumu. Píše on:

„Nigdy zaiste nie sprawi się tego, by były niebyty.

Lecz ty od tej drogi badania oddal swą myśl.

I niech cię bardzo doświadczony nawyk na drogę swą nie zmusi

Kierować nierozważnego wzroku ani gwarne go słuchu

Ani języka. Osądź zaś rozumem to pełne sporu odparcie

Przeze mnie wypowiedziane”¹⁹.

Nie da się – sugeruje Parmenides – siłą przyjąć, czy też wymusić pogodzenia się z faktem, że są niebyty. Nie jest to do zaakceptowania przez osądzający rozum (rozum krytyczny), że są (prawdą) te „rzeczy”, które nie są (prawdą). To siłą narzucające się przymuszenie ma związek z zasadami, które obowiązują na drodze mniemań, nieświadomie przyjmowanymi przez śmiertelnych, i to do tego stopnia, że stają się one „bardzo doświadczone i wyćwiczone” (πολύπειρον) „nawykiem” lub „przyzwyczajeniem” (ἔθος). Nawyk ten, objawiający się w specyficznej formule badania, jest jedynie nieświadomym i nierozumnym, a więc nie dającym nadziei na osiągnięcie prawdy sposobem myślenia, które zasada się na przyjęciu tego, co nie jest, a także na bezrefleksyjnym zaufaniu „wzrokowi” (ᾄμμα) i „słuchowi” (ἀκονή). Ale ci, którzy temu nawykowi ulegają, nie są tego świadomi, gdyż cały czas kroczą drogą mniemań, a więc „z dała” od drogi prawdy. Ten nawyk jest rodzajem poznawczego zniewolenia śmiertelnych, którzy ulegają sile przyzwyczajenia, a więc myślą narzuconymi przez

¹⁸ We fragm. B 6, 8 pojawia się czasownik *νερόμισται*, który jest spokrewniony z *νόμος*, co sugeruje zwyczajowy (tradycyjny) charakter ludzkich mniemań.

¹⁹ DK 28 B 7.

innych i przez tradycję schematami. Nawyk ten trzeba skonstrastować z osądem rozumu, który musi negocjować formułę stanowiącą podstawę $\xi\theta\omicron\varsigma$ ²⁰.

Droga mniemań we fragm. B 2 została określona jako „nie dająca się badać” (*παναπειθεές*); we fragm. B 8 Parmenides jeszcze wyraźniej podkreśla ten aspekt drugiej drogi badania:

*τήν μὲν εἶναι ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθείης
ἔστιν ὁδός) [...].*

Porzuć tamtą nie do pomyślenia i bezimienną, gdyż prawdziwą drogą nie jest [...] ²¹.

Nieprawdziwość drogi mniemań sprowadza się do akceptacji *οὐκ ἔστιν*, które jest *ἀνόητον ἀνώνυμον*. Zgodnie z zasadą [...] *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι* (B 3) owego „nie jest” nie da się pomyśleć (*ἀνόητον*), a zgodnie z stwierdzeniem *οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τὸ γε μὴ εἶναι (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις* (B 2, 7-8), nie jest ono wyrażalne ani wysławialne, a więc staje się „bezimienne” (*ἀνώνυμον*). Mniemania śmiertelnych, które wykląda bogini, są przeto zwodnicze (*ἀπατηλόν*) w podwójnym, powiązanim sensie: opierają się na zasadach (są „zasadne” - *δοκίμως*), których nie można ani pomyśleć, ani nazwać. Krótko mówiąc, błędzenie, czy też zwodniczość drogi mniemań sprowadza się do niemożności (niemocy) odrzucenia (ślegcoj) tego, co nie jest.

Parmenidejskie oddzielenie drogi prawdy i drogi mniemań na trwałe wpisało się w tradycję filozofii greckiej, o czym niechybnie świadczą choćby pisma Platona, a także procedura badawcza Sokratesa. Porzucanie przybytków ciemności dla światła (Parmenides, DK 28 B 1, 9-10) można więc traktować jako źródło metody elenktycznej Sokratesa, a zarazem jako początek właściwej drogi filozoficznego namysłu.

Dariusz KUBOK

Institut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego

Bankowa 11

40-007, Katowice

Polska

²⁰ Ów sōj Arystoteles definiuje następująco: „[N]awykowi zawdzięczamy to, co robimy, dlatego, że już często tego dokonywaliśmy (*ἔθει δὲ ὅσα διὰ τὸ πολλάκις πεποιημέναι ποιῶσιν*).” ARYSTOTELES: *Retoryka*, 1369 b 6.

²¹ DK 28 B 8, 17-18.

POKUS O EXPLIKÁCIU SOKRATOVHO CHÁPANIA KRÁSY (Komparácia Xenofónovej a Platónovej interpretácie)

Ulrich WOLLNER

Banská Bystrica, SR

*AN ATTEMPT TO EXPLICATE SOCRATES' UNDERSTANDING OF BEAUTY
(Comparison between Xenophon's and Plato's interpretation)*

Author in this segment present two interpretations of Socrates' understanding of Beauty. In the first part briefly describe differentiation between modern and Hellenic content of term „beauty“. The second part is dedicated to comparison between Xenophon's (Memorabilia, Symposion) and Plato's (Hippias Major) interpretation of Socrates' understanding of Beauty, together with the endeavour to find out which of this interpretation better fits to authentic Socrates' teaching.

Väčšina znalcov antickej filozofie je presvedčená, že autentická Sokratova filozofia je obsiahnutá v raných dielach jeho žiaka Platóna¹. Platónovu interpretáciu Sokratovho myslenia preferujú pred Xenofónovou². Jedným z cieľov predloženej štúdie je zistiť, ktorá interpretácia Sokratovho chápania krásy je relevantnejšia (Platónova či Xenofónova). To však predpokladá analyticky pristúpiť k tým dielam oboch antických autorov, v ktorých je problematika krásy pertraktovaná. To znamená, že autor štúdie sa zameria na Xenofónove diela *Spomienky na Sokrata* a *Symposion*³ a na Platónov dialóg *Hippias Väčší*.

Príspevok je štruktúrovaný do dvoch celkov. V úvodnom celku je zvýraznená diferenciacia medzi dnešným a starogréckym obsahom termínu „krása“. Druhý celok (štruktúrovaný do troch častí) príspevku je zacielený na komparáciu Xenofónovej a Platónovej interpretácie Sokratovho chápania krásy. Na záver sa autor štúdie na základe predchádzajúcich analýz a komparácie pokúsi zodpovedať na otázku: Ktorá z interpretácií lepšie zodpovedá autentickému Sokratovému učeniu?

¹ Krajnú pozíciu zastával Taylor ([7]). Podľa jeho interpretácie kardinálne Platónove myšlienky pochádzali od Sokrata.

² Najčastejšia výhrada voči Xenofónovej interpretácii Sokratových myšlienok je formulovaná ako Xenofónova nedostatočná filozofická erudovanosť a z toho implikujúce jeho neuspokojivé pochopenie Sokratovho filozofického odkazu.

³ Český prekladateľ Václav Bahník použil príliš zjednodušujúci preklad gréckeho termínu „σμιπποσιον“ vo forme: „hostina“.

1. Obsah starogréckeho termínu „καλός“.

Skôr, ako svoju pozornosť zacielim na Xenofónove a Platónove diela, pristávám sa pri otázke: Je súčasné chápanie pojmu krásy totožné s tým, ako tento pojem chápali starí Gréci? Antickí Gréci používali na vyjadrenie niečoho či niekoho krásneho slovo „καλός“. Tento termín sa do slovenčiny prekladá ako „krása“⁴. No rozsah pojmu „krása“ nie je totožný s rozsahom pojmu *καλός*, druhý menovaný má oveľa širší rozsah. Možno konštatovať, že *καλός* je univerzálny pojem, ktorým sa označuje nielen to, čo vnímame ako krásne prostredníctvom zraku a sluchu, ale zahŕňa v sebe aj krásu „morálnu“, „intelektuálnu“ či dokonca „praktickosť“. Exaktnú explikáciu tohto pojmu podal Tatariewicz: „[toto slovo] ...označovalo všetko, čo sa páči, priťahuje, vzbudzuje uznanie, ...aj to, čo lahodí očiam a ušiam, čo sa páči svojím tvarom či stavbou, ale znamenalo aj veľa iných vecí, ktoré sa páčia z iných zreteľov; zahrňovalo obrazy a zvuky, ale aj povahové vlastnosti, v ktorých dnešný človek vidí hodnoty iného druhu, ...“ ([6], 42). Pojem *καλός* teda zahrňoval nielen fyzické predmety, ale aj psychické a spoločenské fakty, charaktery a zriadenia, cnosti aj povahy. Patril sem všetko, čo vyvolávalo obdiv, nadšenie, uznanie a záľubu ([6], 127). Z uvedeného implikuje, že krásy sa v antickom Grécku nechápala v dnešnom špecificky estetickom zmysle, ale nepomerne širšie.

2. Komparácia Xenofónovej a Platónovej interpretácie Sokratovho chápania krásy.

V nasledujúcom texte sa zameriam na tri problémy, ktoré vyvstávajú z komparácie Xenofónovej a Platónovej interpretácie Sokratovho poňatia krásy.

2. 1. Čo je krásy?

Najskôr sa zameriam na kardinálne otázky estetiky: Čo je krásy? Existuje krásy „sama o sebe“? To znamená, existuje ako nezávislá entita nazvaná „krásno“, ktorá svojím pôsobením robí jednotliviny krásnymi? Xenofón na tieto otázky nedáva explicitnú odpoveď, no pri analýze ním napísaných diel sa dá určiť jeho interpretácia Sokratovej pozície. Vychádzam zo zlomku: „Aristippos sa ho potom spýtal, či pozná niečo krásne, a Sokrates mu povedal: „Dokonca veľa krásneho.“ „Sú si všetky tie veci navzájom podobné?“ „Medzi niektorými nie je dokonca žiadna podobnosť“ ([10], 118-119). Z uvedeného vyplýva, že krásy ako absolútna vlastnosť predmetov neexistuje, jedna a tá istá vec môže byť raz krásna a inokedy naopak škaredá⁵. Inak povedané, Xenofónov Sokrates neuznával existenciu krásy o sebe, pretože o nej v tejto vyabstrahovanej dimenzii neuvažoval. (Prečo je tomu tak, odpoviem neskôr).

⁴ Súčasní filozofi a filológovia prekladajú termín „καλός“ omnoho širšie, používajú aj iné, v kontexte vhodnejšie, termíny: „vznešený“, „výborný“, „jasný“, „spravodlivý“, „dobrý“ a iné. Pozri: ([2], 151-152).

⁵ Ako opozitum voči termínu „καλός“ Gréci užívali výraz „ἀισχρός“.

Diametrálne odlišnú interpretáciu tejto otázky podal Platón. Platónov Sokrates sa v celom dialógu *Hippias Väčší* usiluje o definovanie krásy. Aj keď Sokrates v rozhovore so sofistom Hippiom žiadne definitívne vymedzenie krásy nenachádza⁶, predsa je implicitne načrtnuté riešenie tohto problému. Platónov Sokrates hľadá odpoveď na otázku: „Čo je samo krásno“ (*τί ἐστὶν αὐτὸ τὸ καλόν*) (288a)? Pri riešení nastolenej otázky postupuje tak, že diferencuje medzi krásou (*καλός*) a krásnom⁷ (*τό καλόν*) (287c-e). Krásno chápe ako večne krásne (krásne samo v sebe) - z toho implikuje, že krásno je krásu nadradené. Ďalej artikuluje presvedčenie, že to, čo je krásne, musí byť krásne vždy a pre každého (291d, 292e). To znamená, že sa usiluje o nájdenie „krásy samej o sebe“ (krásna), ktoré svojím prístupím robí krásnymi všetky predmety (292d, 294b). Najexaktnější je táto myšlienka vyjadrená v časti 289d, kde Platónov Sokrates hovorí o krásu takmer ako o ideu⁸ (*εἶδος*). To znamená, že podľa Platónovej interpretácie Sokrates uvažoval o „samom krásne“ (*αὐτὸ τὸ καλόν*), ktoré pôsobí tak, že jednotliviny sú krásne len vtedy, pokiaľ majú účasť na krásne⁹.

2. 2. Je účel podmienkou krásy?

Ako som už skonštatoval, Xenofónov Sokrates nespájal krásu jednotlivých vecí s existenciou krásy o sebe. Ako teda podľa neho Sokrates chápal krásu? Na túto otázku dáva odpoveď dišputa medzi Kritobúloom a Sokratom: „A ako je to možné, že všetky tieto veci, ktoré si nie sú vzájomne vôbec podobné, sú krásne?“ „Každý predmet, ktorý je dobre zhotovený k účelu, pre ktorý si ho opatrujeme, alebo ktorý je prírodou dobre usposobený pre našu potrebu, je krásny“ prehlásil Kritobúlos ([9], 162-163). V inom diele Xenofónov Sokrates konštatuje: „...vôbec všetko ostatné, čo ľudia používajú, považujú za krásne a dobré podľa toho, k čomu je to užitočné“ ([10], 119). Ďalej pokračuje: „...skrátka všetko je dobré a krásne vo vzťahu k tomu, k čomu sa hodí, a naopak zlé a škaredé vo vzťahu k tomu, k čomu sa nehodí“ ([10], 119). Xenofónov Sokrates bol presvedčený o tom, že každá činnosť sleduje určitý cieľ (*τέλος τῷ*). Podobne ako každá iná činnosť, aj činnosť estetická bola účelná. Výsledky tejto činnosti bolo treba hodnotiť z hľadiska zhody alebo nezahody s vytýčeným cieľom. Vec pokladal za krásnu vtedy, keď dokonale slúžila účelu, pre ktorý bola zhotovená, keď dokonale fungovala ([3], 46). Krása sa teda neprejavovala ako abstraktum, naopak prejavovala

⁶ Platón tento problém definitívne rieši v ([5], 52-66), táto časť dialógu *Symposion* je akousi extrapoláciou diela ([4]).

⁷ Vo francúzštine sa dá táto diferenciácia vyjadriť pomocou termínov „*la beauté*“ (krása) a „*le beau*“ (krásno), analogicky je tomu v angličtine: „*beauty*“ (krása) a „*beautiful*“ (krásno).

⁸ Novotný na tomto mieste veľmi citlivo prekladá *εἶδος* ako „vid“.

⁹ Z uvedeného môžem stanoviť hypotézu: Dielo *Hippias Väčší* patrí medzi posledné rané dialógy Platóna. Podľa Doddsa napísal Platón *Hippia Väčšieho* na konci ranej tvorby (niekedy označovanej ako prechodnej) a za týmto dielom nasledoval dialóg *Gorgias*. Pozri: ([1], 244-245).

sa len vo vzťahu k niečomu inému¹⁰. Tým mal Xenofónov Sokrates zároveň vysvetlenú rozmanitosť krásna, lebo ak závisí krásna na účele, je podľa rôznych účelov vždy iná ([3], 46). Z uvedených príčin sa jeho poňatie krásy označuje ako funkcionalistické¹¹. Práve pre jeho funkcionalizmus bolo totiž typické, že krásu robil závislou od účelu.

Platónov Sokrates sa vzťahu krásy a účelu venoval podrobne¹². Najskôr so sofistom Hippiom skúmajú „vhodnosť“ (*περιπών*), pretože sa im zdá, že „vhodné“ je „krásne“ a „vhodnosť“ robí veci „krásnymi“: „...čokoľvek sa každej veci hodí, to robí každú vec krásnou“ ([4], 27). Sokrates dokonca tvrdí, že i keď je zlatá vareška na pohľad krajšia, do hrnca sa viac hodí drevená (291c). Z tejto myšlienky vyvstáva jedna dôležitá otázka: spôsobuje „vhodnosť“, že sú veci „krásne“, alebo len spôsobuje, že sa nám javia „krásnymi“? Hippias sa prikláňa k druhej možnosti, „...keď si niekto vezme šaty alebo topánky, ktoré sa mu hodia, zdá sa krajším, i keby bol smiešny“ ([4], 32). „Vhodnosť“ teda spôsobuje len to, že sa veci javia krásnymi, ale nie je príčinou ich krásy; je len akýmsi klamom a nie tým, čo v skutočnosti hľadajú (294b). Z tohto dôvodu definíciu menia do inej podoby: „...krásne je to, čokoľvek je užitočné“. ([4], 34). Platón túto myšlienku domýšľa: vec je užitočná (*χρήσιμον*) k tomu, k čomu má „moc“ (295e). Napríklad oči majú „moc“ vidieť, preto sú užitočné k videniu. Je ale všeobecne známe, že človek koná nielen dobro, ale pácha aj zlo. Tí, ktorí ho páchajú, by to nikdy nerobili, keby nemohli. Ale môžu a tí, čo môžu, môžu mohúcnosťou. Preto tvrdenie, že „mohúcnosť“ a „užitočnosť“ sú „krásne“, je protirečivé, pretože „krásna“ a „zlo“ sa nutne vylučujú. Z toho dôvodu moc sama o sebe nemôže byť krásna, lebo sa používa aj k zlu. Uvedené konštatovanie je výsledkom aj tej skutočnosti, že Platónov Sokrates dobro (*ἀγαθός*) a krásu považoval za identické¹³ (297c, 303e-304a).

Ďalším krokom skúmania Platónovho Sokrata je modifikácia pojmu „užitočný“ na „užitočný k niečomu dobrému“ (296d-e) – čiže „prospešný“ (*ωφέλιμον*). To znamená, že pojem „užitočný“ je širší ako pojem „prospešný“, teda dobro je znakom prospešna (čo je dobré, je aj prospešné). „Takto teda i krásne telá i krásne ustanovenia i múdrosť a všetky veci, ktoré sme pred chvíľou menovali, sú krásne, pretože sú prospešné“ ([4], 36). Keďže však „prospešné“ je to, čo robí niečo „dobrého“, nevyhnutne to vyústi do

¹⁰ Ako príklad jeho uvažovania možno uviesť, že za krásne označoval tie oči, ktoré sú najdokonalejšie schopné a užitočné k videniu. Pozri: ([9], 212-213). Aj u Platóna sa nachádza analogický argument (295c).

¹¹ Sokrates aplikoval funkcionalizmus predovšetkým v architektúre: „Keď potom hovoril o domoch a konštatoval, že tie isté domy sú krásne aj užitočné zároveň...“ ([10], 120).

¹² Hoerber upozorňuje, že Platón využíva triadickú konštrukciu, keď po troch pokusoch definovať krásu Hippiom nasledujú tri Sokratove pokusy. Podľa jeho interpretácie Platón tým chcel upozorniť na tri aspekty krásna: morálny, estetický a utilitárny. Pozri: ([2], 145-149).

¹³ Tatariewicz považuje stotožnenie krásna a dobra za prirodzené, lebo „dobrom“ volali Gréci to, čo plní svoj účel a „krásnom“ to, čo sa páči a vzbudzuje uznanie ([6], 117). Teloh - v Platónovom diele *Hippias Väčší* - diferencuje päť možných interpretácií vzťahu medzi *τό καλόν* a *τό ἀγαθόν*. Pozri: ([8], 187-188). Domnievam sa, že časti 297c a 303e-304a explicitne vypovedajú o identickom chápaní dobra a krásna, takže zvyšné interpretácie uvádzané Telohom sa mi zdajú nepravdepodobné.

záveru, že „krása je príčinou dobrého“ (297a). Keby bolo „krásno“ príčinou „dobrého“, vznikalo by „dobro“ pôsobením „krásna“. Z toho by vznikol zaujímavý paradox: v prípade, že „krásne“ je príčinou „dobrého“, „krásno“ samé nie je „dobré“, a to, čo je „dobré“, nie je „krásne“, pretože ani príčina nie je účinok, ani účinok príčinou. Z uvedeného implikuje, že Platón nepovažuje Sokratovo chápanie krásy ako účelnosti za správne. Krása je podľa Platónovho názoru prirodzená (je objektívnou súčasťou krásnych vecí, zákonov či činností), to znamená, že nie je závislá na účele. V tomto bode sa Xenofónova a Platónova interpretácia rozchádzajú.

2. 3. Možno definovať krásu ako slasť, ktorú vnímame zrakom a sluchom?

Z analýzy Xenofónových diel je implicitne zrejmé, že Sokrates v otázkach venovaných kráse nadviazal na sofistov¹⁴. Sokratovu tendenciu pokračovať v koncepcii krásy presadzovanej sofistami môžem dokumentovať na výroku: „Nielen si nám predložil skvelé jedlo, ale prichystal si nám aj príjemné potešenie pre zrak a sluch“ ([9], 142). Z uvedeného implikuje, že Sokrates spája krásu s potešením (slasťou), ktoré človeku sprostredkujúajú zmysly zraku a sluchu. Podľa tejto Xenofónovej interpretácie krásu vnímame senzualne a jej cieľ je hedonistický. Toto poňatie tvorilo nosnú axiómu užšieho (vylučujúceho morálnu krásu) chápania krásy u sofistov. Akceptoval teda Sokrates túto koncepciu bez výhrad? Sokrates nemohol akceptovať oddelenie krásy od dobra, ktoré presadzovali sofisti. Vypovedá o tom tento výrok: „A ty si myslíš“ povedal Sokrates, „že niečo iné je dobro a niečo iného krásno? Nevieš, že vo vzťahu k týmto veciam je všetko krásne súčasne dobré?“ ([10], 119). Na inom mieste konštatuje: „Všetko spravodlivé a každá iná činnosť založená na cnosti je podľa neho krásna a dobrá; kto pozná, čo je krásne a dobré, nemôže dať ničomu inému prednosť...“ ([10], 122). Z uvedeného teda vyplýva, že Xenofónov Sokrates na jednej strane spája krásu so slasťou, no na strane druhej ostro odmietal dištinkciu dobro – krása, tým nadviazal na staré Grécke stotožňovanie krásneho a dobrého¹⁵.

K otázke, či možno krásu redukovat' na senzualistické vnímanie, sa vyjadril aj Platón. V závere dialógu *Hippias Väčší* sa Sokrates a Hippias usilujú charakterizovať „krásno“ ako to, „...čo nám pôsobí potešenie, a to nie všetky slasti, skôr čo pôsobí potešenie cez sluch a zrak, ...“ ([4], 37). Svoju definíciu sa snažia odôvodniť. Na zodpovedanie čakajú otázky: Prečo sa rozhodli práve pre slasť zraku a slasť sluchu? Čo majú spoločné a čo ich od ostatných slastí odlišuje? Zhodli sa na tom, že v spôsobe

¹⁴ Čerpal aj z náuky pytagorovcov, no z dôvodu nerelevantnosti tohto vplyvu na skúmanú otázku od neho abstrahujem.

¹⁵ Na druhej strane treba upozorniť, že podľa Xenofónovej interpretácie Sokrates odmietol staré grécke poňatie kalokagatie. To znamená, že negoval možnosť spoločnej existencie krásneho tela a krásnej duše v jednej ľudskej bytosti, ako explicitne uvádza: v realite sa s takýmto prípadom nestretol. Pozri: ([11], 266).

vnímania zhoda nie je – „zrakovú slasť“ vnímame len cez zrak a nie cez „zrak a zároveň sluch“ a to isté platí aj pre „sluchovú slasť“ (299e-300a). Jednoducho povedané, zvuk nie sme schopní vnímať zrakom, ani obrazy predmetov uchom. To znamená, že slasť vyvolanú cez pôsobenie zraku a sluchu nemožno označiť za krásno¹⁶. Sokrates a Hippias nenašli, čo majú „zraková a sluchová slasť“ spoločné, svoj výber zdôvodňujú tým, že tieto sú zo všetkých „najneškodnejšie a najlepšie“. Krásno je teda prospešná slasť (303e). Ak je „krásne“ „prospešné“ a „prospešné“ je to, čo robí niečo „dobrého“, tak „krásno“ je príčinou „dobrá“ – a opäť sa stretávame s problémom, že „krásne“ je príčinou „dobrého“, dôsledkom čoho je, že „krásne“ nemôžeme stotožniť s „dobrým“, ani „dobré“ s „krásnym“.

Z uvedeného môžem rezumovať: Platónov Sokrates odmietol považovať taký prehavý pôžitok, akým je „slasť“, za kritérium krásy. A to z toho dôvodu, že z morálneho hľadiska existujú aj škaredé slasti (299a). Navyše definovať krásu pomocou zraku a sluchu pokladal za príliš úzke, pretože do takejto definície nemohol zakomponovať krásne činnosti či zákony (298b). Z uvedených dôvodov považoval toto poňatie za veľmi subjektívne, a preto nesprávne.

Záver.

Na záver sa pokúsim v troch bodoch zhrnúť diferenciáciu medzi Xenofónovou a Platónovou interpretáciou Sokratovho chápania krásy. Xenofónov výklad: 1) Sokrates krásno nechápal ako samostatne existujúce súcno; 2) krása je spätá s účelom; 3) krásu vnímame najmä senzuálne. Platónov výklad: 1) krása existuje ako samostatné súcno (krásno); 2) krása nie je spätá s účelom; 3) krásu nemožno redukovať na zmyslové vnímanie. Zostáva ešte rozhodnúť, ktorá z uvedených interpretácií zodpovedá autentickej Sokratovej náuke. Odpoveď na túto otázku nie je jednoduchá, no domnievam sa, že Sokratovo chápanie krásy je autentickejšie vyjadrené v dielach Xenofóna. K tejto hypotéze ma vedie skutočnosť, že v Platónovom diele *Hippias Väčší* (najmä na mieste 289d) je implicitne načrtnutá jeho originálna koncepcia ideí¹⁷, ktorú nemožno odvodiť zo Sokratovej náuky.

LITERATÚRA:

- [1] DODDS, E. R.: *Gorgias*. Oxford : Clarendon Press, 1959.
- [2] HOERBER, R. G.: *Plato's Greater Hippias*. In: *Phronesis*. Vol. IX, 1964, pp. 143-155.
- [3] NOVÁK, M.: *Vznik pojmu krásna v Řecké filosofii*. Praha : ČAVaU, 1932.

¹⁶ Z uvedeného je implicitne zrejmé, že zmysly nie sú vzájomne prepojené, netvorí žiadnu jednotu, a teda nemôžu viesť k pravému poznaniu (*ἐπιστήμη ἡ*), ani k pravde (*ἀλήθεια ἡ*).

¹⁷ Krásno má už pre raného Platóna nadzmyslovú abstraktnú formu, definovateľnú abstrakciami (jedno, nemenné, večné, samostatné či absolútne). Jedinou výnimkou oproti dielam zo stredného obdobia je, že rané poňatie krásna (*τὸ καλόν*) neobsahuje *χωριστός* (odlúčenosť, oddelenosť).

- [4] PLATÓN: *Hippias Větší*. In: PLATÓN: *Hippias Větší. Hippias Menší. Ión. Menexenos*. Preložil F. Novotný, Praha : Oikoymenh, 1996, s. 13-53.
- [5] PLATÓN: *Symposion*. Preložil F. Novotný, Praha : Jan Laichter, 1947.
- [6] TATARKIEWICZ, W.: *Dejiny estetiky I. (Staroveká estetika)*. Preložili J. Marušiak, P. Kuklica, E. Bott'ánková, M. Oravcová, Bratislava : Tatran, 1985.
- [7] TAYLOR, A. E.: *Socrates*. Westport : Greenwood Press, 1975.
- [8] TELOH, H.: *Socratic Education in Plato's Early Dialogues*. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1986.
- [9] XENOFÓN: *Hostina*. Preložil V. Bahník, In: *Antická próza. Dialog a satira*. Praha : Odeon, 1977, s. 139-175.
- [10] XENOFÓN: *Vzpomínky na Sókrata*. Preložil V. Bahník, Praha : Svoboda, 1972.
- [11] XENOFÓN: *O hospodaření*. In: XENOFÓN: *Vzpomínky na Sókrata*. Preložil V. Bahník, Praha : Svoboda, 1972, s. 243-320.

Príspevok vznikol ako súčasť medzivládneho grantového projektu *Sokrates v raných Platónových dielach* vedeného pod číslom 074 CZE.

Ulrich WOLLNER
 Katedra filozofických vied FHV UMB
 Tajovského 40
 975 49 Banská Bystrica
 e-mail: wollner@fhv.umb.sk

3. ČASŤ

ČLOVEK, VEDA, NÁBOŽENSTVO

WHAT'S TO TALK ABOUT? CONVERSATIONS, COOPERATION AND REALISM

Konrad TALMONT-KAMINSKI
Lublin, Pol'sko

O CZYM GADAĆ? ROZMOWY, WSPÓLDZIAŁANIE, REALIZM

„Filozofia pouczająca ma na celu kontynuację rozmowy raczej niż odkrywanie prawdy”, głosi Rorty. I, chociaż jego określenie pasuje do wiele z tego co nosi nazwę dyskursu filozoficznego to jest, w prawdzie, deklaracją dyletantyzmu tak zuchwałego, że aż zapiera dech w piersi. Problem w tym, że porozumiewanie się jest działalnością, która zakłada współdziałanie. Ale współdziałanie ma sens tylko w środowisku, w którym to współdziałanie prowadzi do wspólnych zysków. Widać to gdy się weźmie pod uwagę Grice'a Regułę Współdziałania i wyciągnie z niej wnioski wynikające z szeroko pojętej teorii gier. W efekcie okazuje się, że realizm metafizyczny jest podstawą dla normalnego ludzkiego dyskursu, a dyskurs taki okazuje się niemożliwy bez założenie takiego rodzaju realizmu. Według Rorty'ego powinniśmy słowa takie jak prawda lub wiedza umieścić w cudzy-słowie. Gdybyśmy tak jednak zrobili to okazałoby się, że coraz więcej tego co mówimy musiałoby być umieszczone w cudzy-słowie aż wszystkie nasz rozmowy straciłyby swoje znaczenie.

“Edifying philosophy aims at continuing the conversation rather than at discovering the truth” heralds Rorty.¹ While his characterisation is illustrative of much that goes under the title of philosophical discourse, it is, in truth, a bold-faced statement of breath-taking diletantism.² Peirce riled against sham reasoning in which “it is no longer the reasoning which determines what the conclusion shall be, but it is the conclusion which determines what the reasoning shall be.”³ With Rorty we are in a much worse situation. The partisan will have a vigour born of the strength of their convictions. The diletante will lack even that, seeing all conclusions as unwelcome and reasoning as ‘decorative’⁴ of themselves – an opportunity to show their own dexterity with the verbal feint, parry and riposte.

¹ RORTY, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton : Princeton University Press, 1979, p. 373.

² Much the same analysis of Rorty is offered by HAACK, Susan: *Manifesto of a Passionate Moderate* Chicago : The University of Chicago Press, 1998.

³ PEIRCE, C. S.: 1931-1958 *Collected Papers*. HARTSHORNE, Charles – WEISS, Paul and BURKS, Arthur (eds.) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1.57.

⁴ *Collected Papers*, 1.58.

If Rorty's was the only voice calling for the abandonment of rational inquiry it would be best to pass over his comments in silence. However, there has been of late a great clamour of voices calling for the rejection of anything other than the, supposedly, purely social activity of carrying on a conversation, discourse or dialogue – the implicit suggestion being that this communication is its own, and only, end. That these views are in the main held by academics whose competence is measured in terms of the gross number of publications with, all too often, no attempt being made to evaluate the actual significance of these publications is a correlation that calls for sociological study in itself. Given the preponderance of such views it seems necessary to point out their shortcomings. The one I wish to consider here is an aspect of the profound misunderstanding of language revealed by the view that we can even have a conversation without there being a truth to be discovered.

Communication is an essentially cooperative activity. However, cooperation only makes sense in a particular kind of environment – one in which cooperation leads to shared benefits. This can be seen once we take Grice's Cooperative Principle and consider its implications in the general context of game theory. The effect is that something like metaphysical realism underpins normal human discourse, such discourse becoming impossible without that presumption.

Rorty would have us put scare quotes around words like truth and knowledge. However, the problem is that if we were to take his suggestions seriously we would find the scare quotes encroaching further and further until they came to bracket all communication, draining conversation of all meaning.

Cooperation is fundamental to understanding language.⁵ This is the main lesson to be learnt from an examination of Grice's laws of implicature, i.e. his characterisation of what people imply and what they infer when participating in normal conversations.⁶ Grice expresses the thought in his Cooperative Principle (CP):

Make your conversational contribution such as is required, at the stage at which it occurs, by the accepted purpose or direction of the talk exchange in which you are engaged.

CP underlies Grice's whole understanding of how implicature functions – the 'accepted purpose of the talk exchange' Grice speaks of is the result of the on-going cooperation of the interlocutors. The reason why the speaker follows CP is because they wish to be understood by the listener – the reason why the listener assumes that the speaker has followed CP is because they wish to understand the speaker. In particular, it is important that it can be effectively assumed that the speaker is not

⁵ An earlier version of this argument was used by John Collier and myself to show the largely non-social character of the relevant context of linguistic utterances in "Pragmatist pragmatics", *Philosophica* (forthcoming).

⁶ GRICE, H. Paul: "Logic and conversation". In: COLE, P., and. MORGAN, J.L (eds.): *Speech Acts*. New York : Academic Press, 1975, p. 41–58.

trying to mislead the listener. To the degree that the listener expects to be misled, they will tend to discount what the speaker tells them, with the effect that the flow of information between the speaker and the listener will be interrupted and no communication will take place. Of course, people (and animals) will abuse the assumption of cooperation by attempting to mislead. However, in doing so they are walking a tightrope, in that for their attempt to mislead to be successful the overall assumption of cooperation must be maintained. A good example is provided by butterflies that mimic their poisonous cousins without, themselves, being poisonous. If the poisonous butterflies were to die out, the warning signal would lose its meaning.

Nothing that has been said thus far goes against the idea that we might just be ‘continuing the conversation’ without the need to discover the truth having to appear in any way. However, given that we now understand that cooperation is essential for communication, we should ask – Why do we cooperate rather than competing constantly? Why is it that, in general, speakers do follow CP, allowing listeners to interpret their intentions according to the laws of implicature? To understand this it is necessary to look at game theory, in particular at the distinction between zero-sum and non-zero-sum games.⁷

In a zero-sum game, one player’s winnings are another’s losses. This means that in a two-player version there can be no inducement to cooperation. In a version where there are more than two players there is, theoretically, the possibility of coalitions forming against the other players. However, in such a situation, any coalition will be, in general, unstable. Cooperation may appear but will, if anything, have a status on par with that of competition, and, in particular, will not be able to rise to the status of the assumed norm. For cooperation to gain that status the players need to be engaged in a non-zero-sum game, i.e. it being possible for all of them to gain: not by cooperating against some other players but, rather, by being in an environment which rewards cooperation. A typical example of this situation is when a group of people decide upon a joint course of action that will bring benefits to them all, such as jointly hunting a large meat animal, putting together a research project or meeting each other down the pub. In all those cases some element in our environment makes it sensible for us to work together to fulfil common aims; large animals could not be hunted alone before the invention of fire-arms, a modern research project requires broad expertise and many man-years of effort and, finally, it is much more interesting (for most people) to drink with friends rather than alone.

It may be thought that what Rorty says about solidarity fits in very well with this kind of scenario.⁸ Rorty claims that, in looking for solidarity, people are looking for

⁷ In particular, see BINMORE, Ken: *Game Theory and the Social Contract, Vol. 1: Playing Fair* Cambridge MA : MIT Press, 1994.

⁸ See, for example, RORTY, Richard: “Solidarity or objectivity”. In: RAJCHMAN, John and WEST, Cornel (eds.): *Post-Analytic Philosophy*. New York : Columbia University Press, 1985, p. 3-19.

meaning in their lives by making an input into the life of their community. In effect, he is pointing out that benefits flow from the very act of cooperation or communication (as witnessed in the pub example above). Of course, the likely evolutionary reason behind why people enjoy the company of others and why they like to work with others has everything to do with the fact that those who did enjoy cooperating were more likely to act cooperatively in dealing with their environment and, therefore, being able to obtain benefits that were not inherent in the communication. This means that the reason for people holding cooperation as valuable in itself has a cause outside of the narrow context of their community. Of course, Rorty would deny this.

However, people do not just chose to cooperate but, rather, tend to cooperate toward carefully chosen ends that are meant to bring about a result which will lead to shared benefits (meat or knowledge in the examples considered above) that go beyond those afforded by the mere act of cooperation (a feeling of solidarity) and whose source is to be found outside of the community.⁹ In doing this, people are assuming something like metaphysical realism. By denying that realism, Rorty would undercut the very rationale for the cooperation he so highly values.

If we think back to the non-zero-sum game we realise that this is exactly the situation that people see themselves as in. In denying the reality of the environment that we try to function in Rorty is, in effect, putting us in, at best, a zero-sum game. Rorty must deny the urge to understand people's desire for community as any explanation will reach outside of that community and entangle him in questions that appear to call for something like the objective stance he so stridently denounces. It is only by denying any link that Rorty can maintain his 'either/or' view of the relationship between objectivity and solidarity. An examination of the reasons why people cooperate, why they participate in conversations, brings us face to face with the realisation that the reasons for this are to be found in the environment in which human cooperation leads to shared benefits.

While clarifying why we shouldn't accept Rorty's position, this discussion does not concern Rorty, however. Rorty denies that he is trying to discover truth. However, once we reject that possibility, the only thing that distinguishes what might be thought of as good arguments from what would be deemed demagoguery and cant is effectiveness and social acceptability. This means that any effective argument he can get away with using is, to him, as good as any other. Implicit in this is a denial of Gricean conversational maxims, founded as they are upon notions of relevance, truth and evidence. As we have seen, however, rejecting them undermines the possibility of real communication. Rorty's position is parasitic upon normal philosophical discourse

⁹ The point could be pursued further by examining the evolutionary history of language as has been done by Peter Gärdenfors in 2002 "Cooperation and the evolution of symbolic communication" in *Lund University Cognitive Studies* 91 where he argues that the rich language of the sort used by humans makes it possible to cooperate about future goals.

and only appears convincing due to our deeply seated presumption that our interlocutor will keep to the Cooperative Principle. Realising this we should discount what Rorty says much as we would the words of a pathological liar.

Research is a fundamentally collaborative effort, made possible by a shared language. As we have seen, this means that doing philosophy is nothing less than continuing a conversation whose aim is discovering the truth.

Konrad TALMONT-KAMINSKI
Wydział Filozofii
Philosophy and Sociology Faculty
Marie Curie-Skłodowska University
Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4/34
20-031 Lublin, Polska
ktalmont@bacon.umcs.lublin.pl

OTTO NEURATH AND ‘DOGMAS OF LOGICAL POSITIVISM’

Artur KOTERSKI
Lublin, Pol'sko

OTTO NEURATHI, DOGMATY ‘LOGICZNEGO POZYTYWIZMU

Artykuł ocenia trafność dziesięciu zarzutów przeciw neopozytywizmowi — które najczęściej podaje się jako śmiertelnie zabójcze dla tego kierunku (m.in. o weryfikacjonizm, redukcjonizm, fundacjonizm, indukcjonizm) — na tle encyklopedycznej teorii nauki Neuratha. Wynik analizy pozwala stwierdzić, że zarzuty te są bądź nietrafne, bądź stosują się jedynie do poszczególnych tez danych autorów i to tylko na pewnym etapie ich rozwoju filozoficznego. W obu wypadkach płynący stąd wniosek jest następujący: skuteczność tych kontrargumentów w obalaniu neopozytywizmu jest żadna. Należy uznać, że są one zgodne z poglądami, które propagowano w Kole Wiedeńskim lub też, że nie istnieje doktryna, przeciw której usiłowano je wymierzyć.

1. Introduction.

In his autobiography Popper said he had killed logical positivism. Some not quite convinced started to unearth and recover disregarded ideas of the Vienna Circle. And they claimed, when Popper was still alive, that he had overestimated his own influence on the development of neopositivists, as he misunderstood them much too often. On the other hand, almost everyone has a strong feeling that logical empiricism is *passé* indeed. It cannot be otherwise as we know from Kuhn, Suppe or Feyerabend. It seems they nailed the coffin of *neopositivismus* with the most solid arguments. However, when we look closer at the legacy of logical empiricism we see this judgment is an oversimplification. This flux was so wide and so rich that one-sided criticism—turned mainly against the ‘received view’—could not be thoroughly successful. Let us see to what degree it was right.

2. Ten Dogmas of Logical Positivism.

As Neurath was an actual locomotive of logical positivism, almost all (significant) errors one can think of when it comes to neopositivism were ascribed to him. The hostile fire focused on him even on friendly waters, i.e. within the Vienna Circle and the *Berliner School*. I will pick up ten charges widely recognized as the most effective weapon against Viennese philosophy of science (more correctly—the left wing of the Vienna Circle) and cross them with the sword of Neurath’s own doctrine to see if they were lethally destructive to his version of neopositivism.

Ten drawbacks of logical empiricism I referred to are:

1. Outdated synchronic approach to science (Kuhn, Suppe, Feyerabend);
2. Untenable verificationist criterion of meaning and demarcation (Popper);
3. Claim that induction is *the* method of science (Popper);
4. Untenable division of terms and statements into theoretical and observational (Quine, Popper);
5. Untenable synthetic-analytic distinction (Quine);
6. Dogmatic demetaphysicalisation (Popper, Agassi);
7. Rejection of Tarski's semantics and his theory of truth (Tarski, Popper);
8. Psychologism in the protocol sentences theories—and fundamentalism in epistemology (Popper);
9. Departure from principles of empiricism due to coherentism (Popper);
10. Untenable physicalism (understood both as reduction of terms and of laws of any scientific domain to those of physics) (Ayer, Popper).

Although Neurath's encyclopedism meets nearly all listed issues, it was unjustly forgotten for many years. It still awaits wider recognition.

3. Arguments and Counter-arguments.

We may begin with a well-known argument advocated by Popper, Kuhn or Feyerabend: logical empiricists treating science as a kind of static entity ready for logical analysis, missed the most important features of science: its dynamics and historicity. Thus their analysis are not about science but its caricature. This gives us the opportunity to see what lies behind the concept of encyclopedia.

3.1. Encyclopedia Vs System.

The very idea of encyclopedia was introduced by Neurath in opposition to the notion of system. Science is not a system, i.e. a kind of the whole that was built on the basis of unquestionable axioms, where the form and the content of every sentence would be—in more or less direct manner—fixed once and for all. System would constitute logically well established structure where axioms allow to specify any relationship between all of its parts. Because the axioms are true, there is only one true system describing the real world. According to Neurath, such a science does not exist and the model of system cannot be postulated even as a regulative idea. Scientists should accept the 'encyclopedic model' instead. Putting it briefly, encyclopedia is the best possible synthesis of currently available knowledge that not only represents gathered scientific achievements, but also shows the gaps, errors and inconsistencies. Encyclopedia performs the heuristic function: it points to possible solutions. Though implementation of system-model is not achievable, partial systematization is sometimes possible. For relatively narrow set of statements one may provide the axioms that

allow to create well organized subsystem of high precision and consistency. But the comprehensive approach to science needs to be guided in terms of encyclopedia¹

3.2. Peculiarities of Encyclopedia.

3.2.1. Antifoundationalism.

One of the most important feature of encyclopedic ‘model’ is that it excludes the concept of a ‘fixed statement’: there are no unquestionable statements in science. Any statement may be rejected only if such a move leads to better predictions:

[e]ven the initial statements of successful science are not fixed, since one could begin at the very beginning with different unified languages that cannot be translated into each other straight away (Neurath [1935/1983], 116).

This means that Neurath took strict antifoundationalist position.

3.2.2. Methods of Testing.

Speaking of rejection, we cannot understand it as Popperian falsification. According to Neurath, both (absolute) falsification and verification are not possible. Falsification (*resp.* verification) is not possible due to the *Ballungen* of everyday language and its extension, i.e. scientific language². They are imprecise, ambiguous (indefinable in principle) terms of physicalistic language and *modus tollendo tollens* cannot be applied to the statements with *Ballungen*³.

3.2.3. Truth, Semantics, and *Ballungen*.

The existence of *Ballungen* is also one of the reasons why Neurath rejected Tarski’s conception of truth as useless in science. Tarski’s theory was not constructed for empirical languages and, as Neurath put it, due to *Ballungen*

couldn’t be applied to them. Because Neurath rejected correspondence with *Wirklichkeit*, he was accused of coherentism and departure from empiricism. However, this is not a good argument simply because Neurath had no theory of truth at all.

He rejected correspondence theory of truth because he saw metaphysics in semantics. For him talks about sentences and ‘facts’ was ‘doubling metaphysics’. This is nicely explained by Scheffler:

¹Cf. NEURATH [1936/1983], NEURATH [1937/1983], NEURATH [1937a/1983], NEURATH [1938/1970], NEURATH [1938/1987], NEURATH [1946/1983].

²‘Ihre Sätze sind Ballungen, d.h. Gemische von Ausdrucksformen (präzisen und unpräzisen Begriffen), z.B. „Die kreischende Säge durchschneidet den blauen Holzwürfel“. In diesen Ballungen sind Elemente, die in verschiedenen Grade umzuformen sind’ (NEURATH [1931]).

³Cf. NEURATH [1932]; CAT [1995], 238–243; CARTWRIGHT, CAT [1996]; CARTWRIGHT et al. [1996], 89–95.

Not only are such duplications superfluous; they mislead us into supposing that, in locating them independently and finding them to share the same structure with certain statements, we have a genuine method of justifying the acceptance of these statements. But facts, as entities distinct from the true statements to which they are presumed to correspond, have no careers of their own capable of sustaining such a method. These ghostly copies of true statements cannot be independently specified, confronted, or analyzed; their reality is no easier to determine than the truth of their respective parent sentences. Faced with the problem whether to *judge* a given sentence *as* true, it therefore does us no good to be told simply to ascertain whether there exist a structurally corresponding fact. If I am undecided about the truth of the sentence ‘The car is in the garage’, I am equally undecided as to whether or not it is a fact that the car is in the garage: there are not two issues here but one. Nor do I see how to go about resolving the latter indecision in a way that differs from my attempt to resolve the former. Appeal to the facts [...] thus turns out question-begging for ascertaining truth. For it requires, in effect, that the truth be determined as a condition of its own ascertainment (Scheffler [1967], 100–101).

3.2.4. Scientific Change.

To reject an encyclopedia purely logical inference and observational evidence do not suffice. Additionally scientists’ decision, often justified only by an auxiliary motive, is needed. This is why understanding of science requires history and sociology. (Another important characteristic of encyclopedia is that it is not a coherent unit: in the frame of encyclopedia two or more mutually inconsistent theories may be used if only it leads to fruitful predictions. If we agree with that we may forget about Popper’s criterion of demarcation.)

In the case of unfavorable evidence, a scientist can reject an encyclopedia, but he can also reject protocol statements. This is perfectly valid behaviour because all statements, including protocol statements, are theory-laden.

Our initial observation statements in the sciences are not ‘atomic,’ but are already imbedded in a body of statements derived from different sources [...] (Neurath [1941/1983], 215).

We observe that Neurath rejected division of terms and statements into theoretical and observational.

The changes that a scientist may introduce within the encyclopedia in danger may be very profound. He can choose different mathematics. He can change the logic. There are no eternal truths in encyclopedia. This in turn means that Neurath rejected analytic-synthetic distinction. There are no *noli me tangere* statements.

3.2.5. Demarcation and Induction. The Method of Science.

If falsification and verification are not possible, they cannot be treated as methods of science. None of them can be used as a criterion of demarcation. Even the method of logical syntax allows to separate only formally defective sentences but it does not allow to sift those which are uncritical (e.g. astrology). According to Neurath, there is no general method of criticism. So he had no criterion of demarcation at all.

Logical empiricism does not provide us with a wizard's sieve which holds all this uncritical stuff, as logic does not prevent us from making huge buildings of metaphysical speculations, consistent in themselves, but unempiricist. Books on racialism may be written in plain empiricist language but nevertheless lack of critical attitude (Neurath [1938/1970], 19).

It should be said explicitly that in Neurath, induction is not such a method either. According to him there is no 'baconian' method of science. This is why he cannot be in charge of inductivism. Neither his Vienna Circle friends⁴, as they all knew induction is not a method.

Die Induktion läßt sich eben in keiner Weise theoretischer begründen; daß wir dennoch ununterbrochen von ihr Gebrauch machen, ist eine Sache des praktischen Verhaltens und des Entschlusses (Neurath et al. [1930], 277).

But there is more about it. Neurath denied induction as *the* method of science but he allowed to use it. He not only allowed induction, but even intuition—providing that it gives new predictions.

4. Dynamics of Encyclopedia Model.

Science in Neurath's 'model' is not an attractive object of logical analysis. It cannot be seen as a deductive system. Moreover, the existence of *Ballungen* preclude application of purely logical analysis to science. It should be shown now that in the encyclopedic 'model' science cannot be also viewed as a ready-made entity. Recall famous simile of the ship. Cultivating science we are like sailors on the open sea. We, humans, have to repair or rebuilt our ship from time to time but we are not able to make port to a dry dock to have an Archimedean point, i.e. a solid fundament. So we are forced to use the available parts of the ship in the open sea. This metaphor illustrates Neurath's thesis that science is a historical process and—to say it again—that understanding of science requires sociology and history. It also points to the fact—so strongly emphasized at the same time by Fleck—that all scientific concepts are of historic nature. They evolve. The whole encyclopedia evolves and Neurath was one of the first philosopher who noticed and described this fact so firmly. According to

⁴ Cf. CARNAP [1934/1937], §82; FEIGL [1949], 302; KRAFT [1953], 130; SCHLICK [1931/1979], 197; SCHLICK [1932/1979], 354-5; SCHLICK [1934/1959], 220; REICHENBACH [1936], 147; REICHENBACH [1959a], 140-1. See also: NEURATH [1931/1983], 53; NEURATH [1935/1983], 122; NEURATH [1946/1983], 243.

him, science should be explored *qua* dynamic entity, so synchronic approach is not sufficient. Though his theory describes evolution of knowledge in three stages—1. magic; 2. theology; 3. technique—this evolution is by no means linear (unlike in Comte’s image). His investigations showed the magical (and partly metaphysical) roots of to-day science. He also stressed the fact that works of ‘metaphysicians’ may have *positive* influence on science—as a source of inspiration or as a form of newly born, not full-fledged theories.

5. Ten Alleged Dogmas of Logical Positivism.

Having in mind all what have been said we can face again the list of counter-arguments presented at the very beginning.

1. Is Neurathian conception an outdated synchronic approach to science, as Kuhn, Suppe or Feyerabend tried to—quite successfully—suggest?

No. Science, Neurath says, is a dynamic, historical entity. No history and sociology—no acceptable theory of science.

2. Did Neurath advocate untenable verificational criterion of meaning and demarcation as, according to Popper, all neopositivists did?

No. Verification works, or rather could work, only for pure, non-empirical languages. So it is useless for science *and* for life. (Neurath put word ‘verification’ onto his *index verborum prohibitorum*.) He suggested more subtle, non-absolutist methods of testing instead.

3. Can we say with Popper that according to Neurath and his Vienna Circle friends induction is *the method* of science?

By no means. There is no method of science. However, you can use whatever you want if it only brings fruits—be it induction or palm-reading.

4. Did Neurath presuppose untenable division of terms and sentences into theoretical and observational as Popper wanted us to believe?

Already in 1913—that is more than 20 years before Popper’s first book—Neurath formulated his holistic approach (cf. Neurath [1913/1983], 3). And he continued:

[o]ne must bear in mind that all observation statements implicitly include many empiricist general rules which cannot be isolated for testing them. Always the whole body of empiricism is, as it were, in discussion (Neurath [1940]).

5. Did Neurath accept an untenable synthetic-analytic distinction?

Not at all, he explicitly rejected it. He advocated kind of holism developed later by Quine.

6. Did he dogmatically try to discredit metaphysics?

The answers should be complex and it depends on a given concept of metaphysics. The simplest version, however, is that metaphysics does not exist and it cannot be discredited. (Popper thought otherwise because he took metaphysics to be books—or their content—written by ‘metaphysicians’). You can find some poetry in those

books, some fruitful ideas, some bad science, some magic, but you cannot find metaphysics, though.

7. Did he misunderstand the role of semantics?

Yes, he did. We know semantics is possible. However, the question of truth in empirical science is by no means settled and the instrumentalists' positions is quite strong. Although he remained unhappy about semantics till his death. Nevertheless, he started to gradually change his mind allowing it as a 'logical tool'.

8. Did he commit psychologism in protocol sentences theories—and 'thrown empiricism aboard'?

According to Popper you commit the error of psychologism when you justify your basic statements through your sensations—when you e.g. accept as true the statement saying that this wall is white because you see it is white. Popper thought Neurath committed this kind of sin in his protocol sentences theory. He was also convinced that Neurath, who allow protocol statements to be deleted, did not specify any method for rejecting protocol or basic statements and thus he left the door open for unwanted tricks of conventionalism. This is another grave sin: the lack of methodology. If anyone, however, commits psychologism he has his way (regardless of how bad it is) of accepting protocols. And the way we accept basic statements is also the way we reject them. This, I guess, shows Popper's accusation to be slightly inconsistent⁵.

9. But did Neurath commit any of those two errors?

If Neurath accepts (i.e. justifies) protocols on data basis he is a foundationalist. However, we could already see he was not. He specified the rules how and when a protocol sentence can be abandoned⁶. So aforementioned Popper's claim is not only self-contradictory but—if we kindly treat it as an exclusive disjunction—it is also false.

10. Was Neurath's physicalism untenable: Did he try to reduce laws of all branches of science to physics?

Once again—no. He explicitly opposed reductivism due to his anti-system policy. (Cf. 3.1. above). He even went so far he did not regard physics as model-branch for science.

6. Conclusion.

Popper, Kuhn or Feyerabend—and some other critics of logical positivism—played very influential rôle in the philosophy of science. They were right saying that a theory that claimed all that was listed under 'Ten drawbacks of logical empiricism' label was or rather would be simply unacceptable. They are still justified to claim that any theory involving anything from the list has to confront very strong counter-arguments. It is, however, untrue that this is the theory of logical positivism. Logical positivism was not a philosophical school. However, logical empiricists had their own

⁵ Cf. KOTERSKI [2005].

⁶ Cf. UEBEL [1992], UEBEL [1992a], UEBEL [1993]; CARTWRIGHT et al. [1996], 160ff.

particular theories. Many of their ideas turned out to be very fruitful. When we look closer at them we see the criticism that was supposed to kill logical positivism aimed at most at its caricature. Even if logical empiricism as such extinguished or, as Popperians prefer to say, it is really dead, we can read *non omnis moriar* on its gravestone.

BIBLIOGRAPHY:

- AYER, A., [1959], (ed.), *Logical Positivism*, New York: The Free Press.
- CARNAP, R., [1934/1937], *Logical Syntax of Language*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- CARTWRIGHT, N. - CAT, J., „Neurath Against Method”, in: GIERE, RICHARDSON [1996], 80–90.
- CARTWRIGHT, N. - CAT, J. - FLECK, L. –UEBEL, T., [1996], *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*, Cambridge University Press.
- CAT, J., [1995], „The Popper—Neurath Debate and Neurath’s Attack on Scientific Method”, *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 26, No. 2, 238–243.
- FEIGL, H. [1949], *The Logical Character of the Principle of Induction*, in: FEIGL, SELLARS [1949], 297–304.
- FEIGL, H. – SELLARS, W., [1949], (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, New York: Appleton-Century-Crofts.
- GIERE, R. N. - RICHARDSON, A. W., (eds.), [1996], *Origins of Logical Empiricism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 80–90.
- JARVIE I. – MILFORD, K. – MILLER, D., (eds.), [2005], *Karl Popper: A Centenary Assessment*, Ashgate, forthcoming.
- KOTERSKI, A. [2005], „Basic Statements vs. Protocols”, in: JARVIE, MILFORD, MILLER [2005], forthcoming.
- KRAFT, V. [1953], *The Vienna Circle. The Origin of Neo-Positivism: A Chapter in the History of Recent Philosophy*, New York: Philosophical Library.
- McGUINNESS, B. (ed.), [1987], *Unified Science. The Vienna Circle monograph series originally edited by Otto Neurath, now in English edition*, Dordrecht–Boston–Lancaster–Tokyo: D. Reidel Publishing Company.
- NEURATH, O. [1913], „The Lost Wanderers of Descartes and the Auxiliary Motive (On the Psychology of Decision)”, in: NEURATH [1983], 1–12.
- [1931], „Besprechung über Physikalismus (am 4 März 1931)”, Archives of Institut Wiener Kreis (unpublished).
- [1931/1983], „Physicalism”, in: NEURATH [1983], 52–57.
- [1931/1983], „Protocol Sentences”, in: NEURATH [1983], 91–99.
- [1935/1983], „Pseudorationalism of Falsification”, in: NEURATH [1983], 121–131.
- [1936/1983], „Encyclopedia as a «Model»”, in: NEURATH [1983], 145–158.

- [1937/1983], „Unified Science and its Encyclopedia”, in: NEURATH [1983], 172–182.
- [1937a/1983], „The New Encyclopedia of Scientific Empiricism”, in: NEURATH [1983], 189–199.
- [1938/1970], „Unified Science as Encyclopedic Integration”, in: NEURATH, CARNAP, MORRIS (eds.), *Foundations...*, Vol. I, s. 1–27.
- [1938/1987], „The New Encyclopedia”, in: McGUINNESS [1987], 132–141.
- [1941/1983], „Universal Jargon and Terminology”, in: NEURATH [1983], 213–229.
- [1938/1970], „Foundations of the Social Sciences”, in: NEURATH, CARNAP, MORRIS [1970], 1–51.
- [1983], *Philosophical Papers 1913–1946*, Dordrecht-Boston-Lancaster: D. Reidel Publishing Company.
- [1940], „Argumentation and Action”, Archives of Institut Wiener Kreis (unpublished).
- [1946/1983], „The Orchestration of the Science by the Encyclopedism of Logical Empiricism”, in: NEURATH [1983], 230–242.
- [1946/1983], „Prediction and Induction”, in: NEURATH [1983], 243–246.
- NEURATH, O. et al., [1930], „Diskussion über Wahrscheinlichkeit”, *Erkenntnis*, Bd. I (1930/1931), 260–285.
- NEURATH O. – CARNAP, R. – MORRIS, CH. (eds.), [1970], *Foundations of the Unity of Science. Towards an International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. I–II, Chicago–London: The University of Chicago Press.
- REICHENBACH, H. [1936], „Logistic Empiricism in Germany and the Present State of Its Problems”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 33, No. 6, 141–160.
- [1959], *Modern Philosophy of Science. Selected Essays*, London: Routledge and Kegan Paul.
- [1959a], „Rationalism and Empiricism. An Inquiry into the Roots of Philosophical Error”, in: REICHENBACH [1959], 135–150.
- SCHEFFLER, I. [1967], *Science and Subjectivity*, Indianapolis–New York–Kansas City: The Bobbs-Merrill Company, Inc.
- SCHLICK, M. [1931/1979], „Causality in the Contemporary Physics”, in: SCHLICK [1979], 176–209.
- [1932/1979], „Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking”, in: SCHLICK [1979], 285–369.
- [1934/1959], „The Foundation of Knowledge”, in: AYER [1959], 209–227.
- [1979], *Philosophical Papers*, Vol. II (1925–1936), Dordrecht-Boston: D. REIDEL Publishing Company.
- UEBEL, T. [1992], *Overcoming Logical Positivism from Within. The Emergence of Neurath's Naturalism in the Vienna Circle's Protocol Sentences Debate*, Amsterdam: Rodopi.

— [1992a], „Rational Reconstruction as Elucidation? Carnap in the Early Protocol Sentences Debate”, *Synthese*, Vol. 93, 107–140.

— [1993], „Neurath’s Protocol Statements: A Naturalistic Theory of Data and Pragmatic Theory of Theory Acceptance”, *Philosophy of Science*, Vol. 60, No. 4, 587–607.

Artur KOTERSKI

Wydział Filozofii

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4/34

20-031 Lublin, Polska

ARE SCIENTIFIC THEORIES RATIONAL?

Miloš TALIGA

Banská Bystrica, SR

SÚ VEDECKÉ TEÓRIE RACIONÁLNE?

Cieľom článku je ukázať, že odmietnutie dobrých dôvodov neznamená deštrukciu racionality. Rozum totiž nie je závislý na žiadnych rozumných (dobrých) dôvodoch. Naopak, racionalitu (a to nielen vedeckú) je možné vysvetliť len vtedy, ak sa vzdáme justifikacionizmu a induktivismu. To však znamená, že teórie (a to nielen vedecké) nie sú racionálne. Racionalita nie je vlastnosťou výrokov (teórií), je to záležitosť nášho kritického prístupu k nim.

Introduction.

According to Popper's critical rationalism it is by no means possible either to establish the truth of any scientific theory or to support or confirm it. Thus, one can doubt whether there is such a misty entity as 'rationality of scientific theories' and if there is, what does it mean precisely and why should it be just this (if any) way, and not some other? Surely, we have to leave behind the possibility that scientific theories are rational in the sense of their justifiability – i.e. in the sense that we could know with good reasons that they are true or more probable than their competitors. Moreover, in Popper's opinion, we cannot even know with good reasons that they are close to the (unknown) truth¹ – i.e. we cannot know with good reasons that a new theory T_2 is closer to the truth than an older theory T_1 . The only possibility left open is to conjecture that it is really so. But this means that there are no good reasons for our conjectures and thus we start from the scratch: is there a jot of rationality in the field of empirical science at all and if there is in what does it consist?

1. The End of Good Reasons.

Since it is not possible to justify the truth of scientific theories, trying to attain it would be *irrational*. But the refutation or falsification of scientific theories is possible. Accordingly, trying to refute or criticize the scientific theories is *rational*. The conclusion may seem indeed trivial, at least at first sight. But it has other far-reaching consequences. One of them is, for example, the acceptance of Hume's skeptical conclusion that '*there can be no good reasons*' (Popper [1979], p. 22), i.e. *no positive reasons which could guarantee us anything* – either the truth or high probability of

¹ This fact is not usually seen after a first encounter with Popper's theory of science. Indeed, it is almost always either overlooked or ignored by most critics of Popper's theory of verisimilitude (see TALIGA [2004] where I deal with one such example).

a scientific theory or the success or ‘near-success’ of some course of an action etc. This approach leads to unconventional understanding of rationality, according to which *there is no longer the traditional equation ‘reason = good reasons’* (see e.g. Miller [1994], chapter 3). Our reason cannot provide us with good reasons for anything. Hence, our knowledge is only conjectural. Nevertheless, as Popper reminds us, ‘our conjectural knowledge ... may grow, and ... it may do so by the use of reason: of critical argument’ (Popper [1982], p. 21). In the context of the problem of rationality of our knowledge this means that our knowledge (i.e. our scientific or other theories) *is not* rational, only *the way* or *the process* of our cognition *may be* rational. And this process, in its turn, neither leads to warranted or justified knowledge nor is itself warranted or justified. *Rationality in the sense of justifiability simply does not exist* and that is why it is not possible to apply it either to scientific (or other) theories or to methods or procedures of our scientific (or other) cognition. Indeed, Popper made another ‘Copernican Turn’ here again,² saying that ‘rationality ... can easily be saved if we give up justificationism’ (Popper [1982], 52).

I have already said that the rationality of science lies in *the way* of conducting its research, namely in *the critical method* or in *the empirical testing* which can help us to eliminate some of the competing scientific theories. And the strength of this rationality is based on *the critical arguments* used in our research. So called ‘positive arguments’ or ‘good reasons’ are mere myths. D. Miller explains why this ought to be so by his three-fold attack on good reasons as follows. Good reasons are

- a) unobtainable – because of the infinite regress (see Miller [1994], chapter 3.3 for details);
- b) unusable – i.e. ‘even if good reasons could be obtained, they would not serve any purpose’ (see *op. cit.*, chapter 3.4 for details);
- c) unnecessary – i.e. ‘rationality can operate perfectly well without recourse to good reasons; reason nowhere depends on reasons’ (see *op. cit.*, chapter 3.5 for details).

Consequently, all that is needed for *rational* scientific research is combination of conjectures and refutations, combination of imagination which helps us to produce all kinds of conjectures (as, for example, scientific hypotheses) with critical activity which can help us to refute some of suggested competitors. *Crucial tests* become especially important because they may eliminate at least one of the competing scientific theories without proving, justifying or supporting the rest of those that have not been refuted. This point deserves more attention because some philosophers constantly misread it.

² His first ‘Copernican Turn’ is expressed by the revolutionary opinion that scientific knowledge is possible even if its justification is impossible. Accordingly, scientific knowledge is only hypothetical; scientific theories are conjectures and will remain conjectures forever (see e.g. POPPER [1963], p. 51 or POPPER [1993], section 16).

Suppose we have two competing theories A and B, which were exposed to severe criticism. Say that B has passed while A has failed. Then, according to Popper, it is reasonable or rational to prefer B (see e.g. Popper [1974b], pp. 1021-1022), but not because we have some good reasons for our preference. Such reasons simply do not exist and ‘this is precisely Hume’s result’ (Popper [1979], p. 22). The fact is that not only B is as unreliable as A, but also that our preference of B is unreliable. We may be disappointed in the next moment. Our choice or preference may be an unsuccessful one. However, on the other side, we do not need any positive reason for our preference of some B-theory to be rational. We only need a negative critical argument against an alternative – i.e. against the A-theory. *But this criticism of A does not make our choice (i.e. our decision to prefer B) rational. This criticism itself is rational.* Thus, the conclusion is that no ‘entity’ (whether a scientific theory or a decision to prefer the B-theory or a ‘belief-act’ etc.) is rational in the sense that we cannot have a good reason in favour of our decision or act, least of all of a theory. Only our critical eliminative activity is rational. In this sense, as Popper reminds us, we stumble upon absolutely different equation, namely ‘rational = critical’: ‘There is no better synonym for “rational” than “critical”. (Belief, of course, is never rational: it is rational to *suspend* belief)’ (Popper [1974a], p. 69).

These considerations result in a provoking claim: *so called ‘positive arguments’ or ‘good reasons’ are utterly redundant because they are useless or unusable.* On the other hand, *critical arguments are usable and useful,* they can be used to criticize and thus to change our opinions, beliefs or conjectures. Surely, they are unusable for justifying too (and even for justifying the refutation), but no one should expect that they should justify anything. This is indeed not their purpose. After all, a critical rationalist no longer bothers about the unusability of ‘positive arguments’ because he/she has abandoned searching for *any* justifying arguments long time ago. A rationalist – to be a *critical* rationalist – needs only *critical* arguments and a critical rationalist – to be a *rationalist* – needs only *critical activity*. So called ‘guarantees’, ‘warrants’, ‘good reasons’ or ‘positive arguments’ etc. are not necessary at all. Neither for his/her criticism, nor for his/her rationality. This is the end of poor good reasons.

2. The Start of Rationality.

If we abandon the view that there are good reasons guaranteeing rationality of our beliefs, then we can easily solve the problem of rationality. First, we should not forget that if a theory (say B) succeeds in a test (i.e. if it is corroborated), this does not mean that it is true. Although the status of the corroborated B-theory changes from ‘untested’ to ‘well-tested’ (i.e. ‘corroborated’), it changes neither to ‘true’ nor to ‘more truthlike than previous theories’. A critical rationalist should strongly refuse the idea that the status of a scientific theory (or of our tendency to believe in it) is raised thanks to its corroboration. As I have already said, even the corroborated B-

theory is as unreliable and improbable risky guess as it was before the testing. But, on the other side, nothing in the critical rationalism forbids us to form conjectures about anything. That is, *we can conjecture about any scientific (or other) theory that it is true*. The point is, once again, that we are not able to obtain positive arguments or good reasons in favour of our conjecture and thus all that we can do is to test it. This way we start again from scratch. We can only test our conjecture that the B-theory is true (or more truthlike). If it succeeds in tests, then nothing new will happen. We are still conjecturing that the B-theory is true (or more truthlike). But, to be sure, this conjecture is neither based on the fact that the B-theory passed the tests (i.e. based on its corroboration) nor it is supported by this fact. And although we may, if we want to, believe in this conjecture, our ‘belief-act’ is, in its turn, neither based on the corroboration of B nor it is supported by it. Requirement of successful testing or corroboration is not needed for rationality (i.e. for holding a belief, statement, hypothesis, position etc. rationally) at all.

This way, Popper’s solution of the problem of induction leads to Popper-Miller’s solution of the problem of rationality ³ as follows:

- 1) there are no good reasons for anything and there is no induction;
- 2) there is a rational critical way of conducting scientific or any other research.

The item 1) means that ‘there exist no reasonable or rational beliefs’ (Miller [2002], p.14) and the item 2) tells us that *rationality requires only our willingness to submit our beliefs to critical tests and also careful testing* (or critical activity) *but not successful testing*, i.e. corroboration. This approach provides *positive solutions* to two old philosophical problems: that of induction and that of rationality. They are indeed closely connected, as Popper reminds us: ‘I have ... tried to show that Hume’s logical problem of induction, if a little generalized, yields the following two results.

(a) All scientific or theoretical knowledge is conjectural.

(b) There can be rational preferences for some of the competing conjectures: some can be better than others, at least in two senses: they can be more informative and thus more interesting, more bold; and they can be better in standing up to more severe tests’ (Popper [1974b], p. 1023).

It should be obvious that these ‘rational preferences’ are rational neither because *we know* in traditional sense that some conjectures are better than other nor because a conjecture happens to win a corroboration but because *we employ hypothetical critical method in adjudication* which of the competing conjectures is the best (though only conjecturally). This means, once again, that our preference of, say, B-theory is

³ I wrote ‘Popper-Miller’s solution’ because Popper’s texts are not clear enough on this point. On one hand he equates rationality of science with critical discussion (see e.g. POPPER [1994], p. 160), on the other with fallible logical criteria of progress (see *op. cit.*, p. 18). For me, David Miller was the first to explain how this ambiguity may be overcome in accordance with Popper’s critical rationalism (see MILLER [1994], *passim.*).

not rational due to the fact that B is more informative than A or corroborated (as the item (b) might seem to suggest) but because we have critical (though only hypothetical) arguments against the preference of A-theory at our disposal obtained by means of our critical (though only unreliable) activity.

Conclusion: Rational Empirical Science Free from Induction and Justification.

In conclusion, I have to admit that the title of my paper is something of a misnomer. There is indeed no rationality of scientific (or other) theories. *Rationality is not a property of statements or theories it is matter of our approach to them.* And according to Popper, a scientific activity is *rational* because it is a *critical* activity, an attempt to refute or falsify scientific theories. Surely, this activity can assure us *nothing*, our attempts to find counterexamples to scientific theories may fail. But if we succeed, then '[e]very refutation should be regarded as a great success' (Popper [1963], p. 243), for the refutation contributes to the discovery of our mistake and '[the] rationality consists in the fact that we learn from our mistakes' (*op. cit.*, p. 222). This is indeed all that human rationality requires.

REFERENCES:

- MILLER, D. W.: *Critical Rationalism. A Restatement & Defence*. Chicago & La Salle: Open Court Publishing Company, 1994.
- MILLER, D. W.: 'Induction: a Problem Solved', http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/philosophy/staff/miller/dm_induction.pdf, 2002.
- POPPER, K. R.: *Conjectures & Refutations*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- POPPER, K. R.: 'Intellectual Autobiography', In: SCHILPP [1974], pp. 3- 81, 1974a.
- POPPER, K. R.: 'Replies to My Critics', In: SCHILPP [1974], pp. 961-1197, 1974b.
- POPPER, K. R.: *Objective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 2nd edition, 1979.
- POPPER, K. R.: *Realism & the Aim of Science*. London: Hutchinson, 1982.
- POPPER, K. R.: *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*. London: Routledge, 1993.
- POPPER, K. R.: *The Myth of the Framework*. London: Routledge, 1994.
- SCHILPP, P. A. (ed.): *The Philosophy of Karl Popper*. La Salle: Open Court Publishing Company, 1974.
- TALIGA, M.: 'Against Watkins: From a Popperian Point of View', In: *Organon F*, XI, 2, 2004, pp. 143-157.

Miloš TALIGA

Katedra filozofických vied FHV UMB

Tajovského 40

975 49 Banská Bystrica, SR

SOME REMARKS ON DESCRIPTIVE PHILOSOPHY OF SCIENCE (Is Conceptual Analysis Negligible?)*

Eugen ZELEŇÁK
Ružomberok, SR

NIEKOLKO POZNÁMOK K DESKRIPTÍVNEJ FILOZOFII VEDY (Je konceptuálna analýza zanedbateľná?)

Priaznivci deskriptívneho prístupu vyhlasujú, že filozofia vedy/histórie by mala byť empirickou disciplínou, ktorá skúma skutočnú prácu vedcov/historikov. Z tejto pozície kritizujú normatívny prístup za to, že sa venuje údajne zbytočným konceptuálnym analýzám a ignoruje reálnu prax historikov. V práci sa snažím priblížiť deskriptívny prístup vo filozofii histórie od Raymonda Martina. Následne argumentujem, že aj takýto deskriptívny prístup musí vychádzať z určitej pojmovej analýzy.

Normative and descriptive philosophy of science: essentials.

The sole claim that philosophy of science studies scientific methods and results ([9], VIII) is usually uncontroversial. The problem arises with the answer to “Should philosophers analyze in a certain sense ideal, logically valid methods and results or rather follow actual science and study its real methods and results?” In other words, philosophers face the dilemma whether to *prescribe* how the science should proceed or, on the contrary, to *describe* how it carries on in reality. The authors like E. Nagel¹, C.G. Hempel and K.R. Popper are typically presented as protagonists of the former – *prescriptive* or *normative* approach. They are usually portrayed as recommending or even ordering how scientists should proceed. Moreover, they are criticized for not following the actual science.²

On the other hand, descriptive (or sometimes called naturalized) philosophy of science tries to repair the flaws of deplorable normative approach. Descriptive philosophers track the past and current scientific enterprise as closely as possible. They claim they engage in principally the same empirical investigation as empirical

* I would like to thank Raymond Martin for his willingness to read my paper. I gladly acknowledge that I have taken some of his comments into account and corrected several of my imprecise expressions.

¹ Interestingly, A. Rosenberg claims Nagel’s *The Structure of Science* is the *locus classicus* of philosophical naturalism ([12], 2).

² Feyerabend seems to object that normative approach pays attention only to reason, principles of logic and not to the practice ([2], 267). Such a judgment sharply contrasts with assertions of some normative philosophers that they study actual methods.

scientists.³ *But what is the aim and possibilities of such an activity?* For me personally, it would be too difficult to address this question in a general way speaking about the whole field of philosophy of science. Therefore, I turn to its subfield philosophy of history and particularly to a descriptive approach to the issue of historical explanation. I would like to derive some answers from this particular case.

Descriptive philosophy of history: the case of historical explanation.

Since it was presented in the 40's in [5], the covering law model of historical explanation has been target of various objections. One of the most popular has been that this account prescribes how historical explanation ought to look like, whereas we would do better to have a look at the actual historical practice. For instance, William Dray refuses to accept Hempel's account also due to the fact that "the explanations found in history books are a logically miscellaneous lot." ([1], 85) The CLM allegedly, as critics repeat with noticeable pleasure, forces historical explanation into a Procrustean bed ([13], 2). Hence, we should abandon it as a basis for methodological recommendations because it is a pure prescription and it ignores reality found in historical books. Appeals to pay a closer attention to how historians actually explain have been plentiful. However, not many critics made an attempt to engage in notably descriptive philosophy of history. One of the recent authors to praise this type of approach is Raymond Martin.

Martin criticizes normative tradition in philosophy of history, i.e. adherents and critics of the CLM. He claims that these authors usually asked questions about historian's language and answered them in an a priori fashion. That is why, Martin alleges, they lost sight of the actual historical practice ([8], 12). Therefore, Martin favors "to drop our preoccupation with conceptual analysis and look instead at actual historical interpretations." ([8], 6)⁴ In this way philosophy of history may become relevant and interesting for historians. Martin concludes: "Thus, until philosophers characterize the ways in which explanations are actually defended in the best historical work that is available, they will lack a basis for making realistic proposals concerning how historians should defend their explanations." ([8], 28), ([7], 120) And this might be the core of this naturalized/descriptive philosophy of history. *Philosophers should follow how historians work and only on the basis of their investigation into actual work they may provide realistic suggestions for how historians should proceed.* Once more, to make relevant methodological recommendations first study and describe

³ Quine claims epistemology is just a chapter of psychology/empirical science ([11], 82).

⁴ This is not a unique appeal in philosophy of history. L. Goldstein shares a similar view. He maintains that "the proper task of a critical philosophy of history is to tell us about how the presently practiced discipline of history carries out its work" ([3], 93) He condemns "the tendency not to look at the way in which the historical past [EZ account] is actually derived." ([4], 92)

practice and only then submit normative proposals. Bearing in mind these ideas I shall try to outline fundamentals of this descriptive approach:

1, Its defining characteristic seems to be *the interest in actual scientific practice*. Philosophers should not analyze ideal discipline, but focus their attention on the past and present scientific work. In the case of historical explanation, philosophers should turn their attention to how historians actually explain.

2, Closely connected to the first feature is *the empirical character of such a study*. Philosophers of science should make the actual methods and results their objects of empirical investigation. Therefore, descriptive philosophy of science (at least in this phase) becomes ordinary empirical discipline.⁵

3, Surprisingly enough, after a careful empirical study, *philosophers may produce some recommendations*. Thus, an empirical investigation of historical explanation may be followed by normative proposals. *How is it possible to arrive at prescriptions within a descriptive approach?* I shall address this issue in turn.

One may require that a naturalized/descriptive philosophy of history avoid giving prescriptions of any kind. This would amount to a kind of *descriptive puritanism*.⁶ Martin, however, does not argue for this type of approach. He claims that empirical study of actual practice should lead to realistic proposals. This view is in need of closer examination, because it is not obvious whether and how this transformation is possible. How should one conceive of this transformation?

i) Since actual scientific practice differs with respect to scientist, field, period, etc. philosophers should describe (or even explain) this variety and proceed with their advices accordingly. They should not favor any of the results or methods, but *recommend all of them*.

ii) It is clear that Martin does not embrace this position. He says it would be surprising “if the ways in which explanations are actually defended in the best historical work are not fairly close to the ways in which they should be defended.” ([8], 28) Thus, descriptive philosophers should *recommend the best actual practice*. But what does it mean “the best actual practice”?

Are conceptual issues negligible?

Martin implies we should *recommend the best actual practice*. In my opinion, however, (without prior conceptual stipulation) it is not clear what the best actual practice is. If we have a look at the actual practice we will not immediately realize that

⁵ Larry Laudan warns that usual empirical science is not narrowly empirical, but deals with empirical as well as conceptual problems ([6], 50).

⁶ Naturalism is usually conceived as avoiding any prescriptions. Naturalism combined with normative claims is often accused of committing *the naturalistic fallacy*. The assumption is that, for instance, from a response to “How do we in fact explain?” one cannot derive an answer to “How should we explain?” Anyhow, there are some normative naturalists, e.g. Laudan.

certain activity, result or method is the best. Indeed, it would be ridiculous to expect that certain type of actual practice would present itself as the best. Philosophers (and the same applies to empirical scientists) cannot be observers whose sole task is to monitor or patiently investigate the practice and sooner or later they are bound to register the best one. This idea is plainly absurd. If philosophers try to uncover the best practice they have to approach reality with some kind of *performed idea, hypothesis or concept of what the best practice is*. If they don't, their attempt will be futile; there will be nothing to see for them.⁷ Therefore, Martin cannot distinguish the best practice from the rest unless he does approach the actual practice with the idea of what is the best. Without prior conceptual analysis he is going to be a blind observer. In my opinion, descriptive philosophy of history, intending to submit some proposals in such a way as Martin suggests, presupposes some conceptual considerations.⁸

In fact, there is *a more basic conceptual analysis* preceding the one I have mentioned above. When Martin speaks about the best practice he speaks about the best defense of explanation found in a historical work. Instead of defense it might have been explanation, representation, or something else. The point I'm aiming at is that *before philosophers are able to compare various defenses or explanations, they have to know what a defense or an explanation is*. First they have to characterize these items. Without certain stipulations they would deal with concrete historical work in a very awkward way. Actually, I doubt they would be able to "identify" any defense or explanation. In sum, it is plainly implausible that purely descriptive philosophers may recognize an explanation and consequently choose the best type. *Any progress in these issues will depend on the prior consideration of what is an explanation and what are the criteria for comparing one type with the other*. I claim that both identification and comparison presupposes some earlier conceptual analyses.

Those who suggest philosophers should not engage in prior conceptual discussions, but focus directly on the actual practice,⁹ recommend impossible. It seems to me they derive their suggestion from a naïve theory of knowledge. They assume philosophers may start with the gathering of the facts about the actual scientific work, and even single out the one that is the best. Consequently, after this first step they are allegedly able to analyze the items they picked into their research baskets.¹⁰ I have tried to emphasize that this view is implausible. Philosophers, even of a descriptive descent, have to devote some time to a prior conceptual analysis. Their investigation into an actual practice may be only the following step.

⁷ Cf. ([10], 341-343).

⁸ Although Martin propagates empirical approach, he engages in a conceptual analysis of various issues, e.g. causal weighing. In addition, at one place Martin admits empirical and conceptual approach is a matter of emphasis, which is fairly reasonable remark ([8], 14).

⁹ Recall Martin's suggestion "to drop our preoccupation with conceptual analysis and look instead at actual historical interpretations." ([8], 6)

¹⁰ Popper dubbed it "the bucket theory of science" and criticized it in [10].

On the basis of this analysis, I would like to submit some tentative answers to the question from the beginning of my paper: *What is the aim and possibilities of a descriptive philosophy of science?*

1. Descriptivists, of the sort I have introduced, recommend a study of actual practice. As a result, philosophers might be able to provide realistic proposals, which could be implemented into scientific work. Their aim appears to be an effort to make philosophy of science relevant and interesting for scientists.

2. Concerning the possibilities of a descriptive approach I divide my conclusions into a negative and positive respectively: a) *This type of approach, without prior conceptual analysis, seems to be impossible.* b) Starting with a conceptual analysis it may present some fruitful insights into a scientific work. But then, I have some doubts whether (regarding its need to employ conceptual analysis) it would differ radically from purportedly despicable normative approach.

REFERENCES

- [1] DRAY, W.: *Laws and Explanation in History*. London, Oxford University Press 1957.
- [2] FEYERABEND, P. K.: *Rozprava proti metodě [Against Method]*. Praha, Aurora 2001.
- [3] GOLDSTEIN, L. J.: *Historical Knowing*. Austin, University of Texas Press 1976.
- [4] GOLDSTEIN, L. J.: "Impediments to Epistemology in the Philosophy of History" In: *History & Theory Beiheft 25*, 1986, pp. 82-100.
- [5] HEMPEL, C.G. – OPPENHEIM, P.: "Studies in the Logic of Scientific Explanation" In: HEMPEL, C. G.: *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York, The Free Press 1965, pp. 245-95.
- [6] LAUDAN, L.: "Normative Naturalism" In: *Philosophy of Science 57*, 1990, pp. 44-59.
- [7] MARTIN, R.: "Beyond Positivism: A Research Program for Philosophy of History" In: *Philosophy of Science 48*, 1981, pp. 112-121.
- [8] MARTIN, R.: *The Past Within Us: An Empirical Approach to Philosophy of History*. Princeton, NJ, Princeton University Press 1989.
- [9] NAGEL, E.: *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York, Harcourt, Brace and World 1961.
- [10] POPPER, K.R.: "The Bucket and the Searchlight: Two Theories of Knowledge" In: *Objective Knowledge: Evolutionary Approach*. Oxford, Clarendon Press 1974, pp. 341-61.
- [11] QUINE, W. V. O.: "Epistemology Naturalized" In: QUINE, W. V. O.: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York & London, Columbia University Press 1969, pp. 69-90.

- [12] ROSENBERG, A.: "A Field Guide to Recent Species of Naturalism". In: *British Journal for the Philosophy of Science* 47, 1996, pp. 1-29.
- [13] ROTH, P. A.: "Narrative Explanations: The Case of History". In: *History and Theory* 27, 1988, Issue 1, pp. 1-13.

Eugen ZELEŇÁK
Katedra filozofie FF KU
Hrabovská cesta 1/1652
034 01 Ružomberok

MOŽNOSŤ APOSTERIÓRNYCH DÔKAZOV EXISTENCIE BOHA PODĽA TOMÁŠA AKVINSKÉHO

Peter VOLEK
Ružomberok, SR

DIE MÖGLICHKEIT VON GOTTESBEWEISEN NACH THOMAS VON AQUIN

In diesem Beitrag wird die Kritik des zweiten Weges zu Gott des Thomas von Aquin in der logischen Rekonstruktion von F. Gahér kritisch überprüft. Das semantische Verständnis von der Existenz bei Gahér bleibt unter Einfluss von Kant und Frege empirisch behaftet. „Gott existiert“ ist kein analytischer, sondern synthetischer Urteil a posteriori. Gott hat keine empirischen Eigenschaften, daher kann man seine Existenz nicht empirisch verifizieren, sondern rational beweisen. Für die Rekonstruktion von Gottesbeweisen bei Thomas von Aquin zeigt sich seiner Voraussetzungen die intuitionistische Logik angemessen.

František Gahér v treťom vydaní svojej knihy *Logika pre každého* pridal v doplnkoch kapitolu „Dôkaz existencie Boha u Tomáša Akvinského z účinnej príčiny“ ([6], 383-388). V nej nadviazal na formalizáciu druhej cesty k Bohu Tomáša Akvinského z *Teologickej sumy* V. Čunderlíka ([3]), pričom ju podal v novej symbolike. Dôkaz spočíva na štyroch predpokladoch. Z týchto štyroch predpokladov však podľa Gahéra nemôžeme odvodiť jedinosť prvej príčiny ([3], 385). Tomáš Akvinský prináša päť ciest k Bohu v dvoch vydaniach. V prvej formulácii v *Sume proti pohanom* ešte nie je tak dôsledne formulovaná a je v dlhšej verzii. V druhej forme v *Teologickej sume* ich vyjadruje už precízne, krátko a výstižne ([12], I, q. 2, a. 3, c). V nedávnej dobe preskúmal logickú štruktúru všetkých piatich ciest Tomáša Akvinského pomocou formálnej logiky J. M. Bocheňski ([1]). Všetkých päť ciest Tomáša Akvinského má rovnakú logickú štruktúru: začínajú z empirického konštatovania a končia vetou „Toto všetci nazývajú Bohom“ alebo ekvivalentnou vetou. Aj podľa Bocheňského analýzy sa v Tomášových dôkazoch existencie Boha nenachádza jasné určenie o počte prvých hýbateľov, prvých príčin atď. Hoci vo štvrtej a piatej ceste sa hovorí o vzťahu Boha k všetkým predmetom, toto vzniklo podľa Bocheňského vďaka nedôslednosti Tomáša Akvinského, ktorý prvé tri cesty starostlivejšie redigoval, a tento vzťah sa tam nevyskytuje. Preto pojem „Boh“ v piatich cestách označuje podľa Bocheňského nielen jedného kresťanského Boha, ale aj pohanských bohov. Na to poukazuje aj dôkaz jednosti Boha, ktorý Tomáš Akvinský uvádza až v 11. otázke prvej časti *Teologickej sumy*, teda po piatich cestách k Bohu. Preto pojem „Boh“ treba chápať nie ako individuovú deskripciu, ale ako všeobecné meno ([1], 240-241).

Gahér ďalej v analýze druhej Tomášovej cesty uvádza, že Tomáš Akvinský chcel dokázať spoločnú príčinu aj pre veci, ktoré nie sú v príčinnej súvislosti, čo označuje ako piaty predpoklad ([6], 385-386). Gahér pri preskúmaní analýzy druhej cesty Tomáša Akvinského vychádza z analýzy predpokladov Čunderlíka a vlastných úvah k nemu. Gahér nevychádza z textu druhej cesty Tomáša Akvinského. V tomto sa od neho líši Bocheňski, ktorý dôsledne vychádza z latinského textu a tento sa snaží čo najvernejšie analyzovať. Gahér po analýze predpokladov z nich vyvodzuje záver, a vychádza mu, že existuje prinajmenej jedna vec, ktorá je prvou príčinou vecí a sama nie je zapríčinená. K tomu dodáva vlastný dôkaz, že táto je iba jednou vecou ([6], 386-388). Aj keď je toto všetko dokázané, v sémantickej analýze Gahér tvrdí, že existencia individuí sa nedá dokazovať, lebo je to predteoretická vlastnosť všetkých individuí, lebo je to predpoklad možnosti hovorenia o nich a testovania empirických vlastností ([6], 388).

Toto svoje tvrdenie Gahér odvodzuje z prvých úvah o existencii. Vracia sa k známemu problému, či možno existenciu chápať ako predikát. Gahér sa odvoláva na skúmania Kanta, podľa ktorého existencia nie je predikát ako vlastnosť individuí. Kant presnejšie hovorí: „Bytie zjavne nie je reálny predikát, t. j. pojem o niečom, čo by mohlo pristúpiť k pojmu nejakej veci. Je to iba pozícia nejakej veci, alebo určitého určenia na sebe samom. V logickom použití je to iba spojka súdu“ ([8], B 626). Kant udáva toto známe vysvetlenie v kritike ontologického dôkazu existencie Boha ([8], B 620-630). To, že existencia nie je reálny predikát, Kant potvrdzuje negatívnym existenčným výrokom, lebo keď sa povie, že Boh nejestvuje, tým je zrušený subjekt so všetkými jeho predikátmi, a nie je tým daná jeho všemohúcnosť alebo nejaký iný predikát ([8], B 623-626). Presnejšie sa Kant na inom mieste vyjadruje, že tu-bytie nie je reálny predikát vecí, ale myšlienky alebo predstavy ([9], 72). Takže podľa Kanta existencia (ako aj bytie, tu-bytie – chápe ich synonymne) nie je predikátom prvého rádu, ale druhého rádu. Podobne to hlásajú aj Bolzano, Frege a Russell. Rozdiel medzi nimi je len v tom, čo presne chápu pod entitami, ktoré pripadajú druhému rádu. „Podľa Kanta ide pritom o predikát *myšlienok*, prípadne *predstav*, podľa Bolzana máme pritom do činenia s *predstavami osebe*, Frege mieni, že ide tu o *vlastnosti pojmov*, a podľa Russella ide pritom výlučne o predikát *funkcie jednej vety* prípadne *jednej triedy*“ ([10], 131). Gahér je pomerne blízko Kantovho a Fregeho chápania existencie. Gahér totiž rozlišuje existenciu na existenciu logickú (pojmov), predteoretickú (individuí), sekundárnu (neprázdnosť pojmov – existencia stelesňovateľov pojmov), logickú idealizáciu individuí (podkladom sú časopriestorové bytosti a predmety) ([6], 247-253), individuových úradov ako intenzií ([6], 241-246). Avšak u Kanta, ako aj u Gahéra je pojem „existencia individuí“ obmedzený na empirickú oblasť. U Kanta je to vyjadrené pomocou pojmu „skutočnosť“ a v jednej poznámke ju definuje ako spojenie pozície veci s vnímaním: „Skrze skutočnosť jednej veci určujem vlastne viac, ako možnosť, ale nie vo veci, lebo tá nemôže v skutočnosti obsahovať viac, ako bolo obsiahnuté v jej úplnej možnosti. Avšak keďže možnosť bola iba pozíciou veci vo vzťahu k umu (jeho

empirické použitie), tak je skutočnosť zároveň spojením toho istého s vnímaním“ ([8], A 235, pozn.).

Na toto obmedzenie pojmu existencie u Kanta poukázal už J. B. Horváth vo svojej kritike Kantovej *Kritiky čistého rozumu*. Horváth už na začiatku svojej kritiky Kantovej *Kritiky čistého rozumu* mierne modifikuje Kantovo rozdelenie súdov na analytické a syntetické. Prijíma síce jeho určenie analytických súdov ako takých, v ktorých je predikát obsiahnutý v pojme subjektu, a ktoré teda tvorí identitná predikácia. Okrem analytických súdov Horváth namiesto syntetických súdov používa názov „viac ako analytické“, a modifikuje ich určenie, lebo podľa neho Kantovo určenie je predurčené jeho idealizmom. Súdov „viac ako analytické“ sú rozširujúce súdy, a v nich je predikát reprezentatívne prítomný v subjekte. Ale aj v takejto prítomnosti nastáva identita subjektu a predikátu, čiže Horváth aj pre „viac ako analytický súd“ zastáva identitnú predikáciu. Ako príklad udáva súd „jednoduché súcno je neporušiteľné“. Predikát „neporušiteľný“ nie je obsiahnutý priamo v subjekte „jednoduché súcno“, iba po rozumovej úvahe to z neho vyvodíme ([7], §§ 23-24, 50-54). Na základe iného chápania syntetických súdov, ktoré Horváth nazýva „viac ako analytickými“, a na základe iného chápania kauzality, ktorá môže presiahnuť zmyslovo vnímateľný svet, potom Horváth kritizuje Kantovu explikáciu kozmologického dôkazu existencie Boha, ktorá podľa Kanta je spätne privedená na ontologický dôkaz existencie Boha a nie je platná. Naopak podľa Horvátha je kozmologický dôkaz existencie Boha platný ([7], §§ 73-81, 168-185; [8], B 631-642). Podobne vyvracia aj námietky proti Kantovej kritike fyzikoteologického dôkazu existencie Boha ([7], §§ 82-83, 186-188; [8], B 649-658).

K podobnému hodnoteniu Kantovho delenia, charakteru a zdôvodnenia analytických a syntetických súdov ako Horváth prichádza aj S. Sousedík. S. Sousedík neodmieta na rozdiel od Horvátha názov syntetického súdu, ale priznáva u syntetických apriórnych súdov odlišnosť ich zakotvenia u Kanta a v scholastike: u Kanta spočívajú v subjekte, a v scholastike v nutných vzťahoch medzi esenciami vecí ([11]). Horváthove „viac ako analytické súdy“ zodpovedajú scholastickým propriálnym vetám.

Teraz sa vrátim ku Gahérovi. Gahérovo chápanie existencie má s Fregem spoločné to, že je obmedzená na druhý rád, na predteoretickú vlastnosť pojmov alebo súdov: „Pretože existencia je vlastnosťou pojmu, nedosahuje ontologický dôkaz Božej existencie svoj cieľ“ ([5], § 53, 64). „Existencia vyjadrená skrze slovo 'jestvuje' nie je obsiahnutá v slove 'existovať', ale vo forme partikulárneho súdu“ ([4], 21). Gahér tvrdí, že existencia individuí sa nedá dokazovať, lebo je to predteoretická vlastnosť všetkých individuí a predpokladá testovateľnosť ich empirických vlastností. To obsahuje v sebe predpoklady, ktoré ich robia problematickými v aplikácii na dôkazy Božej existencie. Jedným z nich je, že Gahér bez problémov predpokladá, že aj Boh je individuum, ktoré možno testovať na empirické vlastnosti. Tento predpoklad sa zdá byť dosť absurdný, pretože pojem Boha predpokladá neempirické vlastnosti. Táto absurdnosť by sa mohla zmierniť poukazom na Ježiša Krista, bohočloveka, ktorý

podľa kresťanskej viery mal aj ľudské telo, a teda empirické vlastnosti. Skúmaním empirických vlastností Ježiša Krista, jeho spojenia ľudstva a božstva, by som príliš zašiel do teológie, čomu sa tu chcem vyhnúť. Je skutočne existencia Boha predteoretická vlastnosť? Pre veriacich kresťanov alebo teistov zrejme áno, lenže mnohí z nich tvrdia, že mnohé z toho, v čo veria, sa dá dokázať aj rozumom. To je práve prípad aj dôkazov existencie Boha Tomáša Akvinského. Gahér takisto prijíma Kantovo obmedzenie existencie na zmyslovo vnímateľné indivíduá. Tým prijíma Humov dogmatizmus, ktorý aj Kanta celkom neprebudil z iného Berkeleyho dogmatizmu, iba ho obrátil na druhú stranu. Aj u Gahéra sa veta „x existuje“ stáva analytickým súdom, podobne ako u Kanta. Preto sa vlastne nedá dokazovať. Lenže ako Horváth poukázal vo svojej kritike Kantovej *Kritiky čistého rozumu*, veta „Boh existuje“ je syntetický súd, alebo, ako ho on nazýva, „viac ako analytický“ súd. To vyplýva zo sémantickej analýzy pojmu Boh. Z pojmu Boh totiž nevyplýva nutne jeho reálna existencia. Zrejme teda nie jedno, aké x sa dosadí do vety „x existuje“. Ak ide o empirickú vec, mohlo by ísť zdanlivo aj o predteoretickú existenciu, ktorú možno empiricky overovať, a teda nie racionálne dokazovať. Problematickým sa to ukazuje pri elementárnych časticiach, kde spočiatku jstujú len minimálne postačujúce poznatky. Ale ak ide o neempirické indivíduá, ich existenciu nemožno empiricky overovať, možno ju iba racionálne dokazovať. Aj samotný Tomáš Akvinský totiž výslovne kritizuje Anzelmov ontologický dôkaz existencie Boha, čiže taký pojem Boha, z ktorého by nutne vyplývala jeho existencia ([12], I, q. 2, a. 2, c), čiže kde by výrok „Boh existuje“ bol analytický.

Tomáš Akvinský dochádza k dôkazu existencie Boha. Tým, že ide o substancijnú kauzálnu radu, jej prvá príčina môže byť iba jedna ([2]). Tomáš Akvinský totiž rozlišuje medzi substancijnou a akcidentálnou kauzálnou radou. V akcidentálnej kauzálnnej rade možno ísť do nekonečna, lebo by ju mohla zapríčiniť aj iná príčina ([12], I, q. 46, a. 2, ad 7). Tomáš Akvinský teda neskôr rozvádza to, čo v druhej ceste predpokladá a používa.

Okrem toho otázne je, či Gahér a Čunderlík používajú adekvátny logický systém na rekonštrukciu druhej Tomášovej cesty k Bohu. Tomáš Akvinský totiž predpokladá pri druhej ceste k Bohu pre vzťah medzi príčinou a účinkom tranzitivitu a ireflexivitu ([3], 132), ale nie reflexivitu. Okrem toho pojem Boha nie je dostatočne určený, lebo podľa Tomáša nepoznáme jeho esenciu ([13], 48-49, 57; [12] I, q. 2, a. 2, ad 2). Na dokazovanie existencie Boha však podľa Tomáša Akvinského nepotrebujeme poznať esenciu Boha, čiže nepotrebujeme mať od začiatku esenciálnu definíciu Boha, ale postačujú minimálne poznatky o Bohu z jeho účinkov, čo má byť postačujúce na stanovenie referencie pojmu Boh. Avšak zákon vylúčenia tretieho všeobecne platí len pri dostačujúco určených pojmoch. Preto pri analýze Tomášových ciest treba použiť intuicionistickú logiku, podobne ako to Weingartner zdôvodnil a použil pri analýze Anzelmovho ontologického dôkazu existencie Boha ([13], 49-51).

LITERATÚRA:

- [1] BOCHENSKI, J. M.: *Die fünf Wege*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, roč. 36, r. 1989, s. 235-265.
- [2] BROWN, P.: *Infinite Causal Regression*. In: *The Philosophical Review*, roč. 75, r. 1966, č. 4, s. 510-525.
- [3] ČUNDERLÍK, V.: *Analyse des Kausalprinzips*. In: GÁL, E. (ed.): *Science and Philosophy in Shaping Modern European Culture. III*. Bratislava: Komunikácia, 1995, s. 131-149.
- [4] FREGE, G.: *Dialog mit Pünjer über Existenz*. In: FREGE, G.: *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß*. Hamburg: Meiner, 1990, 3. Aufl.
- [5] FREGE, G.: *Die Grundlagen der Arithmetik*. Hamburg: Meiner, 1988.
- [6] GAHÉR, F.: *Logika pre každého*. Bratislava: Iris, 2003, 3. vyd.
- [7] HORVÁTH, J. B.: *Declaratio infirmitatis fundamentorum operis kantiani Kritik der reinen Vernunft*. Budae: Typis Regiae Universitatis Pestiensis, 1797.
- [8] KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner 1990, 3. Aufl.
- [9] KANT, I.: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Hamburg: Meiner, 1974.
- [10] MORSCHER, E.: *Ist Existenz ein Prädikat? Historische Bemerkungen zu einer philosophischen Frage*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, roč. 28, r. 1976, s. 120-132.
- [11] SOUSEDÍK, S.: *Úvod*. In: PEREGRIN, J.; SOUSEDÍK, S. (eds.): *Co je analytický výrok?* Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 7-13.
- [12] TOMÁŠ AKVINSKÝ: *Summa theologiae*. Cinisello Balsano: San Paolo, 1988, 3. ed.
- [13] WEINGARTNER, P.: *Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein?* In: RICKEN, F. (Hg.): *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer, 1991, s. 36-61.

Peter VOLEK
Katedra filozofie FF
Katolícka univerzita
Hrabovská cesta 1
034 01 Ružomberok
Peter.Volek@fphil.ku.sk

VYBRANÉ PROBLÉMY TEÓRIE PREDIKÁCIE U BERTRANDA RUSSELLA

Milan PACEK
Ružomberok, SR

THEORY OF PREDICATION OF BERTRAND RUSSELL – SELECTED PROBLEMS

This paper analyzes a theory of predication, namely a theory of predication of Bertrand Russell based on three examples. They are basic sentences, the relation between subject and predicate and analysis of individuals and universals. The aim of this paper is to provide an analysis of these concepts (basic sentences; subject, predicate; individual, universal), point out to the problem of their use and compare Russell's periods in which he changed his ideas. My paper will provide at least a partial answer to the following question: Which concepts may be used as subjects and predicates?

Predmetom tohoto textu bude analyzovať teóriu predikácie, resp. časť teórie predikácie u Bertranda Russella na troch príkladoch. Prvými sú základné výroky, ďalej vzťah subjektu a predikátu a nakoniec analýza jednotlivín a všeobecnín. Cieľom textu je urobiť analýzu týchto pojmov (základný výrok; subjekt, predikát; jednotlivina, všeobecnina); a poukázať na problémy pri ich používaní, ktoré sa s odstupom času u Russella menia, resp. porovnať Russellove obdobia, v ktorých sa jeho postoje líšia. Na toto porovnanie použijem niektoré vybrané myšlienky z filozofie B. Russella. Obsahom práce bude aspoň čiastočne odpovedať na otázky: aké pojmy sa môžu vyskytovať v úlohe subjektov a predikátov? Môžu byť jednotliviny a všeobecniny tak na mieste subjektu, ako aj predikátu? Inými slovami: aký pojem môže byť na mieste subjektu a predikátu?

Základné výroky.

Jedným z problémov ohľadom základných výrokov je otázka ich formulovania v prirodzenom jazyku. Sú základné výroky vyjadrené vetami alebo slovami? Russell pripúšťa obidve možnosti a identifikuje základné lingvistické aj sémantické kategórie. Snaží sa preukázať, že základné výroky, napr. „Toto je horúce“, nemajú charakter viet. To znamená, že Russell považuje slovo „je“ iba za syntaktické slovo, teda bez sémantického obsahu. Russell slovo „je“ a ostatné syntaktické slová vylučuje z primárneho jazyka. Takéto slová sa neobjavujú v symbolických logických jazykoch a podľa Russella sú zbytočné. „Existencia“ a „bytie“, tak ako sa vyskytujú v tradičnej metafyzike, sú hypostazované formy určitých významov slova „je“. Pretože „je“ nepatrí

do primárneho jazyka, musia byť „existencia“ a „bytie“, ak majú niečo znamenať, jazykovými pojmami, ktoré nemožno priamo vzťahovať na objekty“ ([7], 89).

Russell tvrdí, že základné výroky neobsahujú žiadne viazané premenné. Toto tvrdenie je ale v rozpore s jeho chápaním základných existenčných výrokov, „z ktorých majú byť odvodené všetky ostatné výroky jeho epistemologickej hierarchie, lebo potom musí uznať existenčné výroky, ktoré nemajú charakter existenčných výrokov“ ([7], 16). Aj keby tieto existenčné výroky Russell interpretoval v zmysle istej konkrétne neurčenej gnozeologickej existencie, ktorá sa vzťahuje na bezprostredné zmyslové dáta jednotlivca, dostával by sa tým do sporu so svojím tvrdením, že sa „existencia“ nemôže vzťahovať priamo na objekty, a ďalej by musel dokonca aj „existenciu“ pokladať za objektové slovo.¹

Vzťah subjektu a predikátu.

Vrátim sa späť k slovu „toto“. Russell nemôže pri týchto slovách tvrdiť, že majú formu subjektovo – predikátovú. „Toto“ nemôže byť subjektom, ktorý označuje nejaký predmet a „teplé“ nemôže byť predikátom označujúcim nejakú jeho charakteristiku. Russell považuje slovo „toto“ za tzv. egocentrickú časticu. Egocentrické častice sú slová, ktorých význam je relativizovaný vzhľadom k hovoriacemu. Ak „toto“ interpretujeme z formálneho hľadiska ako vlastné meno, vyjadrujúce subjekt výroku, tak takýto subjekt implikuje „inherenciu“ predikátov. Russell odmieta tézu, podľa ktorej by egocentrická častica „toto“ označovala nejaké zmyslové dáta a „teplé“ ich charakteristiku, lebo aj v tomto prípade by to viedlo k predpokladu substancie. Aby Russell mohol urobiť „potrebnú redukciu základných výrokov na objektové slová, chápe výrok „Toto je teplé“ – s prihliadnutím k svojej interpretácii spojky „je“ - ako výrok formy „Teplosť je tu“, kde by „teplý“ bolo meno a nie predikát“ ([7], 17). Nejdem sa púšťať do vysvetľovania otázky vlastných mien, len v krátkosti na vysvetlenie spomeniem niektoré myšlienky. Podľa Russella vlastné mená sa delia po prvé na tie, ktoré označujú nejakú spojitú časť časopriestoru. To sú napr. slová ako Peter, Pavol, slnko, mesiac, Slovensko, Maďarsko..., to znamená, že môžeme ako meno brať všetko, čo sa v bežnom jazyku obyčajne používa a čo sa považuje za meno. Russell k tomu doplná: „ukáže sa, že napriek tomu, že sú takéto slová menami, predsa nie sú z väčšej časti nevyhnutné k vyjadreniu toho, čo vieme“ ([7], 120). A po druhé sú to také, ktoré majú egocentrickú definíciu. To sú napr.: „ja“, „ty“, „toto“, „tamto“...². Podľa Russella je nevyhnutné, aby sme poznali, aký druh objektov môže mať mená, samozrejme za predpokladu, že mená existujú. Je nesprávne tvrdenie, že napr. veta „To je červené“ má charakter subjekt–predikátového výroku. Ak sa tento výrok pokladá za subjekt–predikátový, potom je zřejmé, že „to“ sa stáva substanciou, tzn. niečím nepoznatelným, čomu sú inherentné predikáty, ale na druhej strane, čo nie je identické so sumou

¹ Porov.: RUSSELL, B.: *Zkoumání o smyslu a pravdivosti*. Praha : Academia, 1975.

² Porov.: RUSSELL, B.: *Zkoumání o smyslu a pravdivosti*. Praha : Academia, 1975, str. 120.

svojich predikátov. Takéto hľadisko je podľa Russella prístupné známym námietkam proti pojmu substancie. Čo sa týka vzťahu časopriestoru, ak je „Toto je červené“ výrok, ktorý pripisuje kvalitu nejakej substancii, a ak substancia nie je definovaná sumou svojich predikátov, je možné aby „to“ a „toto“ mali presne tie isté predikáty, napriek tomu, že by neboli identické. Russell uvádza príklad: „ak by bola v New Yorku presne taká istá Eiffelova veža ako v Paríži, boli by to dve Eiffelove veže, alebo jedna na dvoch miestach“ ([7], 120)? Na základe doteraz povedaného by Eiffelova veža v New Yorku nebola identická s Eiffelovou vežou v Paríži.

„Chcem navrhnúť, aby „To je červené“ nebol subjekt–predikátový výrok, ale aby bol výrokom formy „Červeň je tu“, a aby „červený“ bolo meno, nie predikát, a aby to, čo sa obyčajne nazýva „vecou“, nebolo nič iného, ako zväzok koexistujúcich kvalít, takých ako červeň, tvrdosť atď. ([7], 121). Ak prijmeme takúto tézu, stáva sa identita nerozlišiteľných vecí analytickou, tým pádom aj Eiffelova veža v New Yorku bola identická s Eiffelovou vežou v Paríži. A opäť späť k výroku „Toto je teplé“. Ak by Russell považoval „toto“ za meno, ktoré označuje zväzok kvalít, „Teplé“ by potom označovalo kvalitu v javoch, ktorá spôsobuje, že ak sú javy vo vhodnom vzťahu, z týchto vzťahov má človek príčinu povedať slovo „teplé“. „Kvalita „teplé“ je zbavená egocentrickej a predtým implicitnej egocentrickej prvok sa stáva explicitným slovami „toto je““ ([7], 151). Z tejto tézy vyplýva, že ak povieme „toto je A, toto je B, toto je C, atď.“, kde „A“, „B“, „C“, ... sú mená kvalít, môžeme potom povedať, že „A, B, C, ...“ sú spolupritomné. Z toho podľa Russella vyplýva, že „toto“ je meno zväzku spolupritomných kvalít, „A, B, C, ...“ sú spolupritomné kvality. A ak správne vyberieme tieto kvality, alebo ak sú tieto kvality dostatočne početné, celý zväzok sa nebude vyskytovať viac ako jedenkrát. Problém by podľa Russella nastal, ak by sme pripustili, že pri výroku formy „Toto je teplé“, by „toto“ neoznačoval zväzok kvalít, potom by sa „toto“ stalo menom niečoho, čo je iba subjektom predikátov, a čo neslúži inému účelu iba „inherencii“ predikátov.³ „O všetkých výrokoch formy „Toto je teplé“ sa predpokladá, že sú syntetické, takže „toto“ nie je definované, ak sú vymenované všetky jeho predikáty“ ([7], 153). Russellova interpretácia, že „toto“ označuje zväzok kvalít, je postavená na predpoklade, že existujú iba zväzky kvalít, existujú iba kvality ako obecniny. Neexistujú ich jednotlivé konkrétne výskyty. Ak by Russell uznal individuálny výskyt kvalít, musel by ich považovať za jednotliviny majúce svoju vlastnú, samostatnú existenciu.⁴ Russell teda uznáva ako reálnu len existenciu obecnín.

Vzťah jednotlivín a všeobecnín k predikácii.

V tomto vzťahu Russell nastoluje problém, že ak existujú nejaké výroky subjektovo–predikátové, vždy musia vyjadrovať nejakú reláciu subjektu k predikátu. Reláciu Russell vysvetľuje tak, že pomocou tejto relácie sú vo väčšine komplexov

³ Porov.: RUSSELL, B.: *Zkoumání o smyslu a pravdivosti*. Praha : Academia, 1975, str. 153.

⁴ Porov.: RUSSELL, B.: *Zkoumání o smyslu a pravdivosti*. Praha : Academia, 1975, str. 17 – 18.

pospájané určité entity v jednu entitu. Nenávisť A voči B je komplex, v ktorom nenávisť spája A a B do jedného celku, alebo v jeden celok; presvedčenie nejakého C, že A nenávidí B, je komplex, v ktorom presvedčenie spája A, B, C a nenávisť do jedného celku, alebo v jeden celok, atď. Russell rozlišuje binárne, ternárne, kvaternárne atď., alebo diadické, triadické, tetradické relácie podľa počtu termínov, ktoré zjednocujú v najjednoduchších komplexoch, v ktorých sa vyskytujú.⁵ V týchto príkladoch je nenávisť binárnou reláciou a presvedčenie „C“ o nenávisti kvaternárnou reláciou. Sama schopnosť spájať termíny do jednotlivých komplexov je definujúcou charakteristikou toho, čo nazýva Russell slovesom. Ak môžu existovať slovesá, ktoré sú intranzitívne, t.j. neprechodné, tak takéto slovesá možno nazvať predikátmi. A ďalej výroky, v ktorých sú prisudzované, možno nazvať subjekt–predikátovými výrokmi. Ak takéto slovesá neexistujú, t.j. ak sú všetky slovesá reláciami, potom subjekt–predikátové výroky budú vyjadrovať reláciu subjektu k predikátu.⁶ Takéto výroky Russell definuje ako „výroky, ktoré obsahujú určitú reláciu nazývanú predikácia“ ([6], 139). Ak existujú subjekt–predikátové výroky, v ktorých je predikát slovesom, budú existovať ekvivalentné výroky, v ktorých sa predikát vzťahuje k subjektu. „A existuje“ je ekvivalentné s „A má existenciu“. Podľa Russella je prirodzené, že považujeme jednotliviny za entity, ktoré môžu byť subjektami alebo môžu byť členmi relácií, ale nemôžu byť predikátmi ani reláciami. Na základe tohto Russell tvrdí, že jednotlivina je chápaná ako „toto“ a takáto entita nemôže byť predikátom ani reláciou. Potom bude zrejme, že obecnina bude čokoľvek, čo je predikátom alebo reláciou.⁷

Ďalšia otázka znie: ktoré termíny môžu vystupovať, alebo byť v úlohe subjektov a predikátov? Existujú termíny, ktoré môžu vystupovať iba v úlohe subjektu a iba v úlohe predikátu? Možno nazvať predikáciu len reláciou? Tak napr.: červená škvrna, alebo červená farba na konkrétnom mieste bude jednotlivinou a červenosť ako taká bude obecninou. Červená farba, červená škvrna je preto jednotlivinou, lebo nemôže byť tá istá červená škvrna na viacerých miestach v tom istom čase. Obecnina, napr. červenosť, ak vôbec podľa Russella existuje, je všade, kde sa nachádzajú červené veci. Na základe tohto môžeme definovať jednotlivinu ako „entitu, ktorá v jednom čase nemôže byť na viac ako na jednom mieste alebo prislúchať viacej ako jednému miestu, a obecninu ako entitu, ktorá nemôže byť alebo prislúchať nejakému miestu alebo nemôže byť, či prislúchať naraz mnohým miestam“ ([6], 152). Podľa Russella všeobecná červenosť je pojem, naproti tomu červená škvrna je vnem. Ďalej všeobecné kvality ako červenosť neexistujú v čase, naproti tomu veci, ktoré majú červenú farbu, sú jednotlivinami a existujú v čase. Neexistuje jednotlivina, ktorá by bola mimo času. Russell hovorí ešte o treťom tzv. protiklade a to je protiklad medzi predikátmi a substanciami. Tento protiklad spočíva v tom, že kladie predikáty a relácie na jednu stranu a všetko ostatné na druhú stranu. Istá tradičná definícia

⁵ Porov.: RUSSELL, B.: *Logika, veda, filozofie, spoločnosť*. Praha : Svoboda – Libertas, 1993, str. 138.

⁶ Porov.: RUSSELL, B.: *Logika, veda, filozofie, spoločnosť*. Praha : Svoboda – Libertas, 1993, str. 138.

⁷ Porov.: RUSSELL, B.: *Logika, veda, filozofie, spoločnosť*. Praha : Svoboda – Libertas 1993, str. 139.

znela: čo nie je predikátom, ani reláciou, je substanciou.⁸ Podľa Russella teórie, ktoré odmietajú jednotliviny, navrhujú, aby existovali entity, ktoré sú obecné kvalifikované ako predikáty, napr. červený. Touto teóriou sa obmedzuje rozdiel medzi subjektami a predikátmi. Russellova teória spočíva v tom, že substancie sú totožné s jednotlivinami a predikáty a relácie sú totožné s obecninami.

„Predikácia je relácia, ktorá zahŕňa základný logický rozdiel medzi svojimi dvomi termínmi. Predikáty môžu sami mať predikáty, ale predikáty predikátov budú zásadne odlišné od predikátov substancii. Podľa tohto pojatia nie je predikát nikdy časťou subjektu a takto žiadny skutočný subjekt–predikátový výrok nie je analytický. Výroky „všetky A sú B“ nie sú skutočne subjekt–predikátovými výrokmi, ale vyjadrujú reláciu predikátov; takéto výroky môžu byť analytické“⁹ ([6], 154). Taká teória, ktorá odmieta jednotliviny, zbavuje predikáciu možnosti byť reláciou. A to preto, lebo v tom prípade by červenosť sama existovala kdekoľvek tam, kde by boli červené veci. To znamená, že sú dve možnosti. Buď neexistujú jednotliviny; to by bol tento prípad, ktorý odmieta predikáciu ako reláciu; alebo existujú jednotliviny, potom je predikácia základná relácia. A ak predikácia je základnou reláciou, potom najlepšou definíciou jednotlivín bude, že sú to entity, ktoré môžu byť len subjektami predikátov, alebo členmi relácie, t.j., že sú v logickom zmysle substanciami.¹⁰

Podľa Russella sa takto všetky entity rozdeľujú do dvoch tried. Po prvé na jednotliviny, ktoré sa zlučujú do komplexov ako subjekty predikátov, alebo ako členy relácií. A ak patria do zmyslového sveta (do sveta, o ktorom máme skúsenosť), musia existovať v čase a nemôžu v jednom čase zaujímať viac ako jedno miesto v priestore, do ktorého patria. Po druhé na všeobecniny, ktoré sa vyskytujú ako predikáty, alebo relácie v zložených výrazoch. Neexistujú v čase a nemajú vzťah k jednému miestu, ktorý súčasne nemusia mať k nejakému inému miestu. „Dôvodom, prečo máme takúto klasifikáciu pokladať za nevyhnutnú, je evidentný fakt, že určité priestorové vzťahy implikujú rôznosť svojich členov, a že je logicky možné, aby entity, ktoré sa nachádzajú v takých priestorových vzťahoch, boli ako predikáty celkom nerozlišiteľné“¹¹ ([6], 154-155).

⁸ Porov.: RUSSELL, B.: *Logika, veda, filozofie, spoločnosť*. Praha : Svoboda – Libertas, 1993, str. 153.

⁹ G. Frege v liste Russellovi zo dňa 22.6.1902 píše: „Mimochodom, výraz „predikát je predikovaný sám sebe“ sa mi nezdá byť presný. Predikát je spravidla funkcia prvého stupňa, vyžadujúca za argument nejaký predmet, nemôže byť teda sám sebe argumentom (subjektom). Radšej by som povedal: pojem je predikovaný svojmu vlastnému rozsahu“ ([2], 230).

¹⁰ Porov.: RUSSELL, B.: *Logika, veda, filozofie, spoločnosť*. Praha : Svoboda – Libertas, 1993, str. 153.

¹¹ Nasledujúca poznámka bola pripojená v roku 1955: „Argumentácia v prospech existencie jednotlivín v tejto stati sa mi už nezdá byť platnou, a to z dôvodu, ktorý som vyložil v práci *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. Jadro problematiky vyviera z poslednej vety v hore uvedenej stati. Nemyslím si viac, že existujú nejaké priestorové alebo časové vzťahy, ktoré vždy a nutne implikujú rôznosť. To nedokazuje, že teória, ktorá uznáva jednotliviny, je mylná, ale len to, že nemožno dokázať, že je správna. Teórie, ktoré uznávajú jednotliviny a teórie, ktoré ich popierajú, sa zdajú byť rovnakým spôsobom prijateľné. Ak je tomu tak, potom prednosťou druhej teórie je logická úspešnosť“ ([6], 155).

LITERATÚRA:

- [1] FREGE, G.: *Základy aritmetiky. Logicko-matematické skúmanie pojmu čísla*. Bratislava: VEDA, 2001.
- [2] KOLMAN, V.: *Logika Gottloba Frega*. Praha: Filosofia, 2002.
- [3] RUSSELL, B.: *Filozofia logického atomizmu (I)*. In: *Organon F7* (2000), č.1, 42-63.
- [4] RUSSELL, B.: *Filozofia logického atomizmu (III)*. In: *Organon F7* (2000), č.3, 281-301.
- [5] RUSSELL, B.: *Logika, jazyk a veda*. Praha: Svoboda, 1967.
- [6] RUSSELL, B.: *Logika, veda, filozofie, spoločnosť*. Praha: Svoboda, 1993.
- [7] RUSSELL, B.: *Zkoumání o smyslu a pravdivosti*. Praha: ACADEMIA, 1975.
- [8] STRAWSON, F. P.: *Individuá. Esej o deskriptívnej metafyzike*. Bratislava: IRIS, 1997.
- [9] STRAWSON, F. P.: *O referencii*. In: *Filozofia prirodzeného jazyka*. Bratislava: ARCHA, 1992, s. 126-147.

Milan PACEK
Katedra filozofie FF KU
Hrabovská cesta 1/1652
034 01 Ružomberok
E. mail: Milan.Pacek@fphil.ku.sk

4. ČASŤ

PROBLEMATIKA REFLEXIE ŽIVOTA ČLOVEKA V PERSPEKTÍVE MINULOSTI I SÚČASNOSTI

POSTAVENIE HISTORICKEJ NARÁCIE V POSTMODERNEJ DOBE

Juraj ŠUCH

Banská Bystrica, SR

DIE POSITION DER HISTORISCHEN GESCHICHTE IN DER POSTMODERNEN ZEIT

Der Autor des Artikels verweist auf die Umstände, die auf den Verlust der privilegierten Position der historischen Geschichten in den letzten Jahrzehnten einwirken. Bei allen Erschütterungen von traditioneller Position der historischen Geschichten stellt der Autor des Artikels in Zweifel ihre privilegierte Position und gleichzeitig setzt er das Dauern von ihrer bestimmten Stelle und Bedeutung voraus.

Pravdepodobne už s počiatkami sebauvedomenia človeka a jeho schopnosťou komunikácie prostredníctvom symbolov, sa objavuje aj narácia, v ktorej sa určitým spôsobom kóduje predstava o dianí tak reálneho ako aj fiktívneho sveta.¹ Narácie (v dávnejších dobách najčastejšie podávané v ústnej a neskoršie aj v písomnej forme) nielen neustále sprevádzali človeka počas jeho života, ale zároveň sa vo väčšej miere spolupodieľali na orientácii a formovaní jeho pohľadu na existenčné otázky, čím tak priamo alebo nepriamo ovplyvňovali spôsoby ich riešenia a s nimi súvisiace konanie.

V kolíske západoeurópskej kultúry, v starovekom Grécku, sa s prvými pokusmi osobitého (historického) prístupu k minulosti objavuje snaha o rozlišovanie medzi popismi (naráciami) vzťahujúcimi sa k reálnemu a fiktívnemu svetu. V hrubých rysoch základný rozdiel medzi fiktívnym a historickým rozprávaním, t.j. medzi výsledkom práce historika a básnika, vymedzil Aristoteles (z dnešného pohľadu až triviálnym) tvrdením, že zatiaľ čo prvý „rozpráva o tom, čo sa stalo, kým druhý, aké veci sa mohli stať“ ([1], 75). Nerozvíjanie detailnejších úvah o povahe a vzájomných vzťahoch medzi naráciami približujúcimi fiktívny svet a naráciami vzťahujúcimi sa ku reálnemu svetu, by mohlo naznačovať ich rovnocennú hodnotu pri orientácii gréckeho človeka v praktickom živote alebo tiež ich „harmonickú koexistenciu“. I keď aj dnes v bežnom živote narácia predstavuje najpríťažlivejšiu formu približovania deja, tak historici v stredoveku skôr uprednostňovali kroniky a anály na zaznamenávanie (sprístupnenie) udalostí v minulosti.² Predstava kontinuity a smerovania historického vývoja pri zoznamovaní

¹ V súvislosti s pojmom „narácie“ sa rovnako ako Ann Rigneyová môžeme stotožniť s ňou uvádzanou a podrobnejšie charakterizovanou Toolanovou minimalistickou definíciou narácie ako „reprezentácie sekvencie nie náhodne spojených udalostí“ ([7], 591).

² Medzi hlavné dôvody nepochybne patril aj fakt, že v tom čase v písomnej forme zaznamenané popisy udalostí nevyvolávali v čitateľovi potrebu vysvetlenia ich zmyslu, keďže „interpretácia a vysvetlenie reality, vrátane historickej, boli zabezpečené náboženstvom“ ([2], 40).

sa stredovekého čitateľa s dianím v minulosti prostredníctvom záznamov v kronikách bola formovaná relatívne homogénnym (kresťanským) pohľadom na svet ich tvorcov ako aj ich čitateľov. S postupným vytrácaním tejto ideovej homogénnosti zo strany ich recipientov narastala potreba ich spodobenia v koherentnejšej forme – v narácii, ktorá zároveň jednoznačnejšie predstavovala jednotlivé súvislosti medzi jej súčasťami. S prehlbujúcimi sa rozdielmi v pohľadoch na človeka a jeho postavenie v historickom svete sa otriasala aj dôvera v náboženstvom vysvetľované spoločenské dianie. Zdá sa byť preto prirodzeným, že hľadanie zmyslu historických udalostí ako aj výkladu spoločenskej reality sa na konci 18. storočia presúvalo „od dominujúceho náboženstva k filozofii dejín“ ([2], 41).

Rôzne koncepcie filozofie dejín sa postupne viditeľnejšie stávali legitímnymi teoretickými základňami pre vysvetľovanie diania v minulosti, pričom nastoľovali problém rozlišovania medzi nedôveryhodnými mýtami a fikciou zaťaženými obsahmi narácií a naratívnyimi priblíženiami minulosti s reálnejšími predstavami historického deja (viazanými na pramenný materiál), ktoré by poskytovali čitateľom dejinnú orientáciu. Tento problém mal vyriešiť proces ustanovujúci pravidlá pre históriu ako vedeckú disciplínu. Historici sa domnievali, že prostredníctvom uplatňovania týchto pravidiel bude možné rozlíšiť medzi fiktívnym (nereálnym) a historickým (skutočným) v obsahoch a formách historických narácií. Do tohto procesu najvýraznejšie zasiahla historická kritika Leopolda von Rankeho, ktorá svojím prístupom k prameňom predpokladala odhalenie pravdy minulosti a možnosti jej následného adekvátneho predstavenia v historikovej narácii. Osvojenie a uplatňovanie Rankeho prístupu k bádaniu a písaniu o minulosti (vychádzajúceho najmä z „hodnotovo neutrálneho“ podania empiricky potvrditeľných faktov) posilovalo u historikov presvedčenie o nespochybniteľnosti a pravdivosti výsledkov ich práce.³ Vzhľadom k snahe historikov o naplnenie Rankeho kréda („písať ako to vlastne bolo“), na základe uvádzania len neutrálne podávaných a potvrditeľných faktov z prameňov, ktorých dejová línia mala byť objavená a postavená vo viditeľnom protiklade so špekulatívnymi koncepciami filozofov dejín (aké ponúkali G.W. Hegel, K. Marx a ďalší), bol význam vplyvu teoretického (koncepčného) rámca majúceho ideovú, a tým aj filozofickú dimenziu, bagatelizovaný. Otvorené priznanie alebo požiadavka k písaniu o minulosti na základe osvojenia istej ideovej pozície (či filozofie dejín), bolo preto prirodzene vnímané zväčša

³ I keď na jednej strane uplatňovaním Rankeho metodologických princípov sa podporilo vytváranie tlaku na čoraz výraznejšiu odlišiteľnosť historických narácií od naratívnych pojednaní od filozofov alebo spisovateľov, tak na druhej strane v obsahoch historických narácií určitým spôsobom usporiadavajúcich a zreťazujúcich viacero udalostí, zostávala identifikovateľná prítomnosť istej vývojovej koncepcie (filozofie dejín), čoho dôkazom bolo aj historické dielo samotného Leopolda von Rankeho.

historikmi ako vedomé odklonenie sa od základného cieľa historického výskumu, ktorým malo byť odhaľovanie pravdivého priebehu a významu historických udalostí.⁴

Predmetom vzájomných výhrad a polemík rôznych skupín historikov sa už počas procesu formovania histórie ako disciplíny v 19. storočí stala oblasť politických dejín, ktorých naratívne predstavovanie bolo jasnejšie späté s určitým ideovo-politickým postojom. S pokusmi historikov pokúšajúcich sa o syntetizovanie množstva faktov (vzťahujúcich sa k makrohistorickej úrovni dejín) sa spájalo uplatňovanie vývinových koncepcií, pričom sa zreteľnejšie odhaľoval konštrukčný charakter procesu zdanlivo „kopírujúcej“ rekonštrukcie (prekračujúci rovinu faktov známych z jednotlivých pramenných dokumentov). Zároveň sa s nimi nastoľovali otázky prehodnocujúce význam ideovo-teoretického vplyvu pri podávaní naratívneho obrazu o dejinách. Vzhľadom na tento konštrukčný moment pri tvorbe naratívneho obrazu dejín si niektorí historici začali klásť otázku, do akej miery sú odlišné naratívne predstavenia historického vývoja od nimi odsudzovaných špekulatívnych filozofických koncepcií. Znovuobjavenie tejto zdanlivo už jednoznačne zodpovedanej otázky po ukončení procesu formovania histórie ako vedeckej disciplíny, viedlo niektorých historikov k hlbším metodologickým reflexiám vzťahujúcim sa k charakteru historického výskumu a jeho podania prostredníctvom narácie.

V prípade názoru historikov pripúšťajúcich opodstatnenosť formatívneho vplyvu ideo-teoretického rámca, pri koncipovaní naratívneho obrazu historickej reality vo svojich dôsledkoch zvýraznil význam úvah o závislosti dôveryhodnosti historických prác na presvedčivosti „zvolenej“ ideovej pozície (filozofickej koncepcie) priamo alebo nepriamo súvisiacej s aktuálnym dianím v spoločnosti. Na rozdiel od tohto „revidujúceho“ pohľadu na povahu histórie a historických narácií, podstatne väčšia časť historikov zotrvajúcich na Rankeho postoji odmietajúcom legitimitu prítomnosti teórie, a tým aj filozofie dejín pri naratívnom spodobení makrohistorických procesov, sa stretáva s problémom ponúknutia uspokojivého vyrovnania sa s otázkou existencie plurality takmer rovnako presvedčivo dokázateľných naratívnych spodobení minulosti.⁵ Problém riešenia plurality v histórii sa stáva pre stúpcov tradičného chápania histórie koncom minulého storočia čoraz viac vážnejším, pretože napriek ich predpokladu a očakávaniu, sa s „narastajúcim“ poznaním a časovým odstupom nepodarilo historikom túto pluralitu naratívnych spodobení minulosti zásadnejším

⁴ Klasickí historici, ktorí kritizovali takýto otvorene „subjektivistický“ (deštruktívny) postoj svojich kolegov, sa na rozdiel od nich dopúšťali omylu, ktorý spočíval podľa K. R. Poppera v tom, že sa bránili akémukoľvek selektívnemu stanovisku pri snahe byť objektívni, čo ale v prípade histórie nie je možné, pretože nevedomovanie si vlastného postoja vyúsťuje do zničenia úsilia „o objektivitu, lebo človek nemôže byť otvorene kritický k svojmu vlastnému stanovisku a uvedomovať si jeho obmedzenosť, keď nevie, že vôbec nejaké stanovisko zaujal“ ([6],117).

⁵ V rámci toho tradičného postoja extrémna pozícia so striktno empirickým chápaním povahy histórie (v ktorom historická narácia presne zrkadlí realitu) implikuje hrozbu paradoxu „pluralizácie“ samotnej historickej reality.

spôsobom redukovať. Postupné uvedomovanie faktu principiálnej neuskutočiteľnosti dosiahnutia alebo aspoň tesnejšieho „priblíženia sa“ k neutrálnemu naratívne mu zobrazeniu tém spätých s politickou históriou a makrohistorickými procesmi historikmi, mohlo prispievať k strate ich záujmu o tieto tradičné tematické okruhy od 2. polovice 20. storočia. Hľadanie „atraktívnejších“ oblastí výskumu minulosti bolo pravdepodobne podmienené aj potrebou zvýraznenia osobitosti postavenia historických narácií v porovnaní s naráciami ponúkanými filozofmi a spisovateľmi. Najväčšiu pozornosť v posledných dvoch desaťročiach minulého storočia začali pútať nielen v historickej obci, ale aj širšej verejnosti práce Carla Ginsburga, Le Roy Ladurieho a Simona Schamu, ktoré svojím osobitým mikrohistorickým prístupom približovali udalosti späté s osudmi ľudí, ktorých životné príbehy boli dovtedy na periférii záujmu historikov.⁶

Predmetom výskumu historikov sa stalo konanie ľudí, o ktorom sa zachovalo relatívne dostatočné množstvo pramenného materiálu.⁷ Množstvo písomného materiálu a výber skúmaných skupín a osôb, ktoré sa vzhľadom na svoju politickú „bezvýznamnosť“ mali podieľať na redukovaní pochybností o možnosti ideologicky nezáujatého prístupu historika v rámci mikrohistórie, ktorý bol tak podľa Ginsburga ([3], 32) a Leviho ([5], 113) otvorene namierený proti relativizmu. Mikrohistorická analýza vyžadovala aj nové spôsoby naratívneho podania deja, ktorému jej stúpenci venovali značnú pozornosť.⁸ Ak sa tradičná historická narácia chápala skôr ako neutrálny prostriedok, ktorý by sme prirovnávali k prieťahľadnému sklu okna, cez ktoré nahliadame do minulosti, tak v prípade narácií ponúkaných historikmi uplatňujúcich mikrohistorický prístup, by bolo možné chápať sklo okna narácie ako nerovnomerne zakalené a na niektorých miestach celkom neprieťahľadné. Samotná „prieťahľadnosť“ narácie mikrohistórie sa stáva jedným z faktov podnecujúcich dialóg čitateľa s historikovým prístupom a jeho predstavou historickej reality. V tomto dialógu sa zrkadlia hodnotové orientácie čitateľa a historika, ktoré v prípade nesúlady nastoľujú otázku relativity perspektív, a tým „správneho“ pohľadu na historické dianie.

⁶ Ak historici s tradičným prístupom kládli funkcionalistický dôraz na sociálnu koherenciu, tak historici s mikrohistorickým prístupom sa koncentrovali na kontradikcie normatívnych systémov a z toho dôvodu na fragmentáciu, kontradikcie a pluralitu perspektív, ktoré robili všetky systémy neistými a otvorenejšími“ ([5], 111).

⁷ Objektom záujmu historikov inšpirovaných mikrohistorickým prístupom sa nie náhodne stávajú životné situácie tých ľudí alebo fenoménov, ktoré sa vymykali z „bežného“ a „nezaujímavého“ rytmu každodenného života spoločnosti a boli v protiklade s ním detailnejšie opísané (napríklad v inkvizičných a súdnych záznamoch či majetkových knihách). Vzhľadom na množstvo prameňov, ktoré by mohol historik detailne preskúmať, nie je pravdepodobne náhoda, že pre mikrohistorickú analýzu sa „obdobie ranného novoveku sa stalo ideálnym objektom“ ([4], 524).

⁸ Na rozdiel od tradičného, hodnotiaceho a autoritatívneho diskurzu predstavujúceho realitu ako objektívnu, tak v mikrohistórii sa historikova perspektíva stáva vnútornou súčasťou popisu a „výskumný proces je explicitne opísaný a obmedzenia dokumentovaných dôkazov, formulácie hypotéz a línia premýšľania nie sú skryté pred očami nezastaveného čitateľa“ ([5], 110).

Problém relativity v súvislosti s naráciou sa objavuje najmä pri čitateľovom predstavovaní spôsobu priebehu a kontinuity historických procesov. Snaha historikov, o čo najviac dôsledné a detailné uvádzanie faktov odvolávajúcich sa na pramenný materiál, vedie nevyhnutne k čoraz väčšej fragmentárnosti a diskontinuite pri predstavovaní udalostí v narácii, pričom imaginácia čitateľa má sklon k vytváraniu si vlastnej „jasnej“ kontinuity a priamych (jednoznačných) väzieb medzi spomínanými faktami. Zdá sa, že v súčasnej postmodernej dobe sa atraktívne historické narácie poznačené mikrohistorickým prístupom podieľajú na zvýraznení úlohy čitateľovej predstavivosti pri dekódovaní ich obsahu. Podnecovanie čitateľovho zamýšľania sa nad otázkou poznania minulosti zintenzívňuje otvoreným priznaním historikov vymedzujúcim hranice ich „prenikania“ (poznania) historickej reality. Tieto hranice sú determinované predovšetkým fragmentárnosťou dostupných prameňov, čo následne vyúsťovalo do možnosti predstavovať rôzne výklady udalostí a ich atraktívne domýšľanie (fikcionalizovanie minulosti, ako to je v prípade *Mŕtvych neurčitostí* Simona Schamu). Uvedomovanie si relatívnej povahy historických narácií recipientom len prispievalo k posilovaniu jeho pochybností o dôveryhodnosti akéhokoľvek naratívneho priblíženia dejinného diania (a tým aj k jeho rezervovanému postoju k histórii ako vedeckej disciplíne). V súvislosti s naráciami spojenými s makrohistorickým prístupom sa stáva znova aktuálnou Whiteova myšlienka, že historické narácie sú len symbolické štruktúry, metafory naznačujúce, akým spôsobom treba rozmýšľať o minulosti, verbálnej fikcii, ktorých obsahy sú rovnako tak vymyslené ako aj podložené; a formy ktorých majú spoločné s ich protikladom v literatúre ako s tými v prírodných vedách“ ([8], 83).

S úvahami o relevantnosti a do istej miery aj legitímnosti prítomnosti fikcie (filozofie dejín) nielen pri formovaní obsahov historických narácií sa zásadným spôsobom spochybňuje ich výlučné (privilegované) a stabilné postavenie voči naráciám z iných humanitných oblastí. Vzhľadom na teoretické úvahy zdôrazňujúce relatívnu povahu historických narácií mohli by sme ich postavenie a úlohu prirovnat' k pohybu voľne plávajúcich bójí s reflektormi, ktorých jasné rôznofarebné svetlá sa pokúšajú v nočných hodinách „osvetliť“ vodou zaliate dna jazera spolu s podstatne „temnejšími“ svetlami pochádzajúcich z iného typu bójí. Keďže vlny a prúdy nepredvídateľnými spôsobom vplývajú na chaotický pohyb bójí, ktoré navzájom na seba narážajú (pričom sa ich prúdy svetiel prelínajú), tak pre pozorovateľa je takmer nemožné nielen poznanie skutočného farebného odtieňa povrchu dna jazera, ale aj niektorých častí, ktoré sú mimo dosahu svetla reflektorov.⁹ Podobne ako je viazané osvetľovanie dna jazera od

⁹ Bádateľ snažiaci sa o vytvorenie presnej kópie tohto dna sa môže pokúsiť o jeho poznanie prostredníctvom osvetlenia položením vlastnej bóje s reflektorom. Aj v tomto prípade sa lúče z jeho reflektoru budú prelínať s rôznymi lúčmi z iných bójí. Presvedčenie výskumníka o zhode vlastnej predstavy o dne jazera bude závisieť od jeho posúdenia vplyvu rušivých faktorov na jeho pohľad.

dynamiky pohybu bôjí na jeho hladine, tak súvisí aj postavenie historických narácií medzi rôznymi druhmi narácií v postmodernom kultúrnom kontexte.

Súčasný spoločenský vývoj v postmoderných spoločnostiach naznačuje, že ani v najbližšej budúcnosti nenastane zásadnejšia redukcia v rôznorodosti pohľadov, prístupov historikov k zobrazovaniu minulosti. Ak budú ich pohľady spodobované v tradičných makronaráciách, tak zostanú značné oblasti historickej reality predstavované pre recipientov v nejasnom farebnom svetle. V prípade voľby historikov mikrohistorického prístupu k minulosti budú niektoré jej časti pre ich čitateľov „bodovo jasne osvetlené“. Postupná strata atraktívnej dôveryhodnosti priblíženia (jasnosti osvetľovania) minulosti niektorých historických narácií vedie k ich presunom, pričom sú ich miesta okamžite obsadzované „náhradníkmi“. Aj napriek neustálym otrasom v dôveryhodnosti určitých historických narácií sa v diskusiách o historických udalostiach poskytuje priestor pre naratívne výpovede historikov, čo môže naznačovať zotrúvajúcu relevantnosť ich výskumu a prístupu k minulosti. Zdá sa, že i keď kritické úvahy v postmodernom kultúrnom kontexte, zdôrazňujúce konštrukčnú povahu historických narácií vniesli nové víry a prúdy otriasajúce ich tradične „stabilným“ postavením, tak istú výlučnosť a osobitý priestor stále pre ne rezervovali.

LITERATÚRA:

- [1] ARISTOTELÉS: *Poetika*. Praha : Svoboda, 1996.
- [2] DUNK, H.: *Narrativity and the Reality of the Past*. In: *Storia della Storiografia* 24, 1993, s. 23-44.
- [3] GINSBURG, C.: *Microhistory: Two or Three Things That I Know about It*. In: *Critical Inquiry*. Autumn 1993, s. 10 – 35.
- [4] GRULICH, J.: *Zkoumaní „maličkostí“*. In: *Český časopis historický*, č. 3, 2001, s. 519 – 547.
- [5] LEVI, G.: *On Microhistory*. In: BURKE, P. (ed.): *New Perspective on Historical Writing*, Cambridge : Polity Press, 1991, s. 97-119.
- [6] POPPER, K.R.: *Bída historicizmu*. Praha : OIKOYMENH, 1994.
- [7] RIGNEY, A.: *Narrativity and Historical Representation* In: *Poetics Today*, 3, 1991, s. 591-605.
- [8] WHITE, H.: *The Historical Text as Literary Artefact*. In: *Tropics of Discourse*. Baltimore and London : The Johns Hopkins University Press, 1978, s. 81-100.

Juraj ŠUCH
Katedra filozofických vied FHV UMB
Tajovského 40
974 01 Banská Bystrica
jurajsuc@hotmail.com

KLADY A NEDOSTATKY ANALÓGIE AKO PROSTRIEDKU VEDECKEJ INTERPRETÁCIE ČLOVEKA

Andrej DÉMUTH

Trnava, SR

THE ADVANTAGES AND IMPERFECTIONS OF ANALOGY AS A MEANS OF SCIENCE INTERPRETATION OF A MAN

Is a cognition an intellectual mode of “creatio ex nihilo”? Cognition of unknown by cognition of known; what is a metaphor?; analogy; topic term and vehicular term; analogy as a paradigm of seeing and explanation of problems; question of determination by analogy; analogy as a reduction and con/de-struction of object.

Poznávanie patrí medzi najtriviálnejšie, ale zároveň i najtajomnejšie procesy ľudskej mysle. Podstatou tohto procesu je totiž uchopiť niečo, čo bolo doposiaľ nepoznané a urobiť tak z neho niečo známe – urobiť z neho poznatok. Z istou dávkou nadnesenia by sme mohli povedať, že pri poznávaní akoby sme tvorili z (kognitívneho) “nič” niečo kognitívne existujúce. Aspoň tak sa to môže na prvý pohľad zdať. Pre poznávajúci subjekt totiž pred momentom spoznania spoznávaný fakt či aspekt buď vôbec neexistoval alebo existoval len v podobe jeho viac-menej významovo vágneho pomenovania, ktoré síce mohol poznať, avšak pri ktorom nepoznal to, čo označuje, respektíve nepoznal to, čo pri spoznaní takéhoto predmetu nazrel ako jeho význam či obsah. Inými slovami: o nepoznaných veciach, buď nemáme ani tušenia, a teda nie sú existujúcimi súcna v epistemickom poli daného poznania, alebo existujú len matne a nejasne vo forme akýchsi z hmlovin vystupujúcich objektov bez zrejmych kontúr s nádychom mýtickosti a snovosti doposiaľ nerefektovaného poznania. V ontológii by sme asi boli náchylní použiť pre takýto proces pomenovanie “*creatio ex nihilo*”, avšak, ak sa na proces poznávania zadívame pozornejšie, zistíme, že pre epistemológiu takéto vymedzenie neplatí, aspoň teda nie celkom adekvátne.

Podstatou poznávania je totiž to, že doposiaľ neznámy fakt či predmet myslenia skutočne vznikne a nahradí tak akési nerefektované kognitívne “prázdno”, ktoré v doposiaľ hájenom výklade sveta “vypĺňalo” naše vedomie o danom predmete. V tomto ohľade pri poznávaní skutočne akoby vznikol celkom nový objekt vedomia, čo evokuje konštitučný či kreacionistický aspekt poznania. Dôležitým aspektom je však i to, že pri poznávaní novo nazeraný predmet nevzniká akoby z ničoho nič, ale naopak, stavebným materiálom pre množstvo nových poznatkov sú neraz práve už nazerané a dobre poznané obsahy, ktoré vytvárajú rámec už uchopeného poznania¹.

¹ Príkladom takýchto tvrdení môže byť paradigmatická konštrukcia vedy, tak ako ju prezentoval v *Štruktúre vedeckých revolúcií* Thomas Kuhn.

Inými slovami: pre poznanie platí skôr to, že pri spoznávaní nepoznávame nové objekty z celkom ničoho, lež naopak, poznávame najmä prostredníctvom poznávania už poznaného. Pri poznávaní sa totiž ako konštitučne významný javí práve rámec nadobudnutých poznatkov, ktorý umožňuje formovať novo vznikajúcu skúsenosť.

Klasickým príkladom poznávania prostredníctvom už poznaného je učenie alebo výklad, teda vari najzákladnejšie mechanizmy nadobúdania nových poznatkov. Pri výklade osvetľujeme neznáme obsahy či aspekty prostredníctvom už známeho. Vysvetľovaný predmet tak tlmočíme do jazyka už poznaných významov, čím neraz vlastne len reorganizujeme a dopĺňame štruktúru nazeraného epistemického poľa. Ak chceme niekomu objasniť novú skúsenosť či doposiaľ nepoznaný poznatok, činíme tak prostredníctvom užívania explanačných prostriedkov, ktoré sú tomu druhému známe. Objasňovanie nejasným sa totiž ukazuje ako logicky nekonzistentné a v konečnom dôsledku sa úplne mňa účinkom. To ale potom znamená, že pri každom výklade, do istej miery deštruujeme predmet skúmania a zameníme ho za predmet značne odlišný, avšak za taký, ktorý je recipientovi nášho výkladu dostatočne známy. A to dokonca i vtedy, či obzvlášť v takom prípade, ak týmto recipientom sme my samotní. Dôležitým prostriedkom takéhoto procesu je pritom to, čo nám umožní spojiť doposiaľ neznáme s už poznaným a tu sa ukazuje ako nesmierne účinná metafora či analógia.

Aristoteles vo svojej *Poetike* ([1], 37) definuje metaforu ako *“prenesenie cudzieho podstatného mena alebo z rodu na druh, alebo z druhu na rod, alebo z druhu na druh, alebo analogicky”*. Podstatou metafory je teda prenesenie významu z jedného objektu na druhý. Napokon to skrýva i etymológia tohto slova: grécky *ἑλόϋήλιεί* znamená *“prenášať”*. Pravidlá zmysluplného prenášania jedného významu na iný však nie sú nijak arbitrárne. Na to, aby bol takýto prenos významu jedného objektu (jeho pomenovania) na druhý (na iné pomenovanie) pochopiteľný a epistemologicky relevantný, je potrebné, aby zmysel alebo aspekt skrytý v prenášanom význame bol identický či dostatočne podobný pre oba objekty. Kant v *Prolegomenách* uvažuje o analógii (*Üiáēđđāβā*) ako o nástroji vyjadrenia identického vzťahu v neidentických situáciách ([4], 123). Dva trojuholníky sú si podobné vtedy, ak sú v identickom vzťahu navzájom napr. veľkosti ich uhlov či pomery veľkosti ich strán, hoci samotné trojuholníky, či situácie ich výskytu nie sú nijak identické. Obdobne o analógii uvažuje i Aristoteles (*“keď sa druhý člen má rovnako k prvému, ako štvrtý k tretiemu”* ([1], 37)). Metaforickosť či analogickosť je teda postihovaním totožnosti v dvoch či viacerých inak odlišných entitách. I Kant si však zároveň uvedomuje, že kým v matematike sú analógie formuláciami, ktoré vypovedajú o *“rovnakosti vzťahov medzi dvoma veličinami a vždy sú konštitutívne”* ([3], 171), *“analógia vo filozofii nie je rovnakosťou dvoch kvantitatívnych, lež kvalitatívnych vzťahov”* ([3], 171). A tak princípy vytvárania analógií môžu zohľadňovať rôzne hľadiská.

M. Black uvádza ([2], 20-21), že jedným z hlavných rámcov vytvárania metafor či analógií je *substitučná interpretácia*, kedy prenášaný pojem, ktorým je slovo s nám

už dobre známym významom, zaujíma miesto ozrejmovaného pojmu, ktorý doposiaľ nepoznáme, čím ho akoby celkom nahrádza (“Romário je poéma”). Iným druhom je *zrovnávanie*, kedy je jeden pojem priradený k druhému tak, že vzťah identickosti musí recipient odhaliť sám z dvojice použitých pojmov (Čas je ako rieka) a ďalším *interakčný vzťah*, kedy význam vyjadrovaného nie je úplne obsiahnutý ani v známom termíne ani v označovanom (Človek-vlk). Rovnako tak možno analógiou postihovať *štruktúru* či výzor označovaného (bunka je ako domček), ale i *funkčný vzťah* ozrejmovaného (bunka funguje ako chemická továreň).

Podstatnou črtou analógií je teda postihovanie totožností či podobností na nerovnakých predmetoch. Z metodologického hľadiska je teda zrejmé, že analógia tvorí jeden z najúčinnějších nástrojov uchopovania reality a jej interpretovania. Nepochybnou výhodou takéhoto nástroja je, že nám umožňuje postihovať viac či menej dôležité vlastnosti, štruktúry či funkcie skúmaného predmetu, a to bez toho, aby sme disponovali presným a úplným popisom jeho charakteristík či jeho doslovným a exaktným popisom. Ak teda chceme spoznať daný predmet, zjednodušíme si ho najskôr na to, čo už dobre poznáme a primeriavaním voči tomuto si utvárame predstavu o jeho podstate, štruktúre či funkčnosti, ktorú potom opätovne doplníme sadou iných analógií. Práve takéto zjednodušenie, prenesenie a abstrahovanie od individuálnych osobitostí nám napokon napomáha pochopiť to, čo je na veci to podstatné.

Samotný proces prirovnávania predpokladá istú explanačnú nadradenosť toho, k čomu je prirovnávané. To, čo je ozrejmované, nazýva Ivor Armstrong Richards topický termín. To, čím sa označuje, respektíve k čomu sa označované prirovnáva, nazýva vehikulárnym termínom. Z uvedeného je zrejmé, že pri ozrejmovaní je pre výsledný obraz poznania dôležitejší vehikulárny termín. A tak možno o človeku uvažovať napríklad prostredníctvom jeho prirovnávania k stroju (od Descarta cez fr. materializmus až do zač. 20. stor.) alebo k špecifickým výpočtovým zariadeniam (počítač – druhá pol. 20. stor.), ale i prostredníctvom biologizujúcich, fyzikalistických, sociologizujúcich či iných pohľadov. Eliminácia rozmanitostí, od ktorých pri analógii odhliadame, nám umožní zameriavať pozornosť na relatívne úzku oblasť skúmania a samotná metaforickosť či prenášanie významu zas umožňuje myslieť v nových kontextoch. To v konečnom dôsledku spôsobuje, že analógia môže pôsobiť ako veľmi účinný heuristický nástroj pre nové objavy. Je zrejmé, že napríklad Freudova interpretácia ľudskej psyché ako systému viacerých vzájomne sa ovplyvňujúcich rovín vznikla vďaka jeho analógii psychiky s hydraulickým lisom. Rovnako tak najčastejšie užívané koncepcie explanácie pamäte vychádzajú pri svojich modeloch z analógie s kúzelnou tabuľkou, písmom, divadlom, fosforom, labyrintom či skladom, ale i fotografiou, počítačom alebo hologramom ([2]). Veď už Sokrates s Aristotelom prirovnávali pamäť doštičke s voskom. Metaforickosť a analogickosť výkladu človeka a jeho najrozmanitejších vlastností, stavov, čít či procesov nadobudla v priebehu dejín nesmierne množstvo variantov. Len o vedomí nájdeme v súčasnosti desiatky na

analógiách založených konceptov (počnúc homunkolovským, cez humovské divadlo, lingvistickým obrazom, cez elektrický obvod až po rôzne druhy redukcionizmu). Všetky z uvedených analógií pritom umožnili či umožňujú bližšie pochopiť a objasniť špecifické aspekty skúmaného objektu.

Z explanačnej nadradenosti vehikulárneho termínu nad topickým vyplýva, že nové poznatky sú bytostne konštituované štruktúrou používaných vehikulárnych termínov. Použitie istého vehikulárneho termínu určuje akýsi referenčný rámec úvah o spoznávanom, a tým predeterminuje naše skúmanie. A práve v tom spočíva i hlavný nedostatok analogického myslenia.

Tak ako nám analógia svojim zúžením pozornosti len na jeden aspekt pozorovaného objektu umožňuje jeho podrobnejšie uchopenie, tak nám zároveň oným zúžením zakrýva všetky ostatné aspekty vnímania. Takéto zúženie, ako ukazuje Douwe Draaisma "*časť informácií zviditeľňuje, ale za cenu toho, že ostatné časti eliminuje*" ([2], 28). Čím je pritom úspešnosť použitia zvolenej analógie väčšia, tým ľahšie však podliehame nebezpečenstvu nadradenia jej explanačného rámca nad ostatné rámce a predmet nášho skúmania máme tendenciu chápať najmä v načrtnutom ohľade. A práve to skrýva nebezpečenstvá, ktoré sú nevýhodou takéhoto myšlienkového postupu. Tým prvým je, že čím je použitie danej analógie uspokojivejšie, tým je menej pravdepodobné, že budeme hľadať nové cesty skúmania daného predmetu, čo však zároveň znamená, že je pravdepodobnejšie, že nám uniknú dôležité obsahy, problémy či dokonca výskumné otázky ďalšieho možného skúmania. Druhým problémom je skutočnosť, že vďaka zaostrenosti analógie na istý prvok skúmaného problému, problém nemôžeme vidieť v jeho celistvosti. Analogické myslenie nám teda umožní preniknúť do útrob daného problému, ale zároveň ho značne zjednodušuje, a tým i deformuje. Človek chápaný ako rýdzo biologický organizmus iste nevystihuje jeho osobitosť a úplnosť ako osoby. Rovnako tak, ak ho chápeme inak prostredníctvom iných analógií, ktoré ho pripodobňujú k informačnému systému, výsledku pôsobenia historických, ekonomických, sociálnych či iných síl alebo dokonca k rýdzo duchovnej entite, ešte stále ho nedokážeme uchopiť v neredukovanom postoji. Zdá sa totiž, že žiadnou analógiou z princípu nemožno uchopiť rozmanitosť prístupov a obsahov, ktoré vytvárajú zložitý a viacvalentný problém. A práve takým človek nepochybne je. Nevýhodou analógie je teda to, čo je zároveň jej najväčšou výhodou, a síce jej principiálna tendencia redukovať predmet svojho skúmania na úzko vymedzený vzťah. Pri takomto redukovani však musí byť zrejmé, že by malo ísť len o dočasné metodologické použitie witgensteinovského rebríka, ktorý by sme mali následne opustiť. Ďalším možným riešením je Freudovo odporúčenie, že analógie či metafory by sme z dôvodu eliminácie ich redukcionizmu mali pri výklade striedať. Ak k tomu pripočítame nebezpečenstvo príliš voľného prenesenia významu v neadekvátnom použití analógie (všimame si na príklade niečo iné, akoby sme mali), otázka prínosnosti analógií sa môže zdať byť otázna. V minulosti boli preto dokonca tendencie analógie

a metafory z vedeckého skúmania celkom vylúčiť (Bacon, Locke, ale i novopozitivistu). Skutočnosťou je, že pokiaľ je možné analógiu nahradiť doslovným opisom, asi by sme tak mali robiť, práve z dôvodu vyhnutia sa možným nedorozumeniam. Problémom je, že mnohé obsahy nevieme doslovne opísať alebo, že takýto opis, obzvlášť pri výklade niečoho celkom nového, nemusí byť nijak ozrejmujúci, a preto po analógiách siahame. Zdá sa totiž, že napriek svojmu redukcionizmu, a či práve pre neho, majú nezastupiteľné miesto najmä pri objavovaní nových súvislostí. Analógia nám totiž umožňuje pohrať sa s problémom trochu novým (nerigidným) spôsobom a uzrieť tak nové skutočnosti. A to práve vďaka preneseniu významov z jednej oblasti na druhú. Napokon, to je i dôvod, prečo bolo možné dospieť k mnohým objavom či vynálezom². Nezviazanosť s predmetom vnímania a ochota pozrieť sa naň prostredníctvom iných rovín (možného) výkladu – teda analogicky v najširšom slova zmysle – robí z analógie nesmierne účinný nástroj vedeckého bádania. Je však dobré mať na zreteli, že nástroj myslenia v konečnom dôsledku rozhoduje i o tom, čo napokon na objekte uvidíme. A práve v tom – v tom, že analógia osvetľuje i tieni zároveň – spočíva klad i nedostatok analógie ako prostriedku vedeckej interpretácie človeka.

LITERATÚRA:

- [1] ARISTOTELES: *Poetika*. In: *Poetika / Rétorika / Politika*. Bratislava : Tatran, 1980.
- [2] DRAAISMA, D.: *Metafory paměti*. Praha : Mladá fronta, 2003.
- [3] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Bratislava : Pravda, 1979.
- [4] KANT, I.: *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha : Svoboda, 1992.

Andrej DÉMUTH
Katedra filozofie FF TU v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
e-mail: demuthovci@yahoo.com

² Huygens prichádza na poznatok vlnovej povahy svetla prostredníctvom jeho analógie so zvukom,...

FILOZOFIA JAKO NARZĘDZIE ZMIAN LUDZKIEGO AUTO- WIZERUNKU CASUS RORTY'EGO

Włodzimierz ZIĘBA

Rzeszów, Pol'sko

PHILOSOPHY AS A TOOL FOR CHANGES OF HUMAN AUTO-IMAGE. THE CASE OF RORTY

This paper examine two types of philosopher. Platonic model of philosopher in which the aim of philosophical investigation is searching eternal, unchangable essence of human being. Anti – platonic model of philosopher in which one redescribes the old, well known things and thinks of his activity as a tool of changing human image.

Rorty mając w zamyśle porzucenie przestarzałego i jałowego już języka metafizyki, w snuty przez się narracjach często i chętnie sięga po lingwistyczne narzędzia przez metafizykę właśnie wypracowane, a przeto metafizycznie napiętnowane. Filozof *versus* poeta jest jedną z takich kluczowych dla metafizyki – a zarazem notorycznie eksploatowaną przez Rorty'ego – opozycji binarnych. Wokół tego też dualizmu samozrozumienia *versus* autokreacji ludzkości rozpatrzę filozofię w jej roli budowania ludzkiego autowizerunku. Bezspornie jesteśmy świadkami, o ile nie rewolucji to przynajmniej dokonującej się od niedawna zmiany, co do określenia i pełnionych w kulturze funkcji przez intelektualistów jak i ich paradygmatycznej postaci. Wedle platońskiego modelu intelektualista pełnił w kulturze rolę nadrzędną, obdarzony kredytem zaufania z racji dysponowania uprzywilejowanego, niczym niezapśredniczonego kontaktu z tym, co rzeczywiste, a bardziej z tym, co powszechne i konieczne. Paradygmatycznym modelem tak zobrazowanego intelektualisty był filozof, a dziedzina, którą się parał stała się substytutem religii. Te i niektóre inne przekonania i presupozycje postaram się tutaj wydobyć na jaw.

Jeszcze Husserl, najprawdopodobniej jako jeden z ostatnich w pełni podzielał, z ducha platońskiego przekonanie o wielkich zadaniach kulturowych filozofii. W *Kryzysie* mówiąc o Europie jako ponadnarodowej wspólnoty jak i o zainicjowanym przez Greków procesie dokonujących się za sprawą filozofii „przemian bytu ludzkiego i całego życia kulturalnego” pisze: „W tej idealnie ukierunkowanej wszechspołeczności filozofia sama zachowuje funkcję kierowniczą [...] W ludzkości Europy filozofia winna stale pełnić swą funkcję jako funkcję archontyczną całej ludzkości” ([2], 37). „...w rozwoju człowieka i jego rozumu nowym szczyblem jest rozum filozoficzny. Ten szczybel ludzkiej egzystencji, [...] *sub specie aeterni*, możliwy jest jednak tylko w absolutnej uniwersalności, właśnie tej, która z góry zawarta jest w idei filozofii” ([2], 39). Owa uniwersalna filozofia w

kulturze europejskiej jest jej „...funkcjonującym mózgiem, od którego normalnego funkcjonowania zależna jest rzetelna, zdrowa duchowość europejska. Bycie człowiekiem na wyższym szczeblu człowieczeństwa albo rozumu wymaga zatem autentycznej filozofii” ([2], 39). Z takim modelem intelektualisty (resp. filozofa) Rorty dyskutuje. „Filozof” jest dlań synonimem kogoś, kto swe zadanie określa jako poszukiwanie prawdy *sub specie aeterni* przy pomocy argumentacji. Prawda stanowiąca *telos* filozoficznych dociekań daleka jest przy tym od przekonań, wartości i umiejętności specyficznych dla danej empirycznej wspólnoty, w której i ów filozof jako jej członek tkwi ([1], 52 – 53).

Wiodącą presupozycją platońskiego modelu filozofa/intelektualisty było przekonanie, iż jeśli idzie o takie sprawy jak sens ludzkiego życia, czy bycie sobą to poszukiwać prawdy należy w sobie. Wedle Platona, prawdę o najważniejszych dla człowieczego żywota kwestiach znamy już z poprzedniego życia; problem w tym, ażeby ją sobie należycie przypomnieć. Powyższą tezę Platon wzmocnił kolejną mówiącą, iż wszyscy ludzie bez wyjątku dysponują tą samą naturą ludzką powiązaną fundamentalnie z odwiecznie istniejącym porządkiem rzeczy; transcendentną rzeczywistością przesłoniętą na co dzień uprzedzeniami i namiętnościami, obyczajami i konwencjami związanymi z konkretnymi empirycznymi wspólnotami, których jesteśmy członkami. Sposobem na to, ażeby dotrzeć do prawdy jest ponowne wejście w kontakt z ową transcendentną rzeczywistością, której to naturę winny odzwierciedlać zasady. Owa transcendentna względem czasu i przestrzeni rzeczywistość, ów Platoński Świat Prawdziwy jest metafizyczną podstawą i zarazem fundamentem ludzkiej wolności, sensu i celu. A zatem celem ludzkiego żywota staje się odkrycie niezmiennej absolutnej prawdy.. „Gdyby nie istniała poza nami (*out there*) prawda, którą trzeba odkryć – prawda absolutna, niezrelatywizowana do zmieniających się okoliczności ludzkiego życia – nie byłoby sposobu, by istoty ludzkie stały się wolne” ([1], 54).

Cały szereg wzajemnie powiązanych i implikujących się przesłanek i presupozycji legł u podstaw powyższego modelu: 1) wyróżniona rola filozofa w kulturze polegająca na tym, iż ten niczym matematyk potrafił dostarczyć pewności co do spraw ludzkiego żywota; 2) owa pewność synonimiczna ze spełnieniem wymogów *episteme* pociągała za sobą dysponowanie wiedzą o tym, co powszechne i konieczne; 3) jej osiągnięcie wymagało spełnienia dwóch kolejnych warunków: A) istnienia wspólnej wszystkim ludziom powszechnej i niezmiennej esencji oraz B) metafizycznym warunkiem owej pewności a zarazem idealnym wzorcem natury ludzkiej było istnienie transcendentnego wobec Świata Pozorów niezmiennego Świata Prawdziwego.

Owa niezmienna natura ludzka realizowała złożony wachlarz funkcji, w których na plan pierwszy wysuwała się funkcja metafizycznego gwaranta uzasadnień, od celów i norm moralnych aż po porządek społeczny. Zadaniem przeto intelektualisty (resp. filozofa czy pisarza) było zgłębianie kwestii, co to znaczy być istotą ludzką, dostarczyć niezmiennej, jedynie prawdziwej odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek i jakie jest

jego miejsce w kosmosie?”, słowem poszukiwanie jedności. Uprzywilejowana rola filozofa płynęła z filozoficznie ufundowanej przesłanki, iż oto filozof najbliższy jest bogom. Tymczasem, jak powiada Rorty, pojęcie „wspólnej natury ludzkiej” przysparzało coraz więcej problemów. Do tego stopnia, iż „prawie niemożliwa stała się wiara w to, iż wszystkie istoty ludzkie [...] zawsze nosili głęboko w sobie taką samą wizję dobra i sprawiedliwości. Wszystko, począwszy od antropologii aż do historii literatury i psychologii Freuda, wskazuje na plastyczność istot ludzkich – ich zdolność do mówienia prawie każdym językiem i do przyjęcia prawie każdej wartości” ([1], 56). A zatem, jako, że człowiek nie jest rodzajem naturalnym posiadającym swoistą wewnętrzną naturę, nie istnieje żadne trwałe *esse* bycia człowiekiem, wątpliwą jest także sama idea wzorca człowieczeństwa ([3], 60). A skoro człowiek i jaźń to nic nad pozbawioną centrum wiązkę przekonań i pragnień to jednak palącym pozostaje problem radzenia sobie z przygodnością, a tym samym samo-określenia się. W tym ostatnim upatruję szansy dla pozbawionej platońskich aspiracji filozofii jako tej, która dostarcza bogatego repertuaru rozmaitych modeli bycia człowiekiem. Aktywność filozoficzna w takim ujęciu nie polega na precyzowaniu starych pojęć czy wynajdowaniu nowych metod w celu rozwiązania starych, odwiecznie istniejących niezmiennych problemów, ale na wyobrazeniowych redeskrypcjach kondycji ludzkiej ([4], [5]), dostarczaniu nowych środków opisu tego, co dla człowieka ważne, proponowaniu alternatyw bycia człowiekiem jak i tego, co dlań ważne.

Jak powiada Rorty, Platona wynalazek postaci tego, który wie zorientowanego na wieczny świat idei transcendentny wobec świata doświadczanego stał się dominującym wzorcem duchowego życia intelektualisty, jednocześnie model ten implikował religijną koncepcję życia skrojoną na modłę mnicha albo pustelnika. A zatem zamysł zerwania z platonizmem dokona się jedynie za sprawą alternatywnej formuły duchowego heroizmu. Dla Rorty’ego taką alternatywę stanowi nowa forma – romantyczna, humanistyczna i świecka ([6], 41). Przyjmuje ona za Protagorasem, że człowiek jest miarą wszechrzeczy i nie ma niczego poza ludźmi, co stanowiłoby transcendentny wobec ludzi autorytet wskazujący przy tym im sposoby postępowania w najróżniejszych sytuacjach. Jako, że istoty ludzkie są pozostawione samym sobie, toteż na siebie muszą przenieść to, czego wprzód oczekiwali od bogów albo od naukowej wiedzy o noumenalnej rzeczywistości. Zadaniem jakie stoi przed intelektualistą (resp. filozofem) w tym zsekularyzowanym romantycznym modelu nie jest, jak w modelu platońskim, poszukiwanie wpływu tego, co wieczne na to, co terażniejsze, tego, co nieuwarunkowane na to, co przygodne, ale kreowanie budujących związków między terażniejszością a przyszłością.

Pragmatyści, z Rortym na czele usiłują zerwać z archetypiczną dla metafizyki dystynkcją pozorne/rzeczywiste na rzecz słowników jako mniej lub bardziej użytecznych narzędzi radzenia sobie ze środowiskiem. Chcą także porzucić inherentnie związany z metafizyką platońską obraz człowieka i umysłu dążący do kontaktu z transcendentną

rzeczywistością na rzecz darwinowskiego obrazu istoty ludzkiej jako zwierzęcia radzącego sobie ze środowiskiem przy pomocy rozwijania coraz to szerszego repertuaru narzędzi ([7], xxii – xxiii; [8], 70). Zmianie także ulega zadanie intelektualisty: już nie – jak w modelu platońskim – przedziera się przez zasłony zjawisk (pozorów) ku stałej rzeczywistości, ale staje wobec różnorodności i wielości opisów tej samej rzeczy, toteż pozwala nam widzieć ową wielość alternatywnych narracji i alternatywnych opisów jako narzędzia zmiany, a nie konkurujących ze sobą kandydatów do prawidłowego obrazu tego jak rzeczy są same w sobie ([9], 152). Jest to wyraz ogólniejszej tezy mówiącej, iż słowniki są raczej narzędziami aniżeli lustrami ujawniającymi to, jak rzeczy naprawdę są. Wraz z zarzuceniem platońskiego modelu intelektualisty z filozofem jako najbardziej predysponowanym na paradygmatyczną postać tegoż, w nowej kulturze, kulturze powieści i poezji wiodącą postacią intelektualisty staje się krytyk literacki z właściwym mu zadaniem „poszukiwania nowych alternatyw i spójności między nimi poprzez redeskrpcję raczej niż przez dowód” ([1], 53). Głosi przy tym prymat narracji nad rozumem i argumentacją. Tym, co go motywuje jest nadzieja na inny, nowy i lepszy świat; na tym też polega antyplatońskie dążenie do duchowej perfekcji. Narzędziem krytyka literackiego jest redeskrpcja, ponowny opis dobrze znanych, starych rzeczy w nowych kategoriach, tak by osiągnąć świeżość spojrzenia, ażeby nastąpił znany z psychologii postaci *Gestalt – switch*, kiedy to dobrze znana kaczka widziana jest pierworzanie, jako zając. To za sprawą innowacyjnych zmian języka i kryteriów wyłania się możliwość ujrzenia tego, co wcześniej było niejawne (niewidzialne), czy o czym nawet nie śniliśmy ([10], 64). Nowy typ intelektualisty nie dba o to, czy jego działalność dostarcza twardej podstawy naukowej, ale o to, aby być ciekawym, interesującym, inspirującym i niepokojącym. Genezą jego aktywności jest ciekawość, celem zaś spotęgowana ciekawość. Bada alternatywne słowniki, w których opisano te same problemy i rzeczy, rozważa wady i zalety każdego z nich i usiłuje uwspółmiernić niewspółmierne dyskursy. Platońskie poszukiwanie *quasi – matematycznej* pewności porzuca na rzecz rozszerzania wrażliwości i wyobraźni; zarzuca poszukiwanie jedności na rzecz poszukiwania różnorodności. Motywuje go romantyczna nadzieja, iż możliwe jest odkrycie nowych światów, albowiem sądzi, iż być może istnieje coś, o czym dotychczas nie śniliśmy nawet.

Wymiana metafory odzwierciedlania na rzecz metafory używania narzędzi jest projektem radykalnej zmiany opisu kondycji ludzkiej. Jednym z bardziej spektakularnych zadań w jakich ludzie używają języka jest pragnienie auto-przemiany; tak oto czasem pragniemy, by stać się kimś innym niż jesteśmy. Język staje się narzędziem takiej autoprzemiany. Wraz z momentem kiedy ludzie zaczęli używać języka jako narzędzia poręcznego do tego, aby stać się ludźmi nowego rodzaju ewolucja kulturowa przejęła stery ewolucji biologicznej. Dokonujący się przy tym postęp intelektualny i moralny jest jak sądzi Rorty, zasługą poezji i sztuki a nie Boga i Prawdy czy immanentnej teleologii dziejów ludzkich. Kultura powieści i poezji w zupełności wystarczy, nie ma dalszej

potrzeby Boga ani żadnego jego substytutu. Przeto znika też i wyróżniona szczególna pozycja filozofa w kulturze, a nawet odrębność jego aktywności od innej aktywności pojęciowego przyswajania sobie świata. W kulturze nadziei na nowy, lepszy świat filozofia, o ile pozostawiono dla niej miejsce jakie, to z całą pewnością już nie stanowi piedestału dla całej kultury, nie dyktuje już, ale co najwyżej sugeruje jakie wznosić hierarchie wartościowań, bywa źródłem inspiracji, ale już nie jest źródłem instrukcji, może być dobrą służebnicą ale już nie władczynią ([11], 45, 199; [7], 232; [3], 137). A zatem filozofia, w złagodzonej jeśli idzie o jej aspiracje rozumieniu, może z powodzeniem funkcjonować jako narzędzie modelowania jak i zmian ludzkiego auto-wizerunku. Filozof co prawda nie aspiruje już do tego, aby dostarczać lustrzanych obrazów człowieczego *esse*, ale może dostarczać narzędzi auto-modelowania, czynienia siebie kimś nowym.

LITERATURA:

- [1] RORTY, R.: *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, przeł. D. Abriszewska, przekład przejrzał A. Szahaj, „Teksty Drugie” 2002 nr 1 – 2.
- [2] HUSSERL, E.: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- [3] RORTY, R.: *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. J. Popowski, Warszawa 1996.
- [4] RORTY, R.: *Remarks at MOMA (mps)*.
- [5] RORTY, R.: *A pragmatist view of contemporary analytic philosophy (mps)*.
- [6] RORTY, R.: *Emancypacja naszej kultury* (w:) HABERMAS, RORTY, KOŁAKOWSKI: *Stan filozofii współczesnej*, przekład i opracowanie J. Niżnik, Wydawnictwo IFiS PAN Warszawa 1996.
- [7] RORTY, R.: *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books 1999.
- [8] RORTY, R.: *Response to Richard Bernstein* (w:) SAATKAMP, H. J. (ed.): *Rorty and Pragmatism. Philosopher Responds to His Critics*, Vanderbilt University Press, Nashville i London, 1995.
- [9] RORTY, R.: *Essays on Heidegger and others*. Philosophical papers vol. 2, Cambridge University Press 1991.
- [10] KOLENDA, K.: *Rorty's Humanistic Pragmatism. Philosophy Democratized*, University of South Florida Press, Tampa 1990.
- [11] RORTY, R.: *Truth and Progress*. Philosophical Papers, vol. 3, Cambridge University Press 1998.

Włodzimierz ZIĘBA
Instytut Filozofii
Uniwersytet Rzeszowski
ul. Aleja Rejtana 16c
35 – 959 Rzeszów

SVEDOMIE A ZODPOVEDNOSŤ ČLOVEKA ZA SVET

Dušan ŠPIRKO
Bratislava, SR

CONSCIENCE AND MAN 'S RESPONSIBILITY TO WORLD

The author is pursuing the problem of man's responsibility to nature. He is following a gradual decline in the ethical relevance of nature in the history of the European culture. He has arrived at the conclusion that nowadays we start again to the fully awance of the responsibility for not only what we have created but also for things which do not results from our work.

Zodpovednosť je kvalitou ľudskej dôstojnosti, kvalitou ľudskosti. Človeku je súdené brať na seba zodpovednosť, pretože je bytosťou činnou a relatívne slobodnou vo svojej pôsobnosti. Sloboda konania a zodpovednosť sa navzájom podmieňujú. K idei ľudskej dôstojnosti patrí aj úcta k blížnemu, k vlastnej osobnosti, ale aj idea existencie a zachovania ľudstva i možnosť jeho ďalšieho rozvoja v podobe hodnej človeka. Nie je zodpovednosť znamená: byť pripravený alebo povinný dávať odpoveď – zodpovedať sa – niekomu za niečo. Sme zodpovední nielen za niečo (skutok, úlohu atď.), ale aj vo vzťahu ku komusi alebo pred nejakou inštanciou. V etike sa zvyčajne poukazuje na svedomie, ktorému sa človek vo všeobecnosti zodpovedá. Nie je to však zrejme tá posledná inštancia. Možno ho považovať skôr za médium, sprostredkovateľa či vnútorný hodnotiaci hlas merajúci našu zodpovednosť podľa určitých kritérií. Predpokladá teda už nejaký kritériálny rozsah, nejaký štandard, za ktorým sa zvyčajne skrýva nejaká vyššia inštancia. Pre nábožensky založeného človeka je takouto inštanciou predovšetkým Boh. Môže to však byť aj zákon, štát, spoločnosť, ľudstvo atď.

K ľudskej dôstojnosti patrí aj to, že my, súc rozumní, t.j. vydeľujúci sa v prírode svojou schopnosťou odhaľovať jej vzájomné súvislosti a riadiť ich, musíme brať na seba spoločnú zodpovednosť i za iné bytosti a dokonca za celé prírodné systémy. Táto zodpovednosť rastie s rozvojom našej schopnosti poznávať, zasahovať, manipulovať a najmä s rastom našej deštruktívnej moci [2]. Bohužiaľ zodpovednosť za svet, za prírodu, si naša civilizácia (najmä jej „zodpovedné“ kruhy) uvedomuje s oveľa menšou intenzitou ako napríklad prvobytné „prírodné národy“. Animizovaná, oduševnená príroda prvobytného človeka bola eticky relevantným účastníkom jeho sveta. Človek sa cítil geneticky spätý nielen so živými tvormi, ale aj s neživými útvarmi, prírodnými úkazmi a silami. Antropomorfné a sociomorfné chápanie prírody a jej zložiek ako prislušníkov svojho spoločenstva, viedlo človeka k povinnosti zodpovedať sa im

za svoje činy. Pre animizmus je typické, že konať svedomito znamená konať s vedomím o statných nie-ľudských členoch tohoto širokého spoločenstva. Etická relevantnosť prírody a vedomie zodpovednosti za svet sa opierali i o princíp všeobecnej vzájomnej súvzťažnosti. V takomto ponímaní bol jedinec vo vzťahu k celému vesmíru. Nerozčlenenosť sveta prírody a sveta človeka, ich ontologická „zliatosť“ dodávala každému ľudskému úkonu „vesmírny“ charakter. A vesmírne nesmierna bola i zodpovednosť človeka.

Neolitická revolúcia vytvorila predpoklady neskorších zmien. Človek prácou na pôde vyčlenil z pôvodného celostného prostredia časť, ktorá podliehala jeho vôli, a ktorú časom pochopil ako svoj majetok. Pôvodne široké spoločenstvo živých bytostí sa pre neho zúžilo. Svetom, kde sa cítil doma sa stále viac stávala „poľudštená“ príroda. Ostatnú „vykázal“ za hranice svojho sveta a postupne sa jej ako konkurentovi odcudzoval. Svoj svet (polia, pastviny, stáda) si hájil a vstúpil tak do prvotných foriem konfliktu s prírodou.¹ V novej situácii postupne preberal zodpovednosť len za svet, ktorý mal v moci, a v ktorom bol kompetentný a hlavne za ten sa zodpovedal novým božstvám, ktoré už tak celkom neboli členmi jeho spoločenstva.² Pociť zodpovednosti za fungovanie a udržiavanie mimoludského sveta prírody poklesol spolu s etickou relevantnosťou prírody.

Poľnohospodárska revolúcia a vývoj spoločnosti po nej, vytvorili materiálne predpoklady pre dualizmus ľudskej kultúry a prírody. Človek si postupne začal uvedomovať svoju odlišnosť od ostatných živých bytostí a odlišnosť sveta svojej kultúry od sveta prírody. Vytvorili sa predpoklady pre etické rozlišovanie ľudského a neľudského. Nový postoj bol zreteľný už v antike. Ako jediná rozumná bytosť po božstvách, vystupuje človek zo zástupu ostatných živých tvorov. Už sofisti poukázali na diferenciu medzi ľudským a prírodným svetom. Ľudský svet je umelý, suverénom je v ňom človek - je dokonca tvorcom zákonov a mravov. Sofokles ústami chóru v dráme Antígona spieval oslavný hymnus na človeka. Oslávil jeho veľkosť prejavujúcu sa v novátorských činoch, sputnávajúcich prírodu (!), vynachádzajúcich reč, budujúcich

¹ Prejavilo sa to napríklad aj v tom, že mnohé z tvorov, ktoré človek pôvodne považoval za „kolegov“, začal teraz ponímať ako konkurentov a dokonca ako nepriateľov (vlka v najstarších slovanských povestiach nazývali ešte „sivý braček“, neskôr ho už prezentujú ako „sivého lúpežníka“). Pociť cudzoty a nepriateľstva prírody sa napríklad v slovenčine zachytil aj v slovesách označujúcich nové aktivity človeka – pást', pestovať – a v ich odvodeninách. Pôvodný význam slovesa „pásť“ je „strážiť, chrániť“ (tento význam sa zachoval v slovese spašiť). Podobne je to aj pri slovese „pestovať“, kde sa zmenila korenná samohláska z „a“ na „e“ a jeho pôvodný význam rezonuje dodnes v pomenovaní strážneho zvierťaťa – „pes“.

² Ostatná príroda ako vonkajšia, bola v právomoci týchto božstiev (naznačujú to aj pojmy divý, divoký, divočina, ako protiklad domáceho, ľudského, v slovenčine, v češtine a podobne v ostatných slovanských jazykoch, ktoré majú ten istý praindoeurópsky pôvod ako latinské divinus - božský, boží).

mestá a prekonávajúcich veľké vzdialenosti, vo veršoch, ktoré ale vyznievajú ako memento: „*Veľa je na svete strašného, nič však nie je strašnejšieho než človek*“.

Môžeme to považovať aj za výrazné symptómy antropocentrickej orientácie našej civilizácie, ktorá sa prejavuje aj v práve ako novom regulatívne ľudského správania. To vo svojej rozvinutej antickej podobe nepočíta s prírodou mimo človeka ako s nositeľom práv. Príroda už nebola súčasťou spoločenstva, v ktorom je človek doma. Zložky pôvodného prírodného prostredia antický človek už nepovažoval za „spoluobčanov“ s určitými právami a v tomto zmysle na nich nebral ohľad. Sú relevantné len potiaľ, pokiaľ sú majetkom, a teda právom človeka (dokazuje to aj inštitúcia otroctva - otroka zbavovali ľudskosti tým, že ho stavali na roveň domácim zvieratám, dokonca nástrojom, teda bezprávnym bytostiam a veciam). Etika zužuje pole svojej pôsobnosti na rámec ľudského spoločenstva („poznaj seba samého!“). Skutky človeka voči ostatným zložkám prírodného celku už nezaťažujú svedomie človeka tak ako predtým (v Epikurovom systéme aj božstvá sú mimo nášho sveta, nezasahujú doň, a preto sa ich netreba báť ani sa im korieť). V súvislosti s chápaním človeka ako rozumnej bytosti vystúpil rozum ako nová inštancia, ktorej sa človek zodpovedá. Stal sa jedným z fundamentov, o ktorý sa opieralo svedomie.

Ponímanie rozumnosti v antike však poukazuje na to, že príroda stále hrala v ľudskej kultúre dôležitú rolu, i keď jej etická relevantnosť poklesla alebo nadobudla nový charakter. Príroda už nebola inštanciou, ktorej sa človek zodpovedal (s výnimkou stoického postoja), ale zachovala si dôležitú kriteriálnu úlohu, úlohu meradla ľudského správania. Žiť v súlade s prírodou, bolo jednou z požiadaviek pre to, aby človek mohol dosiahnuť stav blaženosti. To tvorilo zároveň podstatu rozumnosti. Človek tej doby „bral rozum“ z prírody, ktorá bola rozumná. Rozum sa teda nepriechil prírode a nevedel človeka k tomu, aby jej vzdoroval. V tejto dobe išlo človeku o viac než o prežitie. Túžil dosiahnuť blaženosť. Ako rozumné sa prezentovalo práve také správanie, ktoré viedlo k blaženosti. Blaženosť sa však nechápala v utilitaristickom duchu, nespájala sa z materiálnym blahobytom. Predstavovala skôr niečo duchovné - napríklad vyrovnanosť, klud duše - ataraxiu. Ani Epikurova rozkoš nebola efemérnou rozkošou pôžitkára, ale stavom, v ktorom človek nezakúšal trýzeň telesnú ani duševnú, teda tiež skôr vyrovnanosť, pokoj (alebo ak chcete uspokojenie) tela i duše. V dejinách našej civilizácie možno teda badať zreteľnú tendenciu zbavovať sa bremena zodpovednosti za svet (lepšie povedané: vedomia tohoto bremena). Presvedčenie, že poriadok a chod prírody nezávisí od človeka a jeho vôle, sprevádzal potom pocit uvoľnenia. Padli mnohé tabu. Už bolo možné zaoberať sa prírodou ako predmetom poznania bez obáv, že by zvedavosť mohla spustiť negatívnu odpoveď skúmaného. Pocit uvoľnenia bol zrejme aj základom „bádateľskej drzosti“, ktorá umožnila rozmach vedy. Človek stratil pred prírodou bázeň. Hoci nemohol prírodné zákony narušiť, zmeniť ani obísť, neznamenalo to, že by ich nemohol využiť. Zem už nebola matkou, ktorej sa človek zodpovedá. Bola už pokorená. Deti Zeme, Titani, podľahli novým olympským božstvám.

Tento boj skrýval v sebe pokušenie človeka o možnom vzdore prírody (čo Sofoklov hymnus vyjadril zreteľnejšie). Našťastie však zostalo len pokušením a neovládlo ducha antiky. Motív vzdoru a boja s prírodou sa však zreteľne prejavil v kresťanskom stredoveku. Týkal sa ale viac prírody v človeku, jeho telesnosti a jej pokušení. Motív boja nebol zistiť, utilitárny ale duchovný – spása duše.

Aj v stredoveku človek usiloval o blaženosť. Tá však nepochádzala z tohto – zmyslového, materiálneho – sveta, ktorý nie je pravou skutočnosťou. Preto ani blaho ani pôžitky späté s ním, nie sú podmienkou ani požiadavkou pravej ľudskej blaženosti. Stredovek (najmä stredoveký realizmus) prehľbil dualizmus človeka prírody a etický dualizmus ľudského a neľudského, keď podstatu človeka preniesol do sféry ideálneho bytia a jeho telesnú účasť vo sfére zmyslovej, materiálnej prírody považoval za väzenie duše. Nie je to pravý svet človeka, nepatrí k jeho podstate. Je mu cudzí nepriateľský, sputnáva ho zmyselnosťou, diabolskými nástrahami, a preto s ním musí zväzdať boj o spásu duše („*Telo, svet, diabla premáham...*“ hovorí modlitba). Prehľbila sa i antropocentrická orientácia našej civilizácie. Človek svojou podstatou zakotvil mimo prírody, stojac nad ňou ako jediná bytosť stvorená na obraz boží. Pre neho podľa tejto tradície bol stvorený svet. Výrazná diferenciacia medzi pohanskou antikom a kresťanským stredovekom spočíva v tom, že stredoveký človek odvracia svoj pohľad od prírody a upiera ho k transcendentálnemu bohu. Odmieťa sa považovať za prírodnú bytosť, svoju spáťosť s prírodou pociťuje ako trýzeň a snaží sa od nej odpútať. Etická relevantnosť prírody opäť výrazne klesla. Nielenže nebola inštanciou, ktorej sa človek zodpovedal, ale už ani meradlom. Aspoň nie v pozitívnom zmysle. Bola relevantná skôr ako negatívne kritérium. Predstavovala meradlo neľudského, a teda nesprávneho, nemravného. Historický trend zbavovať sa bremena zodpovednosti za svet vyvrcholil v novoveku. V ponímaní novovekého utilitarizmu (i prírodovedy) stratila príroda antropomorfné, sociomorfné a biomorfné prvky. Prestala sa chápať ako spoločenský i ako živý organizmus, z jej obrazu sa vytratila účelovosť. *Organicizmus* sa nahradil *mechanicizmom*. Vzorom pre usporiadanie prírody sa stal umelý stroj, čo bolo výsledkom novodobých vedeckých snáh o presné a isté poznanie, ktoré je napr. podľa Galileiho možné len na základe kvantifikácie (matematického vyjadrenia). Analógia stroja bola výhodnejšia, než analógia organizmu, lebo ako dokazovala inžinierska prax, stroje možno konštruovať podľa presných geometrických nákresov. Aj prírodu bolo treba previesť na takýto nákres (zobraziť ju matematicky), aby ju bolo možno zrekonštruovať, a tak ovládnuť ([1], 258-260).

S antropomorfnými, sociomorfnými a biomorfnými prvkami sa z obrazu prírody vytratil i človek. Pre vedu potom príroda prestala byť zdrojom ponaučení a stala sa zdrojom poznatkov, ktorých primárnou úlohou je informovať nás o tom, čo je využiteľné a čo nie. Novoveký utilitarizmus a novoveká prírodoveda poprela etickú relevantnosť prírody a hodnotovo ju úplne neutralizovali a ako úžitkový predmet vydali napospas ľudskému snaženiu, ktorého účtyhodným cieľom sa stáva materiálny blahobyť. Hlavným

kritériom hodnotenia sa stal ekonomický prospech. Strategický cieľ – spoločnosť všeobecného blahobytu, možno dosiahnuť len postupnou emancipáciou ľudstva od prírody a jej ovládnutím pomocou vedy a techniky. Inštancia, o ktorú sa ľudské svedomie opiera, a ktorej sa človek zodpovedá, sa stal vypočítavý utilitárny rozum, ktorý nadhlo prehlušil všetky ostatné hlasy svedomia sebauspokojením s rastúcej technologickú moci človeka. Musela sa objaviť reálna hrozba sebazničenia, ktorú rastúca technologická moc v sebe skrývala, aby človek doprial sluchu aj varovným hlasom, aby svedomie precitlo, aby sa stalo naozaj svedomím a nie púhym pritakávačom antropocentrickej nadutosti.

V poslednej dobe sa už stretávame so snahou revidovať názory i postoje novoveku (moderny) vo vzťahu k prírode. Ukazuje sa, že v dôsledku dopadov globálnej environmentálnej krízy bude nevyhnutné stanoviť určité limity doterajšej životnej stratégie našej civilizácie. Znamená to zmenu hodnotového statusu prírody, presnejšie návrat k jej etickej (ale i estetickej) relevancii a prechod k environmentálne zodpovednejšej životnej stratégii, ohľaduplnej k ostatným nie-ľudským účastníkom tohto sveta. Aldo Leopold to vyjadril slovami: „...*prestaňme uvažovať slušné využívanie zeme len ako ekonomický problém. Skúmajme každú otázku z hľadiska toho, čo je eticky a esteticky správne, rovnako ako toho, čo je ekonomicky výnosné. Určitá vec je správna, keď smeruje k zachovaniu integrity, stability a krásy biotického spoločenstva. Ak smeruje inam, je zlá*“ ([3], 1025). Znamená to znovu rozšíriť predmetné pole etiky tak, aby „*aby zahrňovalo i pôdu, vodu, rastliny a živočíchov, teda súhrnne: zem*“ ([3], 1012), čím sa stanovuje aj predmetné pole našej zodpovednosti.

LITERATÚRA:

- [1] FLOSS, P.: *Proměny vědění*. Praha, 1987.
- [2] JONAS, H.: *Das Prinzip der Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Mein, 1979.
- [3] LEOPOLD, A.: *Etika země*. In: *Filosofický časopis*, č. 6, 1991.

Dušan ŠPIRKO
Katedra manažmentu FCHPT STU
Radlinského 9
812 37 Bratislava 1
E-mail: dusan.spirko@stuba.sk

ŽITIE PRE – ŽITIE

Peter KRCHNÁK
Zvolen, SR

LIVE UP FOR LIVE

The survival is a question of a possibility of our life in future generations. Our survival depends on what we are able to and what we can do with us for living of our children. The assumption of survival is a good life of a human man. Live and let live.

Naučili sme sa lietať v povetrí ako vtáci,
naučili sme sa potápať ako ryby.
Zostáva nám len jediné.
Naučiť sa žiť na Zemi ako ľudia
George Bernard Shaw

Ži a nechaj žiť
Albert Schweitzer

Asi nám naozaj zostáva už len jediné alebo neostáva nám nič iné, len sa naučiť žiť ako ľudia. Ale nie je to pre nás paradoxná úloha? Azda sa potrebuje žijúci človek učiť žitiu? A či sa dá vôbec žitiu učiť? Zrejme to nie je treba. Veď to vlastne netvrdí ani G. B. Shaw, a ani to nepožaduje. Hovorí len (a to by som chcel akcentovať), aby sme sa naučili žiť na Zemi – „ako ľudia“, teda určitému spôsobu žitia. Pritom jasne odlišuje toto/takéto žitie od nášho žitia/života sprostredkovaného len vedou a technikou („lietanie v povetrí“, „potápanie sa vo vode“). Ale čo to znamená „žiť ako ľudia“ a ako sa dá takému žitiu/životu naučiť? Dá sa tušiť, že to nie je identické s prevažujúcim, typickým a reálnym, ale neudržateľným „žitím ľudí“ a že sa takému udržateľnému žitiu/životu naozaj nám treba a neodkladne učiť a naučiť. Dá sa povedať, že otázka možnosti nášho prežitia ako žitia budúcich generácií, je stále aktuálnejšia a azda prvýkrát v dejinách závisí od spôsobu nášho života (nie každý, akýkoľvek modus žitia vedie aj k prežitiu). A od jeho zmeny. Je totiž dobre známe, že od schopnosti živočíchov prispôbovať sa meniacim podmienkam života, závisí aj ich možnosť a šanca na prežitie. Žijúce i vymreté druhy to dostatočne potvrdzujú.

Ale aký spôsob života smeruje, resp. môže viesť k prežitiu? Nepôjde o taký, ktorý sa bude orientovať, sústreďovať na život a pre život, pre – žitie? A nebude prikázaním, imperatívom takého žitia Schweitzerovo „Ži a nechaj žiť“ alebo ešte skôr „Nechaj žiť a ži“? Nie sme totiž v situácii, že len ak necháme žiť – prežijeme? Že teda spolužitie so všetkým živým je evidentne pro – ľudské, a teda aj ľudské, lebo je dobrým pre človeka

ako druh? Nemali by sme potom v hľadaní svojej ľudskosti (svojej, nie v zmysle „matia“, ale ako možnosti spôsobu bytia) opustiť a nahradiť neperspektívny antropocentrizmus, ktorý je dnes už len karikatúrou ľudskosti, „novou“ metaforou, a to biocentrizmom, ktorý priznáva živým organizmom v prírode samostatnú vnútornú hodnotu? E. Kohák hovorí o biocentrizme ako „predstavě, že život sám, život jako takový, všechen život, je zdrojem smyslu a hodnoty“ ([1], 84). V centre záujmu tu nie je „človek v prostredí“, ale súvzťažnosť všetkých prvkov biotického celku. Lebo, ako výstižne hovorí už J. Scotus Eriugena, že „myšlíme ako ľudia, cítíme ako zvieratá a žijeme ako rastliny“. Na druhej strane sa možno stretnúť s názormi spochybňujúcimi možnosť vnútornej hodnoty prírody mimo oblasť ľudskej rozumovej úvahy s poukazovaním napríklad na to, že „význam, smysl a pod. jsou kategorie racionální ... a ... hovorit' o významu či samovýznamu, smyslu či samosmyslu mimo oblast lidské rozumové úvahy, tedy např. v oblasti biologické hmoty, vývoje, vesmíru je nonsense (nebo je ipso facto poukazem na transcendentní hodnotící instanci)“ ([2], 143-144). A Fišer kategoricky dodáva, že „pokud ontologická substance není racionální povahy, pokud není primárně rozumovou „bytostí“, což pak důslední mystikové popírají, pak i pokud trvá, nelze u ní mluvit o významu ani o samovýznamu tohto trvání apod.“ ([2], 144). Toto, možno z hľadiska logiky opodstatnené tvrdenie, však sotva obstojí z hľadiska potreby „nového dialógu človeka s prírodou“ (I. Prigogine). H. Skolimowski hovorí o potrebe „novej metafyziky“, ktorá by bola novým spôsobom čítania kozmu a v tomto zmysle „eko-filozofia je filozofiou života“ ([3], 634). Alebo filozofiou úcty k životu. Ale aj vtedy je otázkou či to bude stačiť. „Z hľadiska ekológie treba brať do úvahy okrem živých organizmov (vrátane človeka) aj neživé podmienky, ktoré ako súčasť životného prostredia sú v interakcii s človekom“ ([4], 62). Všetko pritom „záleží“ na človeku. Mení sa jeho rola. On je potenciálnym spasiteľom sveta. Mystik Angelus Silesius hovorí: „... člověče! Všim jsi ctěn: jsi uprostřed vlnobití, k tobě se utíká vše, co chce s Bohem žít“ ([5], 29).

Ak človek bude pozorne načúvať tomuto „utiekaniu sa všetkého“ a „vyslíši ho“, potom sa mu otvoria oči a uši aj pre iné ľudské bytosti. Lebo „človek uväznený, človek v kryštalickej podobe, človek v rastlinnej podobe sa privráva k zosobnenému človeku“ ([6], 205). Aj takto možno chápať „rozšírenie“ racionálnej povahy (ako podmienky k významu a zmyslu) na mimol'udské bytie.

K riešeniu problému vnútornej hodnoty všetkého jestvujúceho by azda mohla viesť cesta nesubstančného ontologického modelu, zdôrazňujúceho, že „není privilegovaného jsoučna. Ontologická realnosť prísluší všetkým jednotlivinám v plnej a stejnej míře, tedy všechny jednotliviny jsou ontologicky „plnohodnotně“ reálné a není nic ontologicky reálného kromě jednotlivin“ ([2], 157). A H. Skolimowski hovorí, že „imperatívom (azda nie jediným) súčasnej filozofie je hľadať spôsoby konštituovania novej formy humanizmu – humanizmu ekologického“ ([3], 634), a takto sa dostávať zo zajatia súčasného „arogantného humanizmu“. V človeku panujúci ne-ľudský

humanizmus by sa mal dnes – pre budúcnosť – nahradiť ľudským biocentrizmom. „Biocentrický“ je prívlastok humanizmu nádeje či ekologického humanizmu vzhľadom na potrebu sebaidentifikácie sa človeka ako ľudskej bytosti. Identifikovanie humanizmu s biocentrizmom pritom neznamená degradáciu ľudskosti. Naopak, práve úcta k ľudskosti nás vedie k uvažovaniu o ľudskosti ako o úcte k životu a k mimoludskému bytiu vôbec. Zdôrazňovanie biocentrizmu ako humanizmu pritom neznamená útek novovekého humanizmu (antropocentrizmu), vzhľadom na súvislosť s ekologickou krízou, do azylu prostej opozície. Nejde ani o zdôrazňovanie neutržateľnej centricity, aj keď jej prekonávanie je sotva možné bez jej rozvíjania. Skôr tu ide o zvýraznenie toho, že v súčasnosti je možné – a z hľadiska perspektívy prežitia i nutné – proti neľudskosti antropocentrizmu postaviť a do praxe (čínov ľudí) premietnuť ľudskosť biocentrizmu. Tak sa ukáže nielen to, že humanizmus v súčasnosti nemôže nebyť biocentrizmom, ale zároveň i možnosť jeho transcendovania v rámci kozmickej evolúcie. Biocentrizmus navonok vyznieva ako kritika a odmietanie antropocentrizmu i výnimočnosti hodnoty človeka ako miery všetkých hodnôt, lebo na vrchol hodnotového rebríčka stavia biotické spoločenstvo ako rovnovážne a harmonické spoločenstvo medzi ľuďmi, ostatnými živočíchmi, rastlinami a pôdou, organickými i neorganickými prírodnými komponentami ([7], 129). Príroda tu má – podobne ako človek – okrem inštrumentálnej hodnoty tiež samostatnú, vnútornú hodnotu, ktorá je nezávislá na užitočnosti vo vzťahu k ľudským potrebám a cieľom. Preto sú potom kritici antropocentrizmu často obviňovaní z toho, že ich kritika vedie k antihumanistickým tendenciám, k dehonestácii človeka a k jeho dezintegrácii, prejavujúcej sa v neschopnosti pracovať na svojej záchrane.

Často sa zdôrazňuje, že „človek je sice bytosťou, ktorá privedla prírodu na pokraj ekologické katastrofy, je však také jedinou bytosťou, ktorá ji môže zachrániť a ktorou je možno k tomu aktu zaväzať princípom zodpovednosti“ ([8], 959). Alebo, že človek je „nejen největším rizikem nynejší krize, ale i jedinou nadějí pro její zmírnění a vyřešení“ ([9], 122). Domnievam sa, že biocentrizmus je neprevoditeľný na antropocentrizmus (a naopak), ale že ho prekonáva a prekonaný a zmenený zachováva v sebe. Za výstižné tu možno považovať Hegelovo „aufheben“. Biocentrizmus je sotva „prostou opozíciou antropocentrizmu“ ([10], 961) alebo len vyjadrením zmeny polarizácie vzťahu človek – príroda ([7], 129) apod. Biocentrická metafora je cestou človeka k ľudskej sebaidentifikácii (resp. k sebaidentifikácii ako ľudskej bytosti), lebo je cestou k vzájomnosti človeka a prírody. A to za podmienky, že jeho bystrý intelekt bude v spojení so zmyslom pre prírodnú krásu a pre utrpenie tvorstva, že bude schopný (a bude aj chcieť) spolucítiaceho prežívania prírody v rámci biotického spoločenstva. A to nie dočasne, nie v zmysle zvierat'a ako „prechodného objektu“ pre človeka trpiaceho duševnou chorobou neľudskosti. Potom kritériom ľudskosti (ako druhového určenia) sú iné druhy, biotické spoločenstvo, príroda ako celok. S Aldom Leopoldom môžeme povedať, že „určitá vec je správna, keď smeruje k zachovaniu integrity, stability

a krásy biotického spoločenství. Směřuje-li jinam, je špatná“ ([11], 1025). S možno neskromným doplnením, že v rámci etiky Zeme alebo ekosystémovej etiky (akcentujúc biocentrickú rovnosť ako rovnosť príležitostí v ekologickom význame), možno použiť ako výstižnejšie kategórie „ľudská“ a „neľudská“ – voči „správna“ a „špatná“. Totiž, ak sa etika okrem iného prezentuje schopnosťou rozlíšiť dobré a zlé, tak etika Zeme by mala byť schopná rozlíšiť ľudské a neľudské. Kritériom by nebol človek, ale biotické spoločenstvo, resp. príroda ako celok. Pritom etika Zeme a etika úcty k životu neuznávajú žiadnu relatívnu etiku. Platí tu kategorické, že „dobré je: život zachovávať a životu napomáhať. Zlé je život hatiť a ničiť“ ([12], 569). Potom skutočne etickým je človek len vtedy, ak je mu život svätý sám o sebe, ak cíti zodpovednosť voči prírode a skrze ňu i zodpovednosť za život budúcich generácií.

Cesta človeka k sebe samému ako ľudskej bytosti je zrejme dlhá a zložitá. Ak jej prvou etapou je odpútanie sa od obmedzení a závislostí v zmysle tézy, že človek môže byť sám sebou len pokiaľ je sám, tak ďalšou etapou je návrat prostredníctvom komunikácie. Potvrdzujú to i životné osudy mnohých predstaviteľov ľudskeho rodu. Seba, istotu a zmysel svojho bytia nachádzajú nakoniec vždy medzi ľuďmi. Tak ako napr. o svojej – v horách hľadanej a nájdenej – istote, v podobe návratu, presvedčivo hovorí horolezec A. Marec, že: „...musím sa vrátiť a zatĺcť v Doline Sivých plies skobu. Jednu stopercentnú skobu pre zlanenie naspäť medzi ľuďmi“ ([13], 102). A ľudia spolu by mali „zlaniť“ ku všetkému živému. Hľadanie seba v osamotení a v nadradenej izolácii voči ostatným druhom, by malo pokračovať návratom v podobe vzájomnosti a sympatického spoluprežívania. Sme toho schopní a máme priťahujúce vzory, a preto sme aj zodpovední za prežitie všetkých živých bytostí. Aj keď Homo sapiens sa vyznačuje nezvyčajnou agresivitou vo vnútri druhu i voči pre neho biologicky „nezaujímavým“ druhom, je zároveň nenapodobiteľný v schopnosti lásky a úcty i mimo druh, je schopný prekonať aj svoj egocentrický antropocentrizmus. Sme živočíšnym druhom, ktorého „posláni spočívajú ve schopnosti konať dobro“ ([14], 93). Aj preto E. Kohák navrhuje ekologickému mysleniu a ľudstvu prekročiť biocentrizmus a presiahnuť ho metaforou agathocentrickou, zdôrazňujúcou konanie dobra. Nemožno poprieť vnútornú pro-ľudskú hodnotu agathocentrickej metafory. Lenže schopnosť konať dobro či schopnosť úcty, vcítania a starostlivosti, sa musí u človeka rozvíjať prostredníctvom ľudskej, mimodruhovej komunikácie a komunikácie s prírodou vôbec. Výzvu konať vo svete dobro, znižovať utrpenie a nespôsobovať bolesť, nemusí človek počuť tak ako je hluchý k výzve milovať bližného svojho či byť bližným pre iných.

Biocentrická metafora je prinajmenšom rovnocenná s agathocentrickou. Zároveň presahuje akékoľvek nové typy antropocentrizmu. Evolúcia ľudskeho druhu v rámci kozmickej evolúcie bude zrejme od človeka vyžadovať „dospelosť“ v schopnosti komunikovať neantropocentricky a možno i nebiocentricky. Lenže my sme dnes ešte len v „hniezde“ Zeme a neschopní vzlietnuť nad vlastné „ego“. Že antropocentrický výklad ľudskeho života vo svete zatienil biocentrickú metaforu a že v súčasnosti je

v návratoch ľudského ducha znovuobjavovaná, možno vysvetľovať a obhajovať i na základe analógie s poznávaním sveta pre život človeka. Peripatetik Aristarchos zo Samu ani Slnkom neoslnil človeka viac ako jeho predchodca Aristoteles Zemou a Slnko až do Kopernika ostalo v jej „tieni“. A to Zem vtedy ešte nebola Lovelockovou Gaiou. Lenže aj heliocentrizmus je len metaforou, lebo Slnko nemôže byť stredom toho čo stred nemá. Avšak je to metafora, ktorá prekonáva „prízemnosť“ geocentrizmu a umožňuje v súčasnosti optimálnu orientáciu človeka vo svete. Analogicky je aj biocentrizmus metaforou návratu, ale i prekonania antropocentrizmu. Zároveň je krokom človeka k ľudskosti a mostom k možnému polycentrizmu a pancertrizmu.

Ak ľudia dokážu uznať mimoľudské bytie ako svojprávneho bližneho s vlastnou hodnotou a teda hodného úcty, ak spolu s tým prestane byť človek „mierou všetkých vecí“ a veci sa stanú vďaka svojmu vlastnému bytiu a vlastnému účelu mierou seba samých, ak človeku ozmyslí skutočnosť vhodnými metaforami umožňujúcimi mu zaujať k nej ľudský postoj, potom bude možné „ľudské prebývaní v míru se svetem“ ([1], 912). Ako osvetľujúca cesta tejto premeny sa priam natíska krásna myšlienka A. Merciera, že: „...vzdát se, znamená přijmout: nemít, abych byl“ ([16], 45), lebo cesta človeka k ľudskosti je ako cesta ku šťastiu, pričom „dvere k šťastiu sa otvárajú von, kto ich chce otvoriť dnu, tomu sa iba zatvárajú“ ([17], 680). Naše hľadanie sa ako ľudských bytostí, v nadradenej izolácii voči ostatným živým bytostiam, by malo pokračovať pokorným návratom v podobe súcitu, lásky a úcty. A súcitiť máme len s tým, čo sa nám podobá. Preto nie zdôrazňovanie odlišnosti, ale podobnosti s mimoľudským životom, je cesta k ľudskosti. A to je možné len na základe seriózneho štúdia života človeka a ostatnej prírody. Na spôsob Lorenzovho „žiť znamená učiť sa“. Lebo láska vyplývajúca z poznania podobnosti, sama túži rásť a odhaľuje nové podobnosti. A zisťované podobnosti medzi človekom a ostatnými bytosťami umožňujú človeku zaujať potrebný, úctivo ľudský vzťah k životu vôbec, a teda i k životu ľudskému. Inak láska k bližnemu sa sotva uskutoční. A keby aj, tak sotva bude všeliekom na neľudskosť, a to i keby bola taká veľká ako ju opisuje vo svojom liste Korintňanom apoštol Pavol. Ľudia sú nenapodobiteľní v schopnosti lásky a úcty i mimo druh. Len človek vie povedať „som“, ale aj „nie som“ a môže dokázať prekonať svoj egocentrický antropocentrizmus. Biocentrická metafora je k tomu krokom i mostom zároveň. Je našou nádejou pre-žítie.

LITERATÚRA:

- [1] KOHÁK, E.: *Zelená svato:zář. Kapitoly z ekologické etiky*. Praha, 1998.
- [2] FIŠER, Z.: *Útecha z ontologie*. Praha, 1967.
- [3] MIHINA, F.: Ekosofická iniciatíva Henryka Skolimowského. Príspevok k úvahám o stave sveta. In: *Filozofia* č. 10/1993, s. 632-638.

- [4] RUŽIČKA, M.: Globálne ekologické problémy ľudskej spoločnosti. In: *Životné prostredie* č. 2/1993, s. 61-66.
- [5] MANN, T.: *Schopenhauer*. Olomouc, 1993.
- [6] EMERSON, R. W.: *Eseje*. Bratislava, 1991.
- [7] SMOLKOVÁ, E.: Biocentrizmus versus antropocentrizmus. In: *Životné prostredie* č. 3/1994, s. 128-130.
- [8] FLOSS, P.: Ekologické problémy a subjekt – objektový model myšlení. In: *Filosofický časopis* č. 6/1993, s. 947-960.
- [9] ŠMAJS, J.: Človek v environmentálnej kríze. In: *Životné prostredie* č. 3/1994, s. 122-124.
- [10] HUBÍK, S.: Aporie etiky životného prostredia. In: *Filosofický časopis* č. 6/1991, s. 955-965.
- [11] LEOPOLD, A.: Etika Země. In: *Filosofický časopis* č. 6/1991, s. 1010-1027.
- [12] SCHWEITZER, A.: Bázeň pred životom. In: *Filozofia* č. 9/1993, s. 569-572.
- [13] MAREC, A.: *Listy nevidiacim, hudba pre nepočujúcich*. Pro libris 1991.
- [14] KOHÁK, E.: Za agathocentrickou ekológiu. In: *Vesmír* č. 2/1992, s. 92-93.
- [15] KOHÁK, E.: Hovory se stromem. In: *Filosofický časopis* č. 6/1991, s. 903-914.
- [16] MERCIER, A.: Odpovednosť, teorie hodnot a teorie poznání. In: *Filosofický časopis* č. 1/1991, s. 27-36.
- [17] FRANKL, E. E.: Vôľa k zmyslu. In: *Filozofia* č. 11/1992, s. 670-676.

Peter KRCHNÁK

Katedra spoločenských vied

Fakulta ekológie a environmentalistiky TU

T. G. Masaryka 24

960 53 Zvolen

e-mail: krchnak@vsld.tuzvo.sk

IDENTIFIKÁCIA A IDENTITA – NIEKOĽKO POHLADOV NA IDENTITU

Cyriľ DIATKA

Nitra, SR

IDENTIFICATION AND IDENTITY – SOME VIEW OF IDENTITY

Notion “identity” must be very precisely differentiated from simple identity connected with for example certain social group. More levels must be considered within this understanding: national, racial, class identity etc. It is important to mind the position of personal identity which is given not only in the human conscious – the conscious of individual – but also in our stances and our acting and speech. It is interesting from the political view as well. In this position the possibility of acting in plural society is regarded.

Byť sebou samým je veľmi dôležitá skutočnosť, ktorá súvisí s vnútram každého z nás. Je to bezpochyby predstava života, ktorý sa rozvíja podľa svojho vlastného vnútorného zákona, v súlade s vlastným svedomím. Ide o tú skutočnosť, kedy sme schopní odolávať všetkým vonkajším silám, ktoré smerujú k tomu, aby sa z nás stali zameniteľné figúrky na poli sociálneho života. Podobne, i keď trochu v inom zmysle, ide o otázku vziať na seba povinnosť byť sebou v situácii, kedy to vyžaduje zmeniť svoj štýl života. Napríklad, keď sa ocitneme v situácii, že by sme museli bez dlhšej prípravy zastávať významnú spoločenskú funkciu (známa skutočnosť, že veľké funkcie menia často ľudí, ich správanie). Byť sám sebou však nie je zďaleka tak jednoduché, i z hľadiska pochopenia tohto problému. Tohto označenia sa užíva niekedy len tak, aby sa definovala príslušnosť jedinca k určitej sociálnej skupine alebo, aby sa poukázalo na určité psychologické základy jeho osobnosti, ktoré robia jeho správanie predvídateľným. Ide o zaujímavý moment pohľadu na človeka, a to z hľadiska analógie rovnakosti, ktorá charakterizuje totožnosť vecí v prúde času. Oveľa zaujímavejšie je skúmať reflexiu pojmu identita v rozličných myšlienkových kontextoch.

V prvom rade treba odlíšiť pojem identity od pojmu jednoduchej identifikácie nás s určitou spoločenskou skupinou. V sociologických výkladoch sa tieto pojmy môžu i stotožňovať. Pokiaľ ide o zložitejší pojem, ako je národná identita, vtedy musíme brať do úvahy viaceré súvislosti vyplývajúce z historickej tradície, ktorej interpretácia nie je nikdy jednoznačná a vždy je tu možnosť určitej novej voľby. Ďalším aspektom je život jednotlivca v pluralitnej spoločnosti. Človek sa v pluralitnej spoločnosti identifikuje s rozličnými spoločenskými skupinami, a to často v tej istej časovej súvislosti, prostredníctvom rozličných sociálnych rovin. Často sme svedkami

a neuspokojenosť našich politických pomerov k tomu iba nahráva, dochádza k redukcii rozličných identifikácií na určitú základnú identifikáciu, s národom, so spoločenskou triedou, s určitou spoločenskou vrstvou alebo ak chceme i s určitou mocenskou elitou. Takáto redukcia je vzhľadom na viacdimenzionálny rozmer nášho bytia, a teda rozličnú pozíciu za tých istých okolností, patologická. V tomto prípade nie je dôležité či ide o formy nacionalizmu, rasizmu alebo tzv. "triedny inštinkt", v každom prípade je táto situácia pre človeka neprirodzená, a to nielen z hľadiska možností jeho zaradenia do spoločnosti, ale i z hľadiska jeho osobného vývinu. Môže sa preto často stať, že človek, od ktorého by sme to rozhodne neočakávali, môže sa za istých okolností naraz stotožniť s určitou funkciou, v ktorej akoby poprel svoje doterajšie konanie, resp. pozíciu. Tak sa môže stať aj v našich podmienkach, keď berieme do úvahy časovú dimenziu od rozpadu Rakúsko-Uhorskej monarchie až po demokratické premeny 90. rokov 20. storočia, že naozaj určití jedinci za istých spoločenských zmien naraz akoby popreli svoje dovtedajšie konanie. Príkladov na takéto zmeny je naozaj veľa a súvisí to bezpochyby s tým, že človek počas svojho osobného individuálneho vývinu musí riešiť niekedy viacero dilem a niekedy dokonca niekoľko dilem v tom istom časovom úseku. Preto by sme nepovažovali za správne, považovať to iba za jednoduché prispôbenie sa spoločenskej situácii, ale do úvahy treba brať i individuálny osobný vývin jedinca, a to ako je konfrontovaný v konkrétnych situáciách s požiadavkou spoločnosti na určité sociálne role. Napríklad známa autorka 20. storočia Hannah Arendtová, sa vo svojich prácach často vyjadruje v tom zmysle, že osobná identita nie je niečo, čo je dané vo vedomí samotného jedinca, ale nachádza svoj prejav v tom, čo robíme, čo hovoríme a čo je často späté s možnosťou konania v pluralitnom spoločenstve. Zaujímavý je názor Hannah Arendtovej pri chápaní roviny politického, kedy nachádza v tejto rovine politickú schopnosť človeka viazať sa sľubom, ktorý limituje neobmedzenú slobodu konania a spoluutvára tak osobnú identitu politika, resp. politicky konajúceho človeka. Zaujímavý je názor Paula Ricoeura, pre ktorého je tak isto akt sľubu v politike tým, čo identitu konštituuje. Zaujímavá je vzťahová rovina autority a tradície tak, ako ju analyzuje spomínaná H. Arendtová. Tá zdôrazňuje nutnosť obrátiť pozornosť súčasne na dialektiku tradicionality tak, ako ju v protiklade určitej tradícii vystupujúcej s nárokom na pravdu chápe hermeneutická filozofia. Podľa tejto - tradície v plurále - sú práve len určité návrhy zmyslu, ktoré musia byť znovu a znovu overované v osobnej skúsenosti. Spomínaný P. Ricoeur zas upozorňuje na identitu ako naratívny pojem. Vzťahuje tieto svoje názory k rozprávaniu o vlastnej minulosti tak, ako je táto využívaná v psychoanalytickej terapii. Podľa známeho psychológa Erika Eriksona sa zdôrazňuje tá skutočnosť, že "identita Ega" je utváraná určitými konštantnými vlastnosťami a stabilnými identifikáciami, čo posúva túto problematiku do inej polohy ako je nastavená u P. Ricoeura alebo u H. Arendtovej. Zaujímavé sú potom z hľadiska psychológie, využívajúc Freudove iniciatívy, ale i modernejšie koncepcie Jacquesa Lacana. Nakoniec i P. Ricoeur rozlišuje v tejto rovine (rovine

identity) rozlíšenie imaginárneho a symbolického, čím sa dostávame do roviny, ktorá už charakterizuje obsah náboženskej viery. Ak sa vrátíme k P. Ricoeurovi a jeho pojmu naratívnej identity, musíme brať do úvahy spôsob, akým rozprávanie syntetizuje časovú skúsenosť, ktorý bol analyzovaný aj s prihliadnutím k fiktívnym príbehom, často sa objavujúcim v literatúre. Ricoeur sa tomuto problému venuje vo svojom diele *Čas a vyprávanie*. Zaujímavý je tu potom prienik do literárnej vedy, kde možno sledovať syntetizujúcu funkciu príbehu prítomnú v literárnej tradícii. Zaujímavé v tomto kontexte je aj to, že rola fiktívnych príbehov pri konštituovaní osobnej identity nemôže byť chápaná v identifikácii s umeleckou fikciou, ale v aktívnej a kritickej odpovedi, ktorou na ňu reaguje čitateľ interpretujúci zmysel čítaného z hľadiska vlastnej skúsenosti a na vlastnú zodpovednosť. Autor tohto článku nedávno prežil tento problém pri čítaní diela L. N. Tolstého “Vzkriesenie”.

Zaujímavé sú aj Ricoeurove analýzy problematiky súčasnej historiografie, v ktorých sa Ricoeur usiluje preukázať, akým spôsobom historické dielo súvisí nepriamo s rozprávaním a to i tam, kde sa od formy rozprávania najviac vzdáľuje. Zaujímavé z hľadiska identity a jej chápania je výklad tejto problematiky v diele G. H. von Wrighta, ktorý rolu vysvetľovania a porozumenia v histórii analyzuje z hľadiska analytickej filozofie. U Ricoeura vždy rezonuje chápanie, že identita je to, čo konštituuje určitú kontinuitu v čase.

P. Ricoeur vo svojom prístupe zvyrazňuje identitu ako to, čo konštituuje kontinuitu v čase. Jeho koncepciu možno konfrontovať s koncepciou Michela Foucaulta, ktorý zvyrazňuje diskontinuitu historického diania. Z kontextu Foucaultovho diela vychádza pojem identity v zásade ako negatívny. Ak sa však dôslednejšie porovná Foucaultovo archeologické a genealogické skúmanie s prístupom hermeneutickým, dospejeme k posunu v chápaní identity v porovnaní medzi P. Ricoeurom a M. Foucaultom. M. Foucault totižto odmieta vždy také chápanie identity, ktoré je totožné s tendenciou podrobiť jednotlivca kontrole tým, že ho ako subjekt urobíme vecou, a takto ho potom pripútame k zvecnenej identite určitými formami sebazpoznávania. A práve v tomto bode sa ukazuje, že jestvuje spoločné východisko medzi úvahami P. Ricoeura, spomínanej H. Arendtovej a M. Foucaulta. Ten, totižto zdôrazňuje, že všetky súčasné problémy, otázky a zápasy, sú späté s otázkou, kto sme. Už od čias I. Kanta a v inom zmysle od S. Kierkegarda, je problém “kto sme” trvalou súčasťou kladenia otázok viacerých myšlienkových prúdov a smerov až do súčasnosti. Otázka “kto sme”, ako i samotný spôsob kladenia tejto otázky, ukazuje na jej otvorenosť a je v zásade podstatou toho, čo sa pod pojmom identita chápe v hermeneutickej filozofii.

Pýtanie sa po osobnej identite u P. Ricoeura súvisí aj s kladením otázky, ktorú položil M. Heidegger, najmä pokiaľ ide o odlíšenie osobného bytia vo svete od bytia vecných súcien. Ricoeur spája túto problematiku podobne ako Heidegger s pojmom času avšak Ricoeur Heideggera prekonáva v tom zmysle, že poukazuje na dualitu objektívneho času sveta a času fenomenologického. Nevyhnutné rozpory, do ktorého

myslenie o čase vyúsťuje, môžu podľa Ricoeura nájsť praktickú odpoveď v samotnom akte rozprávania. Takto Ricoeur chápe pojem naratívnej identity. Vychádza z toho, že možno uskutočniť syntézu časovej skúsenosti, a tak prepojiť dianie individuálne s kolektívnym. Prirodzene, u Ricoeura nemožno rátať s totalizáciou historického času, história je pre neho mnohosťou príbehov, nie príbehom jediným. Horizont jedinej, všetko zahrňujúcej histórie funguje podľa neho len ako hraničná idea, ktorá nikdy nenadobudne podobu vedenia, ktoré by prekročilo relativitu života v čase. A tak proti tradičnému pojmovému uchopeniu totality historického diania, ako ju môžeme nájsť u F. W. G. Hegela, hermeneutický prístup, ktorý reprezentuje P. Ricoeur odhaľuje, ako sa ľudské bytie rozvíja vždy v napätí medzi skúsenostným priestorom, ktorý je formovaný historickou pamäťou a horizontom očakávania, v ktorom budúcnosť je vždy vzťahovaná k nášmu praktickému, a teda eticky motivovanému konaniu. Je len zrejmé, že sa v tejto rovine problematizuje pre novovek tak typická idea pokroku, ktorá sa u Nietzscheho konfrontuje s myšlienkou večného návratu ako formou cyklického chápania času. Tu sa ukazuje priestor, kde možno hovoriť o dotyku myšlienok H. Arendtovej s P. Ricoeurom. Arendtová zvyrazňuje, že slobodné ľudské konanie sa môže rozvíjať len tam, kde je väzba k minulosti spätá so spontánnou iniciatívou. Na tomto základe možno podľa nej vysvetliť i tú skutočnosť, že samo konštituovanie, v jej prípade politického priestoru, vyžaduje určité medziobdobie medzi aktom oslobodenia a ustanovením slobodného spoločenstva, čo je aj otázka aktuálna vzhľadom na čas, ktorý žijeme my ako súčasníci, ktorí prežívame, a ktorí sme účastní pri priestoru pre politické konanie, je to celkom zjavne spontánnou iniciatíva, ak prijmeme zásadu H. Arendtovej, podľa ktorej je v určitej väzbe k minulosti. Minulosť, pokiaľ ide o tradície Slovenska, resp. jeho históriu, nemá napriek niektorým konštantám (kresťanstvo), celkom jasné smerovanie. V niektorých ohľadoch je zjavné, že to, čo sa doformovalo u niektorých národov Európy v čase, keď sa táto národná spoločnosť sformovala do podoby určitého politického spoločenstva (štát), na Slovensku tento vzťah prebiehal zložito tesne pred 2. sv. vojnou, počas nej a s určitými dozvkami sme súčasníkmi procesu, kedy sa doformováva. Preto aj politický priestor spoločnosti, v ktorej žijeme, ale i prejavy tých, ktorí sú politikmi, sú ešte vždy dosť neurčité. Pri presadzovaní svojich záujmov, ešte vždy možno v pozadí odhaliť rezíduá minulých ideológií, ale i celkom zjavné snahy uplatniť pozíciu moci na úkor spoločenského konsenzu, čo vyvoláva určité napätie a prejavuje sa v obmedzenej slobode konania nás súčasníkov. Hľadáme často vysvetlenie problémov mimo nás, než aby sme uverili, že i my sa môžeme mylíť. Reflexia vyvolaná akýmsi rozprávaním, podnecuje vznik naratívnej identity na úkor oslobodenia sa pre naozajstné slobodné konanie, ktoré Arendtová viaže na súvislosť nezištnej služby blížnemu. Pravda, v rovine týchto úvah by sme mohli pokračovať Finkovou kritikou Aristotelovho pojmu "mimesis" alebo konfrontovať túto skutočnosť s myslením Lévinasa, pokiaľ ide o jeho zdôraznenie priority vzťahu k druhému pred akýmkoľvek poznávaním a sebapoznávaním.

LITERATÚRA:

- [1] ARENDOVÁ, H.: *Krise kultury*. Praha : Mladá fronta, 1994.
- [2] ARENDOVÁ, H.: *Krise totalitarizmu I-III*. Praha : OIKOYMENH, 1999.
- [3] CASPER, B.: *Míra lidství. Rosenzweig a Lévinas*. Praha : OIKOYMENH, 1998.
- [4] LÉVINAS, E.: *Být pro druhého*. Praha : Zvon, 1997.
- [5] POLÁKOVÁ, J.: *Filosofie dialogu (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. Praha : Ježek, 1995.
- [6] RICOEUR, P.: *Symbol, pravda a víra*. Praha : OIKOYMENH, 1997.

Cyril DIATKA

Katedra etiky a katechetiky

Filozofická fakulta

Univerzita Konštantína Filozofa

Hodžova 1

949 74 Nitra

THE AVANT-GARDE ARTIST AND LIFE PRAXIS

Maria POPCZYK

Katovice, Poľsko

ARTYSTA AWNGARDOWY WOBEC PRAKTYKI ŻYCIA

Klasyczna Awangarda, a później ta z lat 60 XX odeszła radykalnie od piękna w sztuce, sytuacja ta zrodziła kryzys w estetyce. Teoria Theodora Adorno i Petera Bürgera podejmują próbę namysłu nad jednym z najważniejszych fenomenów sztuki awangardowej jakim jest związanie sztuki z praktyką życia. Ważne i do dzisiaj dyskutowane jest znaczenie tego fenomenu w obrębie kultury oraz konsekwencje jakie zrodził w sztuce.

One of the fundamental features that distinguishes the avant-garde artistic stance is its attempt to link art to everyday life practice in the strong sense of the word: the point is not just to establish new relations between art and life but to allow art to permeate every aspect of everyday life. The artists incorporate their activities into the wider context concerning the reformulation of the traditional model of art, and this has become a challenge for esthetics. It was the 20th century avant-garde movements which, in the wake of postimpressionism, renounced attempts to rearrange the world and instead sought alternative forms of expression. Thus expressionism conveyed emotional ecstasies in drastically deformed shapes; surrealism concentrated on oneiric states of mind, while abstraction turned to pure geometrical shapes of the universe. The dadaists' rejection of museum and esthetic art directed them towards chaos of everyday life and a play with random elements, which finally blurred the boundaries of the realm restricted to art. Sculpture, reduced to formal arrangements and created as the result of experimentation whose sole purpose was to explore the potential of new materials, illustrated the multiplicity of spaces in constructivism or the absolute time in futurism and, as a result, became a sort of a laboratory instrument or a dynamic apparatus diffusing light. Functionalism became an essence of architecture more appropriate for a new abstract man, to use Le Corbusier's term. Socially committed avant-garde saw art as a means to join actively in civilizational and cultural developments, as it was the case of Russian constructivism. Its recognition of the present as a crisis of values resulted in catastrophic visions of the future or social-artistic utopias based on the confidence in the beneficial effect of technological advancements. The futuristic slogan: *Praise everyday life* required artists to show the world in motion, in dynamic development. It was the cinematic art which met this requirement to the fullest, closely followed by other artistic forms, splintered, stretched in space and blended into their surroundings.

This open structure of art posed a challenge for aesthetics, which hitherto played the role of art's theoretical base. Now aesthetics, with time-honored its categories of description and evaluation of a work of art, such as beauty, tragedy and contemplation, failed to account for the contemporary artistic practice. Theodor Adorno commented on this state of affairs pointing out that in the 20th century nothing concerning art was obvious¹ and insisted that, in this new situation, aesthetics should follow artistic production and reveal the truth of art by means of interpretation and critical commentary. According to Adorno, art, in the process of historical changes, ultimately relieved of its ritual functions and its service to the court and related to the emancipation scheme of the enlightenment, embodies the idea of humanism in the most unrestricted manner. Adorno sees the changes in the realm of art as a process which proceeds according to the negative dialectics, within which art turns against its own existing forms and becomes critical and autoreflective. Adorno refers to Hegel as the one who discovered the significant feature of art: it includes death and, in the process of changes, it contradicts itself. In this dialectical process, art can be reduced neither to the pure illusion with its consolatory quality, as it was the case of esthetic art, nor to the empirical reality. Art can be interpreted, revealing its immanent dynamics, by linking its autonomous and ideal aspects with the empirical and material ones so that the autonomy and life practice, instead of becoming mutually exclusive, explicitly refer to each other, as the dualistic character of art: as an autonomous phenomenon and fait social manifests itself again and again in the distinctly noticeable interrelations and conflicts between both realms.² Thus no pure beauty exists outside its context and it always indicates the social conditions: the beauty of ancient Greek sculpture was a result of slavery, new art denying the beautiful forms brings out its material and technical aspects. Avant-garde artists shift from noble materials to the ones used in industry and, by the same token, reveal what remained concealed in fine arts: the moment of production. They assimilate the *hardened and alienated*, while as far as creativity is concerned, they bring out the moment of spontaneity. Thus the domain of art is broadened and works of art which are the battlefield of conflicting and clashing forces, brings the divided reality to reconciliation, retaining at the same time its critical approach to this reality. Although art does not refer directly to the world: it does not represent it, its immanent dynamics relies on a historically dependent artistic technique.

According to Adorno, all the avant-garde activities can be classified as novelty, which functions as an esthetical confirmation of the modernistic art, while artists' search for novelty combined with the rejection of what has already been achieved, has a unifying function in a work of art. On the other hand, however, the search for novelty poses a threat to art itself, since works of art rapidly lose their relevance and may

¹ ADORNO, T.: *Teoria estetyczna*, trans. K. Krzemieniowa, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, p. 61.

² *Ibid.*, p. 415.

easily become both obscure and banal. Thus the question of an authentic work of art arises. According to Adorno, every work of art is meaningful, even if it is absurd and, like Samuel Beckett's works, renounces its meaningfulness, since the reason for work of art's existence lies in its ability to make us realize the existence of something other than itself. A work of art fails to achieve its objective if the tension between itself and the outside reality as well as the elements of negation and criticism are absent. Thus the fact that the boundaries between art and empirical world are blurred poses a threat to art only when this critical tension is absent. Only the overuse of formal abstract construction and montage, when the artist aims at literality and materiality, and the case when art is solely oriented at popular entertainment and commerce can cancel its dualistic character.

The technical works of art and those based on formal abstract construction poses a problem. The praise of the beauty of machinery, like it is the case of Leger's painting, or works of art based on the function of technological objects, which by the act of exhibition are deprived of their actual purpose: their functionality, reduce art to preartistic barbarity³. Pure materiality is not art for Adorno and seeing it as a crisis of art, he demands either to remove it from the realm of art or to reformulate the conception of art itself. On the other hand, a work of constructivism eliminates materials and put logic and rationality in the central position. This is the intention of such artists as Gabo and Pvesner, whose constructivist objects constitute spatiotemporal arrangements achieved by the use of transparent materials. The weakness of these works lies in the fact that in order to become reality, they adopt their principles from the functional technological devices whose functionality, however, is lost in the realm of art. However, there is also a positive side to constructivism, especially evident in the works by Schönberg, Klee and Picasso, where formal construction is balanced by the expressive-mimetic moment and contributes to the articulation of form. The authentic avant-garde works avoid the industrial aspect of material in the thematic sphere⁴. The avant-garde works can be claimed to have reduced the distance between art and the empirical world, which minimized the realm of its autonomy but never eradicated it altogether. There is, however, a fundamental difference between the authentic work of art, which in Adorno's view, contains the truth about the reality, and the authentic artist's stance which involves his access and commitment to the present in the process of becoming and revolutionary opposition towards the institutions which control art and its functioning.

Peter Bürger sees the origin of avant-garde movements in the opposition against the status of art in the bourgeois society. The 19th century witnessed the flourish of the institution of museum, where art, excluded from the sphere of everyday life practice,

³ Ibid., p. 113.

⁴ Ibid., p. 61.

housed in the specially designed building stylistically evoking ancient Greek temples, was contemplated in the atmosphere of secular rituals. According to Bürger, art in the bourgeois society played an affirmative role: fine art accumulated values expelled from daily life by the principles of market competition and painted the picture of a better world. Furthermore, the esthetic contemplation of works of art was not disinterested but it served the political ends: it relieved and compensated for the sense of resentment. The classical avant-garde objects to this ideological function of art and demands that art regain its practical value, not so much in its content, as it was the case of 19th century realism, but through changing the way art functions in society. The objective was to organize *a new life praxis from a basis in art*⁵: to develop modes of production and to provide art with the new ends and functions related to the altered process of art reception and based directly on the practice of everyday life. Successive waves of avant-garde maintain the anti-esthetic function of art, transforms the role and position of the artist and reconciles the stances of the artist and the viewer hitherto presented as opposing.

Even though the artist still remains the subject, he ceases to be a creative demiurge and becomes more of a producer, or withdraws in the sphere of the originator. Duchamp signing his name on the ready-made objects questions the status of the artist as an individual creator in the bourgeois society. However, according to Bürger, the ready-made objects contradicted the esthetic function of art, at the same time, however, they eradicated the boundary between a work of art and a product of consumption. What is more, with frequent repetition, Duchamp's gestures lost their capacity to establish a new context of art and finally settled into the art market and the institution of the museum. The failure of the avant-garde lies in the fact that despite its origins as the opposition against the function of art in the society, it became accepted by the institution of the museum in the 60s. *In late capitalist society, intentions of the historical avant-garde are being realized but the result has been a disvalue*⁶.

Adorno convinced of the critical and culture-producing role of art sees the elimination of boundaries between high and popular art as a decline of its most important function, which is the opposition against the existing reality. Fredric Jameson, on the other hand, diagnoses the art and theoretical discourses of the late-capitalist, postindustrial and consumer society, which is dominated by the mass media, as a result of new economic system determining a new mode of social life.⁷ Art in such a society is necessarily the art of pastiche and schizophrenia. Finally for Bürger, incorporation of art into the sphere of everyday life eradicates the difference between

⁵ BÜRGER, P.: *Theory of the Avant-Garde*, tr. M. Schaw, Minneapolis : Manchester University Press, 1984, p. 49.

⁶ Ibid., p. 54.

⁷ JAMESON, F.: *Postmodernism and Consumer Society*, In: FOSTER, H. (ed.), *Postmodern Culture*, London : Pluto Press, 1985, pp. 111-125.

those two spheres: art and everyday life practice. However, the question arises: what this eradication involves and what is its actual significance?

The criticism concerning the art of the second half of the 20th century, labeled as transavantgardism or postmodern art, focuses on the dilemma whether it should be regarded as a continuation of the Classical Avant-Garde or rather a separate artistic movement. The art of this period renounces revolutionary zeal and frequently complies with the market requirements. Predominantly, however, it abandons the first avant-garde's utopias and the conviction of the art's capacity to transform the social life. Rossalin Krauss finds no reason to speak about the continuation of the avant-garde's ideals, since the postmodern art deconstructed the notions of origin and originality which constituted the avant-garde movements⁸. Jean-François Lyotard is of a contrary opinion and claims that the postmodern art is possible only because it is already present in the earlier phase, namely in the modernist art⁹. This claim is supported in a particularly evident way by the trends referring to Marcel Duchamp's works. Dick Higgins sees the dispute in still another perspective. In his opinion every avant-garde movement comes to a close, while there is no art without the avant-garde: avant-garde is a part of art and the origin of the era that follows it¹⁰.

While the Classical Avant-Garde started the process of broadening the realms of art in the atmosphere of revolt and hope, the transavantgardism encompassed all the possible areas, places and social events: it embraced all the reality the artist encounters. And although this plurality of activities cannot be said to follow any known rules, the artist can be defined as the one who accompanies all the manifestations of human existence, as an individual who penetrates the regions of the insignificant and left out, extreme and violent. The artist is no longer a creator whose task is to heal the world, but the one who deliberately accepts all the situations in which a modern man is involved.

Jeanny Holzen incorporates her activities into the design of urban advertising. She arranges cold neon light in the space of Berlin Potsdam Square so that they give the impression of pure sensuality. On another occasion her neon lights halt a passer-by with their intense confession: *Save me from what I want* – the sentence which reveals the existence of human tragedies under the glossy surface of glamorous advertising. When the artist cuts out a geometrical circle in the demolished wall of the derelict building, he detects something degraded and doomed to death. The act of evoking the principles which brought the building into existence in the first place

⁸ KRAUSS, R. E.: *The Originality of the Avant-Garde and Others Modernist Myths*, Cambridge : MIT Press, 1985, p. 170.

⁹ LYOTARD, J.-F.: *Answering the Question: What is Postmodernism?* In: I. HASSAN, I. – HASSAN, S. (ed.), *Innovation/Renovation. New Perspective in the Humanities*. Wisconsin, 1983, p. 339.

¹⁰ HIGGINS, D.: *Nowoczesność od czasu postmodernizmu*, Gdańsk : słowo/obraz terytorium, 2000, p. 110.

restores the dignity of the place, since geometry has always been related to the power of human spirit. There are also instances, both more symptomatic and more drastic, when the artist puts his own life at risk. The most shocking case is Bas Jan Ader's death in 1975 during his project *In Search of the Miraculous*, which involved crossing the Atlantic Ocean in a sail boat. Other examples include plastic surgery (Orlan) or the experimentation with one's own body (Stelarc).

The artist penetrates everyday life in the act of apparent identification with every human being. Artistic actions, however, can be distinguished, isolated and interpreted, as they are recorded and documented: the geometrical hole in the building does not exist any more, nor does the building itself, but the photographs draw the attention to the past enterprise. The works of this kind are often not designed to be exhibited in a gallery but to be circulated in the stream of information. Stripped of fixed reference and introduced into the space of events with their inherent impermanence they are supposed to resemble life processes. What is crucial here is the deliberate act of choice which does not assume any specific purpose and in such an artistic activity the artist unified with the totality of being emerges.

Maria POPCZYK
Zakład Estetyki
Instytut Nauk o Kulturze Uniwersytet Śląski
Pl. Sejmu Śląskiego 1
40-042 Katowice
Polska

ČLOVEK V DYNAMIKE NOVEJ DOBY

Igor ŠIMO

Banská Bystrica, SR

A MAN IN DYNAMICS AT THE PRESENT TIME

In the complexity of the movement to the knowledge – oriented society, all of the scientific branches are finding themselves in front of the new, unprecedented and inexperienced problems that have to be solved somehow. In the branch of philosophy it means mainly looking for new paradigms. The variety of ingresses has evocated me couple of question that I tried to find few possible solutions which are listed in the following article.

Človek je mnohorozmerná bytosť a všetky charakteristiky jeho osobnosti sa podieľajú na poznaní. Nádej, viera, intuícia, cit a rozum sú rôznymi časťami toho istého celku a patria k sebe možno viac, ako sme si mysleli. Plínius už v 1. storočí n. l. konštatoval, že: „Nádej je pilierom, na ktorom stojí svet, je snom každého živého človeka“ ([15], 100). Zdá sa, že sa nám vracajú polozabudnuté pravdy, podľa ktorých človek nie je iba rozum ale aj srdce, pretože ako hovorí francúzsky mysliteľ Blaise Pascal: „Srdce má svoje dôvody, o ktorých rozum nič nevie“.

Stavanie hraníc medzi rozum na jednej strane a cit, vieru na strane druhej – to je jedna z príčin, ktorá spôsobila jednostrannosť v myslení a diskvalifikovala človeka v jeho mnohorozmernosti a tak sa stalo, že: „Ľudia, ktorí verili, pretože nechceli vidieť a ľudia, ktorí neverili, pretože si mysleli že vidia, kráčali po jednosmerných chodníkoch. Rozum a cit – možno paradoxne – patria k sebe. Viac ako sa nám často zdá“ ([12], 6). Kolaps rozumu ako základného prvku moderny sa prejavuje mnohovrstvovo, pričom sa tento kolaps nepremieta do prechodu k svojmu protipólu – iracionalizmu či nerozumnosti. Kolaps sa prejavuje akýmsi druhom sebazničenia, implózie. Modernistické chápanie rozumu tento prezentovalo v jeho celostnosti a nezastupiteľnosti, a pritom sa dial pravý opak. Rozum smeroval do svojej partikularizácie, pričom na zrýchlení tejto partikularizácie – a teda kolapse rozumu – sa podieľal rozum sám. Dochádza k výraznej inflácii rozumu, pretože ak racionalitu obecné chápeme ako schopnosť človeka konať tak, aby mal aj predstavu o možných dopadoch svojho konania, a ak by boli výsledky jeho konania negatívne, tak nekonať, potom paradoxne vyznieva konštatovanie, že človek svojim rozumom a rozumnou činnosťou vytvoril potenciál, ktorý je schopný jeho samotného zničiť. Rozum prestáva fungovať

¹ Dochádza k narušeniu „principiálnosti“ rozumu, keď je rozumovými argumentami možné hájiť prírodné prostredie i obhajovať ťažbu dreva v dažďových pralesoch, bezbrehý rozvoj vedy a nových technológií i ochranu energetických zdrojov zeme, klonovanie i zákaz klonovania.

princiálne.¹ Človek je nútený prehodnotiť svoj pozitívny vzťah k racionalite, pretože: „Križa rozumu a univerzálnych hodnôt ... ho nútila, aby radikálne menil svoje predstavy o svete a svojich vlastných schopnostiach. Človek bol nútený vytriezviť z antickej, popr. renesančnej či osvietenskej eufórie racionality a zmierovať sa so skutočnosťou, že jeho poznanie nepostihuje správanie sa sveta a že v dôsledku toho nie je schopný riadiť spoločnosť a ovládať svoje dejiny“ ([13], 192).

Existuje však aj iný prístup, ktorý presadzuje presvedčenie, že všetko, čo sa deje v mene rozumu a racionality smeruje k rozumnej alternatíve svojho riešenia. Riešenie existujúcich kríz vidí v ešte masovejšom nasadení vedy a techniky, ešte mohutnejšom využití ľudského potenciálu, ešte komplexnejšom vyťažení rozumu.² Ukazuje sa, že tento postup nebude funkčný. Skôr sa zdá nevyhnutný zásadný prelom v chápaní racionality, pretože problém nie je trvalosť rozumu, nejde ani o pokus spojiť partikulárne rozumy do jedného funkčného celku. V etape súčasného zlyhania rozumu jednoducho niet takého modelu rozumu, ktorý by bol schopný a ochotný „znovurozbehnutia“ či „diskurzu“ (Habermas). Ani modely požadujúce „reštartovanie pokroku“, nie sú riešením krízového stavu, pretože sa ukazuje, že: „To, čo umožnilo ...obecné znekultúrenie... to nebola neexistencia pokroku, ale práve naopak bol to postupujúci vedeckotechnický, umelecký, ekonomický a politický rozvoj...“ ([11], 82).

Postavenie rozumu na piedestál jediného garanta správneho a pravdivého poznania a konania v období novoveku, má za následok na jednej strane nekritický postoj človeka k svetu, no na druhej strane umožnilo človeku samého seba vnímať ako samostatný, autonómny subjekt. Tu sa nachádza ďalší zdroj konfliktu medzi človekom a existujúcim stavom spoločnosti. Novodobá metafyzika je dvojrozmerná – je centrálna zameraná na subjekt, no zároveň je zameraná na zjednocovanie. Zameranosť na zjednocovanie v sebe implicitne obsahuje potrebu zbaviť sa všetkého, čo vykazuje známky „inakosti“. Všetko, čo sa nedá zahrnúť pod zjednocovanie, je odvrhnuté. Prekročenie tohto rozporu novodobej metafyziky predpokladá „odčarovanie sveta“ (Max Weber) či „instrumentalizáciu rozumu“ (Habermas).³ Rozum, ktorý bol pôvodne viazaný s tradičnými hodnotami sa sekularizuje a instrumentalizuje. Dostávame sa do štádia, kedy na jednej strane existuje tendovanie k univerzálnosti a na strane druhej existuje tendencia roztrieštenosti rozumu, pričom nás obklopujú variabilné typy racionality.⁴ Nosnou charakteristikou novodobého rozumu je jeho tendovanie k

² Predstavitelia týchto koncepcií sa nestotožňujú s charakteristikou súčasnej krízy ako globálnej a často sa nestotožňujú ani s existenciou krízy racionality.

³ Habermas pri hodnotení stavu rozumu hovorí o jeho „instrumentalizácii“, no pri hodnotení stavu modernej spoločnosti sa prikláňa k názoru, že projekt modernity pokračuje, neprestupuje do modelu postmodernity, aj keď pripúšťa, že realie v spoločnosti sa zmenili. Nezmenilo sa však smerovanie, a preto niet dôvodu na pochybovanie o úlohe, ktorá z týchto reálií vyplýva.

⁴ Neustále sa zväčšuje počet opísaných typov racionality, pričom vo viacerých prípadoch je už takmer nemožné odlišiť jednotlivé špecifičnosti. V súčasnej dobe možno evidovať niekoľko desiatok typov racionality.

vlastnému rozpadu, pričom táto tendencia je obsiahnutá v rozume samotnom. Prekonať toto protirečenie je snahou veriť v utópie, pričom: „...utópie prikazujú dôverovať múdrosti Neprítomného Rozumu“ ([2], 138).

Projekt moderny, postavený na logocentrickom chápaní rozumu, nie je schopný reflektovať aktuálne zmeny v systémoch. Historicky prekonaný – zdá sa – je aj model, ktorý navrhuje riadiť skutočnosť cez vstupy vedecko–inštrumentálnej racionality. Pluralizmus, rozmanitosť, divergentné posuny, dynamickosť, napätia, ktoré v systémoch existujú, sú pre modernistické poňatie rozumu neprijateľné. Ak prijmeme rozpad rozumu bez možných pozitívnych východísk, potom konečným dôsledkom rozpadu rozumu bude ľubovôľa myslenia a konania a z tohto bodu nasleduje už len strata zmyslu, strata smerovania. Kdesi na tejto úrovni uvažovania sa filozoficky nachádza Derida a Lyotard a čiastočne aj Foucault, keď naznačujú, že rozpad rozumu, ale i apokalyptickú víziu už máme za sebou, a že pred nami je iba akási „heterogénnosť jazykových hier“. Dejovosť a konanie či Deridovská „príhoda“ je umiestnená v „prázdnote“, teda je umiestnená medzi dve výpovede o veci, pričom významovo sú tieto veci nejasné a ich zmysel nám uniká. Tento model evokuje v človeku stav dezorientácie a beznádeje, ak ešte navyše zoberieme do úvahy, že apokalypsa nemôže nastať, pretože už bola. Podľa Deridu neexistuje nijaká konečná pravda ani nijaký faktický koniec, pretože každý koniec sa prepadáva sám do seba, každá apokalypsa sa „prepadáva sama do seba, je koncom ukončenia – Apokalypsa teraz: nie teraz ale niekedy“ ([5], 64). Foucault koncipuje prístup, v ktorom dominantnú pozíciu má simulácia. Jeho koncepcia umožňuje uvažovať o konci, ktorý sme už absolvovali, a to, čo si myslíme, že prežívame, je len simuláciou. Foucaultov model „trvalej konjunktúry konca človeka“ a model „utópie, pretože to je miesto bez miesta“ a „heterotópie“ ([6], 76), si získali značnú popularitu a stretli sa s veľkým ohlasom.

Model, podobný Deridovej apokalypse, nám ponúka aj J. Baudrillard. I on konštatuje, že sme už za svojimi koncami, že sme na druhom brehu, že skutočnosť už nie je, pretože už bola. To, čo vnímame ako skutočnosť, je vlastne iba súborom informácií a my už nie sme schopní odlíšiť od seba realitu a „simulakrum“. Z takéhoto konštatovania vyplýva klamlivosť reálií. Neexistujúca realita nemôže predpokladať existujúci čin, a teda aktivity a činy sú zbytočné, pretože činy majú zmysel iba vtedy, keď niečo menia, no meniť môžu iba vtedy, keď niečo existuje. Keď nič neexistuje, niet čo meniť, neexistuje „nijaký telos“ – prešli sme do stavu hypertélie. Neexistuje budúcnosť, nie sú nové ciele za novými horizontami, nie sú dejiny a ten veľký dejinný zlom nie je pred nami, ale za nami. To, čo vnímame nie je realita, je to iba simulácia, sebazrkadlenie, pseudorealita. Už nič nie je pred nami a „Hrozba, že sa niečo stane sa rozplynula v permanentnom nebezpečenstve, že sa nestane nič“ ([3], 124). Človek zostáva ľahostajným, pretože i zmenu doby, krach myslenia a dokonca aj koniec sveta (i jeho začiatok), človek iba simuluje.

„Všetko tu už bolo“ tvrdí aj Ben Akiba, oproti tomuto tvrdeniu stavia napr. Konrad Lorenz, súputník K. R. Poppera konštatovanie: „Nič tu ešte nebolo a všetko je možné

! "No i Lorenz varuje pred jednostranným optimizmom. To, že „nič tu ešte nebolo...“ vypovedá o fakte, že svet a spoločnosť sú otvorené, a teda je otvorená aj veda, a teda môžeme predpokladať jej ďalší rozvoj. Možný ja ale aj opačný postup, pretože vychádzajúc z „neurčitosti svetového diania“ a jeho „nepredpovedateľnosti“, autor odvodzuje neopodstatnenosť našej viery, ba nášho presvedčenia, že všetok ďalší vývoj pôjde iba smerom dopredu v zmysle pozitívneho pokroku. Z analogických príkladov vývoja v prírode („rodokmeň od améb až k človeku“) človek má tendenciu uveriť, že smerovanie k lepšej budúcnosti je jasne determinovaná. Možný je ale aj vývoj, pri ktorom „Z každej dosiahnutej úrovne môže evolúcia ísť nielen hore, ale tiež smerom dolu a že nikde nie je napísané, že človek už teraz nestojí na vrchole svojho vývoja ...; ved' poznatky a pokroky vedy môžu uviaznúť ... a všetko môže smerovať ku strašnému ... termitnému systému“ ([14], 40). Rozpadla sa aj ilúzia technického samospasiteľného modelu, keď sa ukázalo, že technokratická verzia existencie sveta nie je tou správnou cestou, karteziánsky antropocentrizmus akoby splnil svoje historické poslanie a teraz pred nami vyvstala otázka ako ďalej, keď: „... éra technokratizmu a moderného racionalizmu končí; čím ju však chceme nahradiť? Čo chceme ponúknuť väčšine ľudstva, aký systém hodnôt, aký myšlienkový náboj na prelome tretieho tisícročia a na hranici ekologického kolapsu zeme“ ([10], 95).

Na novovzniknutú situáciu je evidentne potrebný iný mechanizmus riešenia, ktoré budú musieť mať iný fundament. Základnou požiadavkou pri zmene prístupov, hodnotení a postupov, je požiadavka celostnosti a nie parciálnosti. Ak problematiku zasadzujeme do rámca krízy racionality, racionality modernej⁵, tak spôsoby riešenia krízového stavu nemôžeme nájsť na úrovni tohto typu racionality, ani *iba* na úrovni racionality, pretože: „... vo väčšine skutočných ľudských zápasov sa nedá zvíťaziť iba rozumom“ ([1], 5).

Dôležité bude najskôr opísať paradigmy, ktorými boli tieto prístupy vyvolané, a potom hľadať adekvátne postupy. Ak aj na tejto úrovni nevieme, aké budú, isto vieme, že ak budeme naďalej postupovať cestou, ktorú nám ako alternatívu ponúka novoveké rátió, naďalej budeme mať pred sebou neriešiteľnú kombináciu kríz spoločnosti. Iba zmena východiskových pozícií dáva alternatívu riešenia, pretože: „Tiaživé problémy, ktorým čelíme, nemôžu byť vyriešené na tej istej úrovni myslenia, ktorá ich vytvorila“ ([4], 29).⁶ Komplexnosť poznávania sa stáva dominantnou požiadavkou pri zmene paradigmy. V rámci tejto komplexnosti bude potrebné redefinovať vzťah medzi

⁵ Terminologické spojenie „moderná racionalita“ je v použitom vzťahu chápané ako „novoveká racionalita“, teda historický typ racionality, ktorého vznik je datovaný do 17. stor., pričom: „Dnes je evidentné, že moderný typ racionality, ktorý dominoval vede a kultúre Západu od 17. storočia je v súčasnosti buď v kríze, alebo dospel na hranice svojich možností, prípadne to, že sa tu rodí čosi nové.“ ČERNÍK, V., VICENÍK, J., VIŠŇOVSKÝ E.: *Kríza moderného typu racionality a možnosti jej prekonania*. In: Zb. *Moderná racionalita* I. Prešov, 1995.

⁶ Jedna z definícií šialenstva existuje v podobe konštatovania „robiť stále tie isté veci a očakávať iné výsledky“.

poznávajúcim subjektom a poznávaným objektom pričom je potrebné začať „sa pokúšať“ o definíciu „stávania sa“, venovať pozornosť časopriestorovým väzbám medzi subjektom a objektom. Deskriptívny prístup nie je postačujúci ani na úrovni subjekt – objektového vzťahu, ani na úrovni skúmania vzťahov medzi jednotlivými fázami vývoja spoločnosti. Za predpokladu, že naozaj prechádzame do „inakosti“ kvality organizácie spoločnosti v tomto kontexte bez ohľadu na jej pomenovanie (moderná, nemoderná, antimoderná, postmoderná, neomoderná ...), ak naozaj prechádzame do: „... planetárnej sféry rozumu, musí (ľudstvo, doplnil I.Š.) novým spôsobom pristupovať k úžitkovým hodnotám samoregulácie od mikroprocesov k makroprocesom a vidieť v nich jednotiace princípy koevolúcie“ ([7], 18). Iba týmto mechanizmom zohľadní a bude brať do úvahy i také – nesporne dôležité – prvky, rozhodujúce pre definovanie krízových bodov spoločnosti, ktoré až doteraz považovalo iba za externalitu.

Moderný typ racionality⁷ má ambíciu plniť univerzálnu úlohu pri vysvetľovaní objektívnej reality, a preto diskvalifikuje mnohorozmernosť subjektu iba na jeho rozum. Tu sa nachádza jeden rozmer možnej zmeny ak dôjde k posunu, kedy v subjekt – objektovom vzťahu nebude prioritovaná rozumová zložka, ale dôjde k výraznejšej „subjektivizácii“ tohoto vzťahu, a to tak v priestore ako aj v čase. „Subjektivizácia“ v priestore bude výraznejšie akceptovať model, v ktorom subjekt stav vecí nielen opisuje, ale ich aj tvorí, resp. pretvára. „Subjektivizácia“ v čase vyjadrí dôležitosť momentu „stretu“ subjektu s objektívnou realitou, pretože tento „bod stretu“ v čase je rôzny, závislý od stavu, fázy vývoja objektu a záver je závislý od významu, aký skúmaný objekt pre skúmajúci subjekt má. Uvedený prístup dáva synergii jednotlivých zložiek väčšiu komplexnosť, aj keď nesporne zvyšuje jej komplikovanosť.

Prostriedkami modernej racionality však nie je možné postihnúť dynamické zložitosti dejov, prebiehajúcich vo veľkých otvorených systémoch, pretože skúmaný objekt, dej či jav musí byť podľa modernistického prístupu alebo verifikovateľný alebo falzifikovateľný. Pokiaľ nemožno jav verifikovať alebo falzifikovať, nie je predmetom skúmania prostriedkami modernej racionality, a teda je gnozeologicky nerefektovateľný. Pri zásadných zmenách, ktoré sa v systémoch dejú, však dochádza k reorganizácii i samoreorganizácii, pričom v tomto procese pôsobia novoobjavené fenomény, ktoré sú označované ako fluktuácie, bifurkácie, dispatívne prejavy, fázové prechody, turbulencie,⁸ s ktorými moderná racionalita pri vymedzovaní možnosti

⁷ Členenie je prebraté od autorov Černík, Viceník, Višňovský, ktorí tvrdia, že: „ Vo vývine vedeckej racionality možno rozlíšiť niekoľko zásadných epoch či paradigiem. Tak možno hovoriť prinajmenšom o **tradičnom** (antickom, aristotelovskom, klasifikačnom) a **modernom** (novovekom, karteziánskom, vzťahovo - kauzálnom) **historickom type racionality...**“) ČERNÍK, V., VICENÍK, J., VIŠŇOVSKÝ, E.: *Kríza moderného typu racionality a možnosti jej prekonania*. In: *Moderná racionalita I.* str. 80.

⁸ Fluktuácia (lat.) - nestálosť, prechodnosť, kolísavosť

Bifurkácia (lat.) - členenie na dve alebo viac častí, rozvetvenie, rozštiepenie

Dispatívny (lat.) - nesúrodý, nesúvislý, roztrúsený

Turbulencia (lat.) - vírivosť, neusporiadanosť,

verifikovateľnosti alebo falzifikovateľnosti systému neuvažuje. Tieto vlastnosti a charakteristiky reflektuje teória synergie⁹ či synergetika. Veľké otvorené systémy vykazujú značnú divergenciu a odlišné smerovania vývoja, a preto je opätovne nastoľovaná potreba nového prístupu k ich skúmaniu. Ukazujú sa „inakosti“, ktoré strácajú pevné spojenie s pôvodnou štruktúrou, z ktorej vyrástli a vytvárajú nové útvary, ktoré vznikajú akoby nelogicky, niekedy dokonca akoby v protiklade nám známym zákonom a zákonitostiam. „Strata spätosti starých štruktúr vytvára predpoklady na objavenie nových zárodkov (náhodne) a ich uplatnenia v ďalšom vývoji. Títo noví mutanti by sa bez straty pôvodnej zviazanosti štruktúr v podmienkach jej striktnej a pevnej organizácie len ťažko mohli uplatniť. Tým sa proces oslabovania pôvodnej štruktúry (chaos) stáva predpokladom spontánnej tvorivosti veľkého otvoreného systému“ ([8], 12). V rovine modernej racionality by takýto prístup bol minimálne „ťažko akceptovateľný“, pretože „subjektivizácia v priestore“ je v modeli modernej racionality neprípustná. Moderná veda, stavajúca na modernej racionalite (a to najmä v spojitosti s technikou ako „vedotechnika“, ak použijeme tento výstižný Heideggerov, Habermasov či Lyotardov termín)¹⁰ absolutizujúca Rozum, nepripúšťa chaos ako možný nosný princíp zmeny otvoreného systému alebo ako dôležitý výstup pri vzniku systému nového. Stále častejšie však rezonujú závery, podľa ktorých: „Teória chaosu zblížuje mikro–pohľad s makro–pohľadom... Súčasne pomáha revidovať prísnu exaktnú abstrakciu, z ktorej vyviera celá európska veda, v prospech pohľadu ľudského (v zmysle sklonu k chybovaniu), takmer všeobjímajúceho, pokúšajúceho sa zachovať každú šírku, hĺbku i zložitosť súvislostí, štruktúr a vzájomných pôsobení“ ([9], 21).

Prepojenie medzi výdobytkami prírodných vied a spoločenskými teóriami je zmysluplné vtedy, keď poznatky z jednej oblasti druhú oblasť rozvíjajú a nedeformujú. Vyvrátenie euklidovskej geometrie a Newtonovskej teórie Albertom Einsteinom využil pre svoj model falzifikácie K. R. Popper a vytvoril pre pochopenie takú formuláciu, ktorá zásadne ovplyvnila pohľad na ambíciu vedy (ale i filozofie) dopracovať sa k definitívnym pravdám. K. R. Popper tvrdí, že: „...náš svet nie je svetom, v ktorom sa potvrdzujú pravdy, ale je svetom vyvracania omylov. Svet však existuje a existuje aj pravda; iba istota o svete a pravde existovať nemôže“ ([14], 11). Smerovanie civilizácie do štádia „poznatkovo orientovanej spoločnosti“ alebo tiež „informačnej“¹¹ spoločnosti požaduje zmenu od analýzy javov k analýze procesov, vznikajú nové vedecké prístupy i nové vedné disciplíny, ktoré formulujú nové metateórie, vzniká

⁹ Synergia (gréc.) - spolupôsobenie, súčasnosť

¹⁰ ČERNÍK, V., VICENÍK, J., VIŠŇOVSKÝ, E.:c.d. str. 80.

¹¹ V odbornej literatúre sa objavuje tak spojenie „poznatkovo orientovaná spoločnosť“ ako aj spoločnosť „informačná“, pričom väčšina autorov považuje obe vyjadrenia za rovnocenné. Rozdielnosti sa objavujú v literatúre, špeciálne venovanej problematike informatiky, kde sa od seba odlišuje obsahové naplnenie spojenia „informačná spoločnosť“ (najčastejšie spájaná termínmi „informačná diaľnica“ a nepoužíva sa (alebo sa vyskytuje len veľmi sporadicky) spojenie „poznatkovo orientovaná spoločnosť“.

potreba vytvorenia nového modelu rozvoja systémov a subsystémov spoločnosti tak, aby zodpovedali podmienkam vznikajúcej globálnej informačnej spoločnosti, pretože tá sa prejavuje nebývalým rastom interdependencie, prejavujúcej sa v stále prehlbujúcejšej vzájomnej závislosti subsystémov.

LITERATÚRA:

- [1] BACON, F.: *Nové organon*. Praha, 1974.
- [2] BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmodernej dobe*. Praha, 1995.
- [3] BAUDRILLARD, J.: *Simulakra a simulace*. Praha, 1978.
- [4] COWEY, S. R. – MERRILL, R. R.: *Krok za krokom*. Olomouc, 1996.
- [5] DERIDA, J.: *Apokalypsa*. Wien, 1985.
- [6] FOUCAULT, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha, 1996.
- [7] IVANIČKA, K.: *Základy synergetiky*. Banská Bystrica, 1997.
- [8] IVANIČKA, K.: *Synergetika a ekonomika*. Bratislava, 1993.
- [9] KRÁLÍK, J.: *Chaos versus synergie v kvantitativní lingvistice*. In: *Chaos, věda a filosofie*. Praha, 1999.
- [10] KUČÍREK, J.: *Kriza racionalizmu ako kriza antropocentrizmu*. In: *Moderná racionalita I*. Prešov, 1995.
- [11] LYOTARD, J. F.: *O postmodernizmu*. Praha, 1993.
- [12] MIHINA F.: *K archeológii a architektónike novovekej racionality*. In: *Moderná racionalita I*. Prešov, 1995.
- [13] PAVELKA, J.: *Antropocentrismus a pojetí „chaosu“ a „řádu“*. In: *Chaos, věda a filosofie*. Praha, 1999.
- [14] POPPER, K. R. – LORENZ, K.: *Budoucnost je otevřená*. Praha, 1998.
- [15] VOS, R. D.: *Súcitný kapitalizmus*. Partizánske, 1995.

Igor ŠIMO

Katedra filozofických vied

Fakulta humanitných vied UMB

Tajovského 40

974 00 Banská Bystrica

MOŽNOSTI IMPLEMENTÁCIE VYBRANÝCH PRVKOV KATOLÍCKEJ SOCIÁLNEJ NÁUKY DO EKONOMICKEJ TEÓRIE

Jana PITEKOVÁ
Poprad, SR

*SELECTED ISSUES OF THE CATHOLIC SOCIAL STUDY AND THEIR POSSIBLE
IMPLEMENTATION INTO THE ECONOMIC PRACTICE*

Economics is a social science studying the exploitation of limited sources of human needs satisfaction in the conditions of free market economy. One of the basic preconditions for the effective functioning of free market system is the existence of the competitive environment. The purpose of the article is to emphasize the topicality of the competitive environment knowledge obtained by means of the Catholic social study research and its consequent implementation into the economic practice.

Úvod.

Ekonomía je spoločenská veda, ktorá skúma využívanie obmedzených zdrojov na uspokojovanie potrieb ľudí v podmienkach trhovej ekonomiky. Predpokladom efektívneho fungovania trhového mechanizmu je konkurenčné prostredie. Cieľom príspevku je na základe štúdia katolíckej sociálnej náuky poukázať na aktuálnosť poznatkov týkajúcich sa problematiky konkurenčného prostredia a na ich následnú implementáciu do ekonomickej teórie. Konkurenčné prostredie sa prejavuje predovšetkým tým, že subjekty konkurenčného trhu /domácnosti a firmy/ sú vo svojom ekonomickom rozhodovaní nezávislí. Význam konkurenčného prostredia presahuje ekonomickú sféru. Vytvára podmienky, v ktorých sú si všetci občania formálne rovní, čím sa realizuje konečný cieľ slobodnej, liberálnej spoločnosti. Konkurencia, napriek všeobecne uznávaným pozitívnym účinkom, nepredstavuje v trhovej ekonomike prvok, ktorý by sa spontánne presadzoval a dlhodobo sám od seba udržoval. Svojím pôsobením sa postupne mení na nedokonalú. Ak sú vytvorené prekážky pre sústreďovanie hospodárskej moci, t.j. napríklad pre vznik monopolov, odpadáva nebezpečie ich zneužitia pre politické ciele. Práve pre schopnosť ochraňovať a zaručovať rôzne stránky ľudských slobôd, je udržanie konkurenčného prostredia považované často za samostatný cieľ hospodárskej politiky, ktorý je nadradený iným cieľom, napr. stabilizačným (Uramová, 2000, s. 46). O jeho význame svedčí aj skutočnosť, že politika konkurenčného prostredia sa začala realizovať už koncom 19. storočia, pričom štátny intervencionizmus ako taký sa v hospodárskej politike presadil až v prvej tretine 20. storočia. Na druhej strane je nutné uviesť, že súčasné vyspelé

trhové ekonomiky majú prevažne oligopolistickú štruktúru a sú schopné dosahovať dlhodobu hospodársky rast. Ekonómovia ako napr. Schumpeter a Galbraith vo svojich vedeckých prácach upozorňujú, že práve nedokonalá konkurencia je zdrojom rýchleho ekonomického rastu trhových ekonomík, a že nie je vhodné za každú cenu „ničť všetko len preto, že je to veľké“. Je potrebné posúdiť širší spoločenský a ekonomický význam fungovania monopolov.

Vyššie uvedené poznatky potvrdzujú, že problematika konkurenčného prostredia je neustále sa formujúcim prvkom v ekonomickej teórii. Na základe štúdia sociálnych encyklik /najmä *Rerum novarum* pápeža Leva XIII. z roku 1891/ poukazujeme na aktuálnosť poznatkov v oblasti konkurenčného prostredia v súčasnej ekonomickej teórii.

Podmienky vzniku sociálnej encykliky „*Rerum novarum*“.

Prvá buržoázna revolúcia, uskutočnená v Anglicku, zvrhla nielen staré feudálne zriadenie, ale vytvorila aj podmienky na zrod nového hospodárskeho systému – kapitalizmu na báze trhovej ekonomiky. Zlom vo vývoji trhovej ekonomiky nastal až v XIX. storočí, ktoré sa stalo storočím veľkých technických vynálezov. V tomto storočí bol vynájdený parný stroj, ktorý umožnil kdekoľvek budovať nové fabriky na báze nového energetického zdroja – pary a transmisíí. Parný stroj podstatne zvýšil ekonomický rast. Neustále zvyšovanie tempa ekonomického rastu bolo umožnené aj ďalšími veľkými technickými objavmi, a to vynájdением elektrickej žiarovky a následne elektrickej energie, ako aj vynájdением výbušných motorov, ktoré sa stali akcelerátorom budovania novej materiálno-technickej základne rozvinutého kapitalizmu.

Priemyselná revolúcia, ktorá umožnila prechod na strojovú kapitalistickú veľkovýrobu mala však pre novú spoločnosť a najmä pre pracujúcich vážne následky. Podmienila nielen vznik trvalej rezervnej armády nezamestnaných, ale aj masovú nezamestnanosť, ktorú spôsobila tzv. substitúcia výrobných faktorov. Paradox tohto obdobia spočíva v tom, že na jednej strane strojová kapitalistická výroba podstatne zvýšila produktivitu práce, do nevídaných rozmerov rozšírila výrobu materiálnych statkov a stala sa zdrojom obrovských ziskov a nesmierného bohatstva pre hrstku kapitalistov – podnikateľov. Na druhej strane namiesto zvýšenia životnej úrovne pracujúcich spôsobila zvýšenie stupňa ich vykorisťovania a neznesiteľnú biedu. Bieda doľahla však nielen na plecia tých, ktorí natrvalo stratili prácu, ale aj tých, čo prácu mali. Vysoká ponuka nezamestnaných robotníkov na trhu práce stlačila aj ich mzdu na minimum. Práca sa stala tovarom a jej cenu určoval trh na úrovni hlboko pod existenčným minimom. (Glos, 2001, s. 39 - 41) V tomto období vystúpil na obranu práv pracujúcich najvyšší predstaviteľ rímskokatolíckej cirkvi pápež Lev XIII. so svojou encyklikou „*Rerum novarum*“ (15. mája 1891). Záslužný čin Leva XIII. spočíva predovšetkým v tom, že takmer polstoročie pred J. M. Keynesom (1936) požaduje zásahy štátu do ekonomiky. Nevyhnutnosť štátnych zásahov do ekonomiky s osobitným zreteľom na

ochranu práv pracujúcich, s cieľom zlepšiť ich neudržateľné sociálne postavenie, zdôvodňuje takto: „Pri ochrane práv súkromných osôb musí štát osobitne pamätať na bezmocných a biednych. Trieda boháčov, ktorá je silná sama o sebe, nepotrebuje verejnú ochranu. Trieda proletárov, ktorá nemá žiadnu podporu vo svojom majetku, sa musí uchádzať o ochranu štátu.“

Sociálna encyklika *Rerum novarum* je základným dokumentom sociálneho učenia katolíckej cirkvi. Všetky ďalšie sociálne encykliky vychádzajú z nej, nadväzujú na ňu a na ňu sa aj odvolávajú. Je medzníkom vo vývoji sociálneho učenia cirkvi a začiatkom nového učenia, ktoré možno charakterizovať takto:

- a/ Katolícka cirkev si uvedomila, že v novej priemyselnej spoločnosti musí zmeniť svoju taktiku aj sociálna náuka, lebo ide o spoločnosť, v ktorej na jednej strane vzniká obrovská moc a bohatstvo a na druhej strane úmerne k tomu vzniká nielen závislosť pracujúcich od tejto moci, ale aj ich neznesiteľná bieda.
- b/ S nástupom priemyselnej revolúcie vzniká nový typ spoločnosti. Cirkev musí reagovať na nové skutočnosti a v zmenených podmienkach musí hľadať aj nové možnosti a spôsoby ako obmedziť neľútostné vykorisťovanie pracujúcich.
- c/ Katolícka cirkev si je vedomá toho, že kľúčový problém spoločnosti, robotnícku otázku, je možné úspešne vyriešiť len spoločným úsilím štátu, svojpomocných organizácií, najmä odborov a katolíckej cirkvi (Glos, 2001, s. 42).

V období vzniku vyššie uvedenej sociálnej encykliky vychádza aj dielo Karola Marxa *Manifest komunistickej strany*, ktoré interpretuje Marxove názory na sociálnu teóriu. Toto dielo navrhuje radikálne riešenie robotníckej otázky, uskutočnenie proletárskej revolúcie s cieľom likvidovať kapitalizmus a vytvoriť novú socialistickú spoločnosť. Pápež Lev XIII. naopak navrhoval riešiť vzniknutú robotnícku otázku bez násilia a bez likvidácie hospodárskeho systému trhovej ekonomiky. Zdôrazňuje význam zachovania súkromného vlastníctva ako prirodzeného základu demokratickej spoločnosti. Riešenie robotníckej otázky bez násilia a likvidácie súkromného vlastníctva vidí vo vytváraní partnerských vzťahov na báze vzájomnej závislosti práce a kapitálu. Takúto nápravu spoločnosti možno podľa encykliky uskutočniť len postupne a podieľať sa na nej musí štát, cirkev a odbory. Môžeme povedať, že presne po sto rokoch sa potvrdila pravdivosť názorov pápeža Leva XIII. Už v encyklike uvádzal, že radikálne riešenie robotníckej otázky a nastolenie socializmu je ešte väčším zlom, než to, proti ktorému bojuje. Napriek tomu, že kľúčovou problematikou sociálnej encykliky *Rerum novarum* je riešenie tzv. robotníckej otázky, nachádzame v nej mnoho cenných a aj s odstupom viac než storočia aktuálnych poznatkov, ktoré sa týkajú rôznych oblastí hospodárskeho života. Medzi ne patrí aj problematika konkurenčného prostredia.

Problematika konkurenčného prostredia v sociálnej encyklike Rerum novarum.

Sociálna encyklika Rerum novarum zdôrazňuje, že voľná konkurencia je síce určite čímisi spravodlivým a užitočným, pokiaľ je udržaná v dobre stanovených hraniciach. Nemôže však byť regulatívom hospodárstva. Túto úlohu však nemôže prevziať ekonomická zvrchovanosť, inými slovami štátny intervencionizmus, pretože je to slepá sila a násilná energia. V článkoch 105 až 109 sociálnej encykliky Rerum novarum pápež kritizuje negatívne dôsledky sústredenia neobmedzenej hospodárskej moci v rukách niekoľkých. „To, čo dnes predovšetkým bije do očí, je nielen sústredenie bohatstva, ale tiež aj nahromadenie obrovskej moci, neobmedzené ovládnutie hospodárstva v rukách niekoľkých, a to často ani nie vlastníkov, ale len strážcov a správcov kapitálu, s ktorým však zaobchádzajú podľa svojej vôle a ako sa im páči.“ Pápež ďalej uvádza, že takéto sústredenie síl a moci je prirodzeným plodom neviazanej slobody konkurencie, ktorá necháva prežiť len tých najsilnejších a najnásilnejších v boji a tých, ktorí najmenej berú ohľad na svedomie.

Pápež upozorňuje, že toto sústredenie bohatstva a moci potom vytvára tri druhy boja o ovládnutie:

- boj o ekonomickú prevahu,
- zápas o nadvládu nad politickou mocou,
- boj medzi samotnými štátmi, ktoré sa snažia využiť svoju silu a politickú moc

na zabezpečenie hospodárskych výhod pre svojich občanov alebo preto, že uplatňujú hospodársku moc a silu na riešenie politických otázok, ktoré medzi jednotlivými krajinami vznikajú.

Mimoriadne cenným postrehom pápeža je charakteristika konečných dôsledkov individualistického ducha v hospodárskom živote. Voľná konkurencia totiž zničila samu seba, namiesto voľného trhu nastúpila ekonomická hegemonia, ziskuchtivosť priviedla za sebou neudržateľnú žiadostivosť po nadvláde a celé hospodárstvo sa tak stalo hrozivo tvrdým, neúprosným a ukrutným. K tomu treba pridať vážne škody, ktoré pochádzajú z odsúdeniahodného zmätku zásahov a služieb vlastných pre verejnú moc s prejavmi a službami samotnej ekonómie: ako napríklad zníženie dôstojnosti štátu, ktorý sa stáva služobníkom a poslušným nástrojom ľudských náruživostí, zatiaľ čo by mal zasadiť ako zvrchovaný pán a sudca v rôznych veciach, slobodne nestranný a zameraný len na spoločné dobro a na spravodlivosť.

Ostatné sociálne encykliky vychádzali z encykliky Rerum novarum a nadviazali aktualizáciou poznatkov na podmienky doby, v ktorej boli písané. Základné postuláty však neboli zmenené, pápeži spoločne prezentovali negatívne dôsledky pôsobenia voľnej konkurencie, hegemoniu ekonomickej a politickej moci a návrh riešenia danej problematiky môžeme zhrnúť do dvoch oblastí:

- a/ Najvyššie kritérium aktivít a ustanovizní ekonomického sveta nemôže byť ani záujem jednotlivcov alebo skupín, ani voľná konkurencia či ekonomická nadvláda, ani národná prestíž či moc alebo ďalšie podobné kritériá. Treba

naopak za najvyššie kritériá týchto činností a týchto ustanovizní pokladať sociálnu spravodlivosť a sociálnu lásku.

- b/ Je potrebné sa pričiniť o vytvorenie právneho poriadku, vnútorného i medzinárodného, vybaveného sústavou stabilných ustanovizní tak verejných ako i súkromných, inšpirovaného sociálnou spravodlivosťou, ktorému by sa podriadilo hospodárstvo, čo by uľahčilo hospodárskym subjektom vykonávať svoju činnosť v súlade s požiadavkami spravodlivosti v rámci spoločného dobra.

Zhrnutie.

Cieľom príspevku bolo na základe štúdia sociálnych encyklik pápežov katolíckej cirkvi poukázať na aktuálnosť poznatkov týkajúcich sa problematiky konkurenčného prostredia, ktorá v súčasnosti patrí medzi najdynamickejšie sa rozvíjajúce oblasti hospodárskej politiky. Konkurencia ako hybná sila trhu nemá tendenciu sama sa udržiavať a svojím pôsobením sa mení na konkurenciu nedokonajú. To prináša okrem ekonomických dôsledkov (môžu byť pozitívne i negatívne) aj dôsledky sociálne, ktoré skúmané encykliky považujú za mimoriadne negatívne a snažia sa nájsť riešenie daného problému. Jadro príspevku analyzuje názory na konkurenciu v sociálnej encyklike *Rerum novarum*, ktorú vydal pápež Lev XIII. v roku 1891. Napriek viac než storočnému časovému odstupe v nej nachádzame mimoriadne cenné a stále aktuálne poznatky týkajúce sa problematiky konkurenčného prostredia, ktoré sa môžu stať východiskom ďalšieho skúmania v tejto oblasti. Medzi hlavné tézy patria:

- konkurencia je spravodlivá a užitočná súčasť trhového mechanizmu, ak je udržiavaná v určitých rozumných hraniciach,
- voľná konkurencia (19. storočie) zapríčinila sústredenie bohatstva a moci do rúk niekoľkých jednotlivcov na úkor neznesiteľného zbedačovania obrovskej masy robotníkov,
- sústredenie ekonomickej moci v rukách niekoľkých vedie k politickej nadvláde na národnej i medzinárodnej úrovni,
- radikálne riešenie a nastolenie socializmu je tvrdo odmietané, pretože podľa Leva XIII. ide ešte o väčšie zlo než to, proti akému sa bojuje /pravdivosť tejto tézy sa o storočie neskôr potvrdila/,
- súkromné vlastníctvo je prirodzené a nevyhnutné pre existenciu demokratickej spoločnosti,
- štátny zásah ako spôsob riešenia negatívnych dôsledkov pôsobenia konkurencie je považovaný za slepú silu, ktorá nemôže byť všeliakom,
- riešenie tohto problému spočíva v aplikácii postulátov kresťanského sociálneho učenia, ktoré spočíva v sociálnej spravodlivosti a sociálnej láske, ktorou by sa mali inšpirovať ustanovizne národov a celý život spoločnosti.

Súčasná ekonomická teória rieši v oblasti konkurenčného prostredia nasledujúci problém: konkurencia je nevyhnutný predpoklad efektívneho fungovania trhového mechanizmu, ale svojím pôsobením sama seba ničí. Nedokonalá konkurencia je na jednej strane zdrojom neefektívnosti a na strane druhej zdrojom relatívne vysokého ekonomického rastu vyspelých trhových ekonomík v posledných desaťročiach. Protimonopolná politika musí mimoriadne citlivo zvážiť pole svojej pôsobnosti a vymedziť oblasti, kde je potrebné razantne zasahovať a naopak posúdiť pozitívne dôsledky pôsobenia monopolov a zámerne ich neníčiť (Paulik, 1998, s. 86). Predkladaný príspevok k tejto problematike dodáva, že kľúčovým prvkom musí byť človek, jeho vysoké morálne hodnoty založené na sociálnej spravodlivosti a sociálnej láske. Bez týchto hodnôt sa trhový mechanizmus vrátane konkurencie stáva systémom, ktorý okrem degradácie ekonomického a sociálneho postavenia väčšiny ľudí ničí sám seba.

LITERATÚRA:

- [1] GLOS, J.: *Prínos kresťanstva do rozvoja ekonomického myslenia*. In: Co.: *Studia oeconomica 13*, Banská Bystrica : Ekonomická fakulta UMB, 2001.
- [2] PAULÍK, T.: *Hospodárska politika A*. Karviná : Slezská univerzita v Opavě, Obchodně podnikatelská fakulta v Karviné, 1998.
- [3] URAMOVÁ M. a kol.: *Hospodárska politika*. Banská Bystrica : Ekonomická fakulta UMB, 2000.
- [4] LEV XIII., PIUS XI., JÁN XXIII., PAVOL VI., JÁN PAVOL II.: *Sociálne encykliky*. Trnava : Spolok svätého Vojtecha, 1997.

Jana PITEKOVÁ
Ekonomická fakulta UMB Banská Bystrica
Detašované pracovisko Poprad
Popradské nábřežie 3
058 01 Poprad
e-mail: jana.pitekova@umb.sk

MÚZEJNÁ KULTÚRA V ŽIVOTE ČLOVEKA

Marcel LALKOVIČ
Banská Štiavnica, SR

MUSEUM'S CULTURE IN HUMANN LIFE

Museum phenomenon born within the context of man culture is more present and actual in today society. Except for museum world it is an integral part of humann life. It is documented by examples, which can't be associated with the museum culture existence. Some of museum culture outcomes can be applied in quite different fileds of present life. The problems of museum culture may be seen in this wider scope and it is a challenge for it to reflect the new trends of contemporary life.

Existencia viac než 50 tisíc múzeí vo svete je fakt, pred ktorým si nemožno zakrývať oči. Napriek tomu sa verejnosť pri vyslovení slova múzeum aj dnes zamýšľa nad otázkou ich opodstatnenosti, zmyslu a užitočnosti vynaložených finančných prostriedkov. Ak pátrame po príčinách tohto javu, ponúkajú sa dve možnosti. Jednou je konštatovanie, že za tento stav môžu múzeá, pretože sa dostatočne nedokázali presadiť. Druhou poznatok, že nepredstavujú v spoločnosti organizmus, ktorý vyplýva z jej skutočných potrieb. Vnímané sú neraz ako trpný článok, ktorého dni sú spočítané, a tak do procesu ich pozvoľného zániku netreba zasahovať mocensky. Pokiaľ prvá možnosť ešte vytvára priestor pre akceptovateľnú existenciu múzeí, druhá je len poukazom na ich zbytočnosť, čo je vhodným argumentom pre všetkých, ktorí sa cítia byť povolani pri rozhodovaní o ich osude.

Múzejný fenomén.

Napriek konštatovaniu sme svedkami, že múzejný fenomén existuje a preniká čoraz viac do vedomia a podvedomia spoločnosti. Stáva sa jej súčasťou bez toho, aby si bytostne uvedomovala charakter dimenzií, v akých sa prejavuje navonok, keďže ho nemožno spájať iba s existenciou múzeí. Znamená to, že ide o objektívne vnímaný jav, ktorý nepodlieha regulačným mechanizmom spoločnosti, jej trhovým a iným princípom. Korene jeho existencie a formy prejavu sa dotýkajú duchovnej oblasti života človeka, čo znamená, že slúži k uspokojovaniu jeho duchovných potrieb. Nemôžeme ho vnímať len cez prizmu múzeí, aj keď sa ich prostredníctvom dajú pochopiť trendy, na podklade ktorých sa odvíja jeho existencia. Ani múzeá nemôžeme zredukovať len na expozície, prostredníctvom ktorých sa ako inštitucionálne zariadenia ešte nie tak dávno usilovali oslovit' verejnosť. V rovine múzeí si z tohto aspektu treba uvedomiť dynamiku, aká charakterizuje ich existenciu v kontexte života spoločnosti. Kedysi statické zariadenia

prerástli do dynamického článku tej časti kultúry, ktorá usiluje o navodenie vzťahu človeka k hodnotám, aké vytvorili predošlé generácie. Máme na mysli zbierky vytvárané týmito inštitúciami na podklade muzeálneho osvojovania skutočnosti, ktoré sú pre svoj hodnotový význam vnímané ako súčasť kultúrneho dedičstva. Múzejný fenomén, to sú hlavne zbierky múzeí ako reprezentanti skutočnosti, ktorú sme muzealizovali špecifickými prostriedkami, umožňujú vnímať predošlý svet a iné súvislosti, v intenciách ktorých sa odohrával život predchádzajúcich generácií. Naše konštatovanie sa týka aj súčasníkov. Často ich charakterizuje uponáhľaný spôsob života, ktorý vždy neumožňuje vnímať všetky jeho odtiene v reálnom svete, ale až vplyvom skutočností, aké z rôzneho uhla pohľadu interpretujú práve múzeá.

Súvisí s ním aj starostlivosť o zbierky ako reprezentantov hodnôt, prostredníctvom ktorých sme schopní na báze objektového modelu danej skutočnosti pochopiť skutočnosť ako takú. Reprezentuje ju škála činnosti, na podklade ktorých práve vytváraním vzniká ako výsledok nášho poznávacieho a hodnotiaceho procesu nová meta-skutočnosť. Prostredníctvom neho sa završuje identifikácia muzeálií ako reálnych muzeálií, aké sú v podmienkach múzeí považované za základný pracovný nástroj v kontexte ich pôsobenia na verejnosť, a ktoré reprezentujú kultúrne dedičstvo obsiahnuté v zbierkach. Znamená to, že ide o logicky usporiadaný svet, o ktorom návštevník nemá ani najmenšiu potuchu. Jeho neznalosť vyvoláva potom spomenuté reakcie, ak ide o hodnotenie významu činnosti, akú v záujme ochrany kultúrneho dedičstva realizujú pracovníci múzeí.

Toto treba vnímať ani nie tak v polohe inštitúcie, prostredníctvom ktorej sa realizujú tieto činnosti, ale najmä z aspektu človeka. On je prvkom, ktorý vstupuje do celého procesu ako návštevník, bádateľ či inak orientovaný záujemca. Na jeho úrovni treba hľadať odpoveď na otázku, čo ho motivuje k tomuto konaniu. Ak by v múzeu nič nenachádzal, nič ho neoslovovalo v kontexte prezentovaných zbierok a múzejných podujatí, prípadne ak by nebol niekedy aj kritický, potom by myšlienka o neúčinnosti múzeí mala svoje opodstatnenie. Je preto logické, že sa aktéri tohto diania usilujú, aby všetko s čím sa tu potenciálny záujemca môže stretnúť, zodpovedalo duchu doby. Aby vyjadrovalo potreby súčasníka, reflektovalo na tie intencie, z akých vychádza špecifický prístup človeka ku skutočnosti prostredníctvom múzejného osvojovania ako organickej súčasti ľudskej existencie. Uvedené treba vnímať aj vo sfére výchovy a vzdelávania prostredníctvom výukových centier, čím vzniká základňa prehlbovania poznatkov o osobitnom vzťahu človeka ku skutočnosti, jeho transformácii na pamäťovú kultúrnu meta-skutočnosť a skúmať, prečo sa jej prostredníctvom dá ovplyvňovať personálne a transpersonálne vedomie a podvedomie.

Múzejný fenomén ako pojem preniká do vedomia spoločnosti, najmä prostredníctvom médií. Nespôsobuje to len dynamika múzejného života, ale aj iné skutočnosti, ktorými sú múzeá atakované. Dnešný človek, bez toho, aby si to uvedomoval, sa stal súčasťou múzejného sveta. Takýto poznatok svedčí o tom, že

v prípade múzejného fenoménu podľa E. Stránskej a Z. Z. Stránskeho ([4], 14) ide o osobitný prejav, ktorý sa neviaže iba na škálu rôznych typov múzeí. Neexistuje iba sám pre seba, ale v širokom spektre prestupuje celý náš život. Svojim charakterom zasahuje aj do nemúzejných sfér, ktoré ho spätne ovplyvňujú. V súlade s tendenciami doby a rozvoja, ktorý charakterizuje spoločnosť, vplyvajú na jeho kvalitu a zasahujú do jeho existencie. Iným jeho prejavom sú snahy o múzejné presadenie niektorých skutočností vo sférach, ktoré sa existenčne orientujú inak. Tiež sme svedkami trendu, kedy i z pozície jedinca dochádza k pokusom o múzejné vnímanie okolitého sveta. Je to skutočne živý fenomén a pôsobí na vedomie i podvedomie jednotlivca i spoločnosti. Múzejný fenomén sa zrodil v lone kultúry. Má kultúrnotvorné ambície a predstavuje reálny svet. Je výrazom osobitnej tendencie ozvlášťovania skutočnosti, ktorá vyviera z kultúrnych potrieb jednotlivcov, spoločenských skupín a celého ľudstva. Ak existuje múzejný svet, je to preto, že človek pociťuje potrebu implantovať ho do oblastí, v ktorých sa v kontexte kultúry odvíja jeho ľudská existencia.

Múzejný fenomén v kontexte života človeka.

Múzejný fenomén sa nedá vnímať len z výlučnej pozície múzeí. Ani jeho charakter nemožno posudzovať v intenciách ako sa presadili v spoločnosti, pretože sa to dá chápať aj inak. Ako rovnica, kde sú na jednej strane múzeá, ale druhú stranu reprezentuje spoločnosť, ktorá aj keď vnútorne cíti potrebu ich existencie, v súlade s trendom doby reflektuje v danom čase na iné hodnoty. Múzejný fenomén by sme preto mali chápať ako niečo, čo tvorí integrálnu súčasť života dnešného človeka a jeho kultúry, pričom múzeá sú len jedným z prvkov, prostredníctvom ktorých sa prejavuje navonok. Toto na prvý pohľad smelé tvrdenie, možno doložiť príkladmi. Ak sa v ľudskej komunite zafixovala predstava, že v kontexte modernizácie dovtedy používané veci a predmety patria do múzea, svedčí to o tom, že ho vníma ako zariadenie, kde sa nachádzajú predmety, čo stratili pôvodnú funkciu a tu sú dokladom, ktorý o. i. umožňuje konfrontovať súčasné vývojové tendencie. Pri sledovaní tlače, rozhlasu a televízie sa stretávame s označením, že niečo je muzeálne. Odkiaľ sa vzal takýto pojem, a prečo ním operujú tí, ktorí možno ani raz nenavštívili múzeum a na akom základe prisudzujú určitým veciam túto hodnotovú kategóriu? Pokiaľ majú jeho používatelia na mysli separáciu týchto vecí od živej skutočnosti, na čo chcú poukázať svojim výrokom? Myslia tým to, že povahou charakteru patria iba do múzea a vnímajú ho ako zariadenie vhodné na odkladanie nepotrebných vecí alebo usilujú o ich uchovanie, pretože ich považujú za kultúrne hodnoty, ktoré človek potrebuje ako vecnú pamäť vo vlastnom záujme ako kultúrnej bytosti?

Niekedy má použitie tohto termínu pejoratívny nádych. Ale ani poukazom na veci spôsobom, z ktorého sa dá vycítiť istá degradácia ich hodnotovej stránky, nemožno vyvodit' záver, že takýto pohľad človeka nesúvisí s prejavom, ktorý tvorí súčasť múzejnej kultúry. Dokladom tohto tvrdenia je práca A. Gregorovej z roku 1984 ([2], 59

a 60), podľa ktorej sa v dejinách muzeálneho vzťahu ku skutočnosti vyvinulo niekoľko základných typov chápania funkčnosti múzeí a ich zbierok. Za jeden z nich považuje aj formu múzea ako mauzólea, t. j. neživý cintorín, sklad – depozitár predmetov – dokladov vývinu spoločnosti a prírody, ktoré už prestali plniť pôvodnú funkciu. Keďže sa tieto predmety už nepoužívajú a na nič iné sa nehodia, dávajú sa do múzea, kde sa zachová ich hmotná, resp. inak vnímaná hodnota. V múzeu pôsobia iba svojou starinou a vzbudzujú údiv, že kedysi jestvovali bez ohľadu na to, do akých súvislostí by bolo možné dať tieto relikty a relikvie minulej skutočnosti.

Nový trend naznačuje, že sa múzejná kultúra nedá vnímať len ako niečo, k čomu v polohe pracovníkov múzeí inklinuje nepatrná časť ľudskej komunity. Múzejná sféra akoby produkovala poznatky, aké v prípade muzealizácie skutočnosti nachádzajú reálne uplatnenie v úplne iných sférach života. Veď čoho dôkazom sú tendencie založené na potrebe uchovania kultúrneho a prírodného dedičstva identifikované v prípade ideí geoparku, archeoparku, etnoparku a pod. ? Ide o niečo iné, než o tendenciu uchovať proti prirodzenosti zmeny a zániku tie prvky objektívnej reality, ktoré reprezentujú kultúrne hodnoty a dnešný človek ich potrebuje uchovať ako vecnú pamäť z pozície kultúrnej bytosti? Nestojí takýto trend na pozíciách, že sa spoločnosť vplyvom istých realít programovo usiluje o zachovanie svojho kultúrneho renomé spôsobmi, ktorých pôvod treba hľadať v múzejnom svete? Nemožno to chápať tak, že pamiatky uchovávané in situ a výtvory v múzeách spoluvytvárajú obraz regiónu ako domova, nezastupiteľného prostredia človeka, ktorý prežíva vzťah k svedkom minulosti ako živú prítomnosť? Tu naozaj ide o muzealizáciu minulého vo vzťahu k prítomnému, osvojenie svedectva o minulosti pre obohatenie ľudskeho vedomia spôsobom, aby sa historické vedomie stalo jeho živou zložkou v pozitívnom zmysle, nielen reliktom minulosti či atraktivitou pre turistov. Tento zjednodušený pohľad má síce z muzeologického hľadiska niekoľko úskalí, ale nemožno pred ním zatvárať oči. Ide o tendenciu, kde sa akoby stretávala nevykryštalizovaná idea múzeí v prírode a ekomúzeí s ideou paramuzeálnych inštitúcií. Bude na takéto formy náležite reflektovať spoločnosť? Ovplyvní ich existencia múzeá a budú sa usilovať implantovať niektoré prvky do svojej pracovnej štruktúry ?

Inou oblasťou múzejnej kultúry v kontexte človeka je proces informatizácie, ktorému sa nevyhnú ani múzeá. Ak ich zbierky vnímame ako kultúrne dedičstvo, potom sa práve múzeám otvára jedinečný priestor k tomu, aby ich prostredníctvom pôsobili na vedomie spoločnosti aj inými formami, než expozíciami, aj keď bezprostredný kontakt s reliktom minulosti môže naďalej predstavovať jedinečnú formu zážitku. Skĺbenie týchto foriem vytvára šancu, aká môže ovplyvniť súčasné postavenie múzejnej kultúry v spoločnosti. Potreba iného prístupu môže podmieniť charakter všetkého, čím múzeum doteraz reflektovalo na danú skutočnosť. Pri zachovaní vnútornej kvality a princípov múzejnej práce začne inak reagovať na nové skutočnosti, čím získa šancu dokázať svoju nezastupiteľnosť v presadzovaní týchto nových skutočností. Zatiaľ je to

rámcový pohľad na oblasť, ktorá bude atakovať aj iné skutočnosti, a ktorú ovplyvní celý rad rôznych faktorov. Múzejná kultúra bude ale aj potom dôležitým článkom v existencii človeka, a to najmä z aspektov humanizácie jeho života. Podľa J. Beneša ([1], 28) spoločenská potreba múzejníctva je daná tým, že spoločnosť pre konštituovanie kultúrnej identity ako existenčného atribútu pospolitosti potrebuje vecnú pamäť, a to ako verejnoprospešnú a potrebnú záležitosť, ktorú nemôže nikto a nič nahradiť.

Záver.

Ak z tohoto pohľadu posudzujeme otázku múzejnej kultúry v intenciách života človeka, potom musíme pozornosť upriamiť na niekoľko obsahovo závažných otázok. Prvá z nich tkvie v samotnom človeku. V jeho osobitnom vzťahu ku skutočnosti, ktorý sa prejavuje v rôznych dimenziách. Za dominantnú treba považovať tú, ktorá spôsobuje, že sa na rôznej úrovni a s rôznym stupňom emocionality či racionality usiluje zachovať tie prvky reality, ktoré majú určitý hodnotový význam. Len jej pochopenie a náležité objasnenie pochodov, ktoré človeka vedú k tomuto konaniu, umožní domýšľať všetky aspekty rozhodujúce pre jej formovanie v intenciách potrieb súčasnej spoločnosti. Druhá sa týka múzea, inštitúcie cestou ktorej sa uskutočňuje celý rad činností s cieľom uchovať pre budúce generácie to, čo považujeme za kultúrnu pamäť v kontexte existencie človeka a na úrovni súčasnej vedeckej a filozofickej explikácie. Musíme ju chápať ako jednu z foriem, prostredníctvom ktorej sa formoval osobitný vzťah človeka k skutočnosti. Nemusí byť konečná a môže prerásť do dimenzií, ktoré si vynúti doba a z nej plynúce tendencie. Tie môžu ovplyvniť pohľad človeka nielen na existenciu múzejnej kultúry, ale charakter potrieb, na aké mieni reflektovať šírkou svojho záujmu. Tretia a nie posledná súvisí s tendenciami, aké sa v kontexte kultúrneho a prírodného dedičstva začali presadzovať mimo múzeí, a ktoré svedčia o tom, že človek ich začal chápať ako výraz istej spoločenskej potreby. Ide teda o tendenciu, na existenciu ktorej musia reflektovať aj múzeá. Tým sa ale otvára priestor, v ktorom otázka vzájomnej kooperácie môže postaviť celú oblasť múzejnej kultúry do podstatne iného svetla, než v akom sa prejavuje či tendencií, v akých ju vníma súčasná spoločnosť.

LITERATÚRA:

- [1] BENEŠ, J.: *Základy muzeologie*. Opava : Slezská Univerzita, 1997.
- [2] GREGOROVÁ, A.: *Múzeá a múzejníctvo*. Martin : Matica slovenská, 1984.
- [3] LALKOVIČ, M.: *Problematika priemyselného dedičstva v kontexte kultúrneho dedičstva*. In: *Priemyselné dedičstvo ako súčasť kultúrneho dedičstva*. Košice : Slovenské technické múzeum, 2004.
- [4] STRÁNSKÁ, E., STRÁNSKY, Z., Z.: *Základy štúdia muzeológie*. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2000.

Marcel LALKOVIČ
Katedra ekomuzeológie
Fakulta prírodných vied UMB
Akademická 13
969 00 Banská Štiavnica
e-mail ekomuz@nexta.sk

Názov: **Človek vo svete kultúry, vedy a náboženstva
(filozofické reflexie)**

Autori: Kolektív autorov

Vedecký redaktor: Ulrich Wollner

Recenzent: Mária Nemčeková

Technickí redaktori: Miloš Taliga, Ulrich Wollner

Jazykoví redaktori: Dana Brežňanová, Miroslava Szökeová

Návrh obálky: Lenka Kasáčová

Náklad: 120 Ks

Rozsah: 186 strán

Formát: A5

Vydanie: Prvé

Rok vydania: 2005

Vydavateľ: Univerzita Mateja Bela, Fakulta humanitných vied,
Banská Bystrica

Sadzba a tlač: Bratia Sabovci s.r.o., Zvolen

ISBN 80-8083-133-5